



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Filosofia della Società, dell'Arte e della  
Comunicazione

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

Legge naturale e *bonum  
commune*

Per una rilettura di Tommaso d'Aquino

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatori**

Ch. Prof. Fabrizio Turolto

Ch. Prof. Stefano Maso

**Laureando**

Damiano Simoncelli

Matricola 850546

**Anno Accademico**

**2014 / 2015**

# INDICE

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>1</b>
---------------------------	----------

## **PARTE PRIMA**

<b>PREMESSE ANTROPOLOGICO-FILOSOFICHE .....</b>	<b>5</b>
---	----------

<b>Capitolo I. Tratti fondamentali dell'antropologia filosofica di Tommaso.....</b>	<b>6</b>
---	----------

1.1. L'anima come forma sussistente .....	6
---	---

1.2. L'anima come forma del corpo .....	7
---	---

1.3. Il corpo dell'anima .....	8
--------------------------------	---

1.4. <i>Excursus</i> su materialità e materia .....	11
---	----

1.5. L'anima razionale come unica forma dell'uomo.....	13
--	----

<b>Capitolo II. Gli sviluppi di <i>S. Th.</i>, I, q. 77 e di <i>De ente et essentia</i>, II .....</b>	<b>17</b>
---	-----------

2.1. <i>S. Th.</i> , I, q. 77: le potenze dell'anima e il loro ordine.....	18
--	----

2.2. <i>De ente et essentia</i> , II: l'uomo <i>animal rationale</i> .....	20
--	----

## **PARTE SECONDA**

<b>DESIDERIO E BISOGNI.....</b>	<b>23</b>
---------------------------------	-----------

<b>Capitolo I. Il desiderio .....</b>	<b>26</b>
---------------------------------------	-----------

1.1. L'apertura trascendentale della volontà.....	26
---	----

§ 1. Il trascendentale tra antichi e moderni .....	27
--	----

§ 2. Figure della trascendentalità nel dettato tommasiano.....	29
--	----

§ 3. <i>Excursus</i> : la naturalizzazione del pensiero di Tommaso e il riscatto del Gaetano .....	43
--	----

§ 4. La necessità di una lettura .....	48
--	----

1.2. Apertura trascendentale e libertà .....	49
--	----

§ 1. L'apertura trascendentale come fondamento del libero arbitrio.....	49
---	----

§ 2. Il soggetto del libero arbitrio.....	50
---	----

§ 3. Libertà e destinalità .....	52
----------------------------------	----

§ 4. Un modello inadeguato: la <i>libertas indifferentiae</i> .....	56
---	----

<b>Capitolo II. I bisogni .....</b>	<b>60</b>
-------------------------------------	-----------

2.1. I bisogni oggettivi dell'uomo nel dettato di Tommaso.....	60
--	----

2.2. Una prospettiva aporetica .....	62
--------------------------------------	----

2.3. La necessità di un riscatto.....	63
§ 1. Soluzioni insufficienti .....	63
§ 2. La proposta di un riscatto elencico.....	69
§ 3. <i>Excursus</i> : oltre il Gaetano .....	70
<b>Capitolo III. Desiderio e bisogni: dall'originario al normativo .....</b>	<b>73</b>
3.1. Il plesso desiderio-bisogni come intersezione originaria.....	73
3.2. L'intersezione desiderio-bisogni come indicazione normativa .....	75
3.3. La legge naturale .....	78
 <b>PARTE TERZA</b>	
 <b>LEGGE NATURALE E <i>BONUM COMMUNE</i> NEL TRATTATO <i>DE LEGE</i></b>	
<b>DELLA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> .....</b>	
	<b>84</b>
<b>Capitolo I. Note introduttive sul <i>De lege</i> della <i>Summa theologiae</i> .....</b>	<b>86</b>
1.1. Collocazione del trattato all'interno dell'opera .....	86
<b>Capitolo II. La <i>ratio legis</i> .....</b>	<b>89</b>
2.1. La definizione tommasiana di legge .....	89
§ 1. Analisi della <i>ratio legis</i> .....	90
§ 2. <i>Excursus</i> : la legge come <i>ordinatio</i> .....	101
2.2. La <i>ratio legis</i> : la sua origine e la sua realizzazione secondo analogia .....	103
§ 1. Le diverse specie di legge .....	104
§ 2. Le diverse specie di leggi: il loro reciproco rapporto e il rapporto con la <i>ratio legis</i> .....	115
§ 3. <i>Excursus</i> : la <i>lex fomitis</i> .....	116
<b>Capitolo III. La realizzazione della <i>ratio legis</i> nella legge naturale. Per una corretta</b>	
<b>semantizzazione di <i>bonum commune</i> .....</b>	<b>119</b>
3.1. Forma, legislatore e promulgazione .....	119
3.2. Il <i>bonum commune</i> .....	121
§ 1. Il <i>bonum commune</i> : l'impossibilità di un ritrovamento.....	121
§ 2. Il <i>bonum commune</i> come <i>bonum commune civitatis</i> .....	125
§ 3. Il <i>bonum commune</i> come <i>beatitudo</i> .....	126
§ 4. La nostra proposta interpretativa .....	127
 <b>CONCLUSIONE .....</b>	
	<b>132</b>
<b>1. Legge e destino: una reciproca illuminazione .....</b>	<b>132</b>
<b>2. Per un'etica inclusiva.....</b>	<b>133</b>

<b>3. Ulteriori prospettive .....</b>	<b>136</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>137</b>

## INTRODUZIONE

Concludendo un suo breve – ma profondo – contributo, nel 1974 Franco Todescan osservava:

Imponendo alla coscienza l'inquietante *desiderium*, l'Assoluto si manifesta dunque, nella filosofia morale e giuridica di S. Tommaso, come l'autentico principio, misura e norma di ogni realtà. Dio, unico vero fine ultimo dell'esistenza, polarizza tutte le energie speculative dell'Aquinate: l'universo, fisico e morale, viene indagato, per quanto umanamente possibile, nella sua possente dinamica di *exitus* e di *reditus*, cercando di leggervi, attraverso una ricerca inesausta, il piano del divino volere<sup>1</sup>.

Per poi terminare con il seguente auspicio: «Ed è lungo questa linea, ardua e stimolante ad un tempo, che riteniamo dovrà muoversi l'attenzione critica degli esegeti nella interpretazione delle questioni fondamentali dell'etica tomista, a cominciare da quella, centralissima, della *lex naturalis*»<sup>2</sup>.

Il nostro lavoro intende porsi nella prospettiva indicata dal filosofo del diritto patavino, rileggendo la dottrina tommasiana della legge naturale alla luce del destino umano<sup>3</sup>, cui il *bonum commune* – opportunamente semantizzato – rimanda. Crediamo che quest'operazione si riveli sensata e fors'anche doverosa: il contesto all'interno del quale Tommaso inserisce la sua trattazione della *lex naturalis* è infatti quello del ritorno della creatura razionale al suo creatore: tema su cui la *Pars Secunda* della Grande *Summa* è continua variazione.

Leggere la *lex naturalis* nella prospettiva del *bonum commune* – e quindi, come si è visto, in un'ottica destinale – fa sì che la nostra ricerca venga a connotarsi come una rilettura del testo dell'Aquinate: in questo caso “rilettura” significa superamento di ogni lezione parziale, che presenti la dottrina della legge morale naturale come semplice frutto di una preoccupazione precettistica. Secondo quest'ultima e assai diffusa interpretazione, la *lex naturalis* si configurerebbe unicamente come un insieme di norme alle quali, nel suo agire, l'uomo non può in alcun modo derogare. Non vi è

---

<sup>1</sup> F. TODESCAN, *Presupposti antropologici della filosofia morale e giuridica di S. Tommaso*, in: *L'uomo* (Atti del congresso tomistico internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1974, p. 372.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Con “destino umano” intendiamo quello che nel lessico tommasiano è l’*“ultimus finis hominis”*.

dubbio che, posto in questi termini, il discorso assuma una forte accentuazione giuridica: non è un caso che il contesto in cui, oggi, si sente maggiormente evocare la legge naturale sia proprio il dibattito legislativo, soprattutto allorché vengano prese in considerazione questioni cosiddette “eticamente sensibili”. Non intendiamo prendere le distanze da questo utilizzo della dottrina tommasiana: ci pare infatti in linea con parte del discorso del Dottore Angelico; la nostra presa di distanze avviene, invece, quando si voglia presentare questa lettura come il “tutto” – o anche solo, la parte principale – del pensiero di Tommaso in merito. Cionondimeno, non ci sembra che molta letteratura secondaria, né molti tra i fedeli – e meno fedeli – discepoli dell’Aquinata si mostrino disponibili a integrare il discorso.

Tuttavia, la lettura della legge naturale in prospettiva destinale si specifica come “rilettura” anche per un secondo motivo: nel momento in cui, infatti, è in questione il destino dell’uomo è inevitabilmente in questione l’uomo stesso. Se l’uomo diventa il *subiectum* del discorso, sarà necessario impegnarsi nel tracciare un’eidetica – per quanto essenziale – del soggetto umano; pertanto, “rileggere” assume qui il significato di tornare su ciò che è noto – nel nostro caso la dottrina della legge naturale, che non manca di molteplici, e talora autorevoli, esposizioni – tenendo presente il quadro antropologico nel quale essa si colloca. Siamo persuasi del fatto che, qualora l’inquadramento antropologico venga a mancare, ne vada della stessa intelligenza del discorso: se infatti manca la consapevolezza che, nell’uomo, l’empirica e la trascendentale sono due dimensioni non meramente giustapposte, bensì originariamente intrecciate; e se, inoltre, non è messo in chiaro a sufficienza quanto da ciò discende, ovverosia che l’ambito della categorialità non persegue logiche sue proprie, estranee a quella della trascendentalità, ogni trattazione della *lex naturalis* presenterà inevitabilmente tratti aporetici.

“Rilettura”, infine, allude a quale intenda essere il nostro approccio a Tommaso. Notiamo che, spesso, la letteratura sulla legge naturale offre semplici ricostruzioni del dettato tommasiano, per quanto anche pregevoli e documentate. Sembra che l’interesse a questo tema non possa oltrepassare una pura preoccupazione ricostruttiva: vuoi perché si ritiene che la dottrina della legge naturale sia parte di una prospettiva etica oramai stantia e oggi improponibile, vuoi perché – all’opposto – si è convinti che la lettera dell’Aquinata esaurisca *totum et totaliter* lo spirito del suo discorso. Pensiamo

che ambedue queste convinzioni rivelino un approccio scorretto al testo di Tommaso: potremmo qualificarle – facendo nostra la terminologia propria di un certo tomismo controversistico – rispettivamente come errate “per difetto” e “per eccesso”. Il nostro intento, pertanto, intende superare queste due prospettive unilaterali: non ci limitiamo a ricostruire un reperto consegnatoci dalla storia del pensiero morale, essendo persuasi che la dottrina della *lex naturalis* possa avere anche oggi il suo legittimo spazio all’interno della riflessione etica; nondimeno, siamo altrettanto persuasi che una rinnovata attenzione alla legge naturale non possa darsi indipendentemente da un vaglio critico: vaglio da intendersi sia come ricerca in essa – crociantemente – di “ciò che è vivo e ciò che è morto”, sia come tentativo di sviluppo di quanto in Tommaso è solo abbozzato.

Suddivideremo la nostra ricerca in tre Parti: nella prima ci studieremo di mettere in luce i tratti dell’antropologia filosofica di Tommaso; nella seconda ci concentreremo, invece sull’originario dell’agire, anzitutto prendendone in esame partitamente le due dimensioni, per poi concentrarci sul loro intreccio; infine, nella terza sposteremo la nostra attenzione sul trattato *De lege* della *Summa theologiae* e, in tal contesto, procederemo alla corretta semantizzazione di *bonum commune* all’interno della *lex naturalis*.

Un’ultima avvertenza, prima di entrare nel vivo della ricerca. Siamo consapevoli che la storia della *lex naturalis* non inizia e non si esaurisce con Tommaso: *ex parte ante*, sono da ricordare – tra tutti – i fondamentali contributi della riflessione stoica e agostiniana, cui il Dottore Angelico si riferisce per l’elaborazione del proprio concetto di legge naturale<sup>4</sup>; *ex parte post*, è necessario tener presente che la dottrina tommasiana della *lex naturalis* è divenuta oggetto di commento, interpretazione e sviluppo da parte di coloro che – a diverso titolo – si sono confrontati con il magistero dell’Aquate. Proprio perché siamo persuasi che un lavoro sulle fonti tommasiane riguardo al nostro tema debba essere oggetto di un lavoro specifico, nella nostra indagine attuale ci limiteremo a considerare Tommaso e i suoi commentatori. Ribadiamo che nel fare ciò l’interesse ricostruttivo è subordinato a un interesse più propriamente teoretico, dal momento che – come abbiamo poc’anzi detto – intendiamo accostarci ai testi in una prospettiva di vaglio critico e di sviluppo dottrinale. Riserviamo a future ricerche sia il

---

<sup>4</sup> Per una ricostruzione accurata cfr. R. PIZZORNI O.P., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000<sup>3</sup>.

lavoro sulle fonti, sia ulteriori approfondimenti riguardo alla ricezione di questo importante tema del pensiero tommasiano.

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno contribuito allo sviluppo di questa riflessione: il mio ringraziamento va anzitutto al relatore, professor Paolo Pagani, che ha accettato di seguirmi in questo lavoro, e ai correlatori, professori Fabrizio Turoldo e Stefano Maso. Ringrazio inoltre il professor Carmelo Vigna, gli amici Gian Pietro Soliani, Francesco Saccardi, Alessandro Biasini e tutti i partecipanti ai seminari di Filosofia della Pratica (FILPRA). Non manca la riconoscenza nei confronti dei professori p. Eugenio Bernardino Prella O.P., p. Efrem Jindráček O.P., Antonio Zandonati e Susy Zanardo. Infine, il mio ringraziamento va a tutti coloro che in questi mesi hanno condiviso con me il loro percorso di studio: tra di essi ringrazio gli amici Nicolò Sambo, Maria Zanin e Valentino Penasa.



## PARTE PRIMA

### PREMESSE ANTROPOLOGICO-FILOSOFICHE

*«Homo non est anima  
tantum, sed aliquid  
compositum ex anima  
et corpore»*

(TOMMASO D'AQUINO, *Summa  
theologiae*, I, q. 75, a. 4, co)

Apprestandoci a presentare l'antropologia di Tommaso d'Aquino, ci sembra utile evidenziare subito il suo tratto peculiare, ovvero sia quello di dar luogo a una prospettiva unitaria: l'uomo è uno e nella sua unità possiamo distinguere due dimensioni – la animale e la razionale – , che lo esprimono entrambe nella sua interezza; e due elementi, che, entrando in composizione tra loro, originano una realtà nuova, ad essi irriducibile – lo spirituale ed il corporeo. Nulla di più distante da posizioni dualistiche à la Cartesio<sup>1</sup> o dal Fedone platonico<sup>2</sup>, così almeno per come ci è consegnato da certa tradizione interpretativa<sup>3</sup>. Per dirla con le parole dell'Aquinate, l'uomo è *animal rationale e aliquid compositum ex anima et corpore*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641<sup>1</sup>, 1642<sup>2</sup>), VI; testo latino dell'edizione ADAM-TANNÈRY.

<sup>2</sup> Cfr. PLATONE, *Fedone*; testo greco dell'edizione di J. BURNET.

<sup>3</sup> Recentemente alcuni studiosi ne propongono infatti una lettura non dualistica (cfr. L. CANDIOTTO [a cura di], *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2015; cfr. P. PAGANI, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes, Napoli 2012).

<sup>4</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* (d'ora in poi *S. Th.*), I, q. 75, a. 4, co; testo latino dell'*Editio leonina*.

## Capitolo I. Tratti fondamentali dell'antropologia filosofica di Tommaso

«Necesse est dicere quod intellectus,  
qui est intellectualis operationis  
principium, sit humani corporis forma»

(TOMMASO D'AQUINO, S.  
Th., I, q. 76, a. 1, co.)

### 1.1. L'anima come forma sussistente

Nella nostra disamina, mette conto partire dalla considerazione dell'anima, coerentemente con l'ordine d'esposizione seguito da Tommaso sia nella *Summa contra Gentiles* che nella *Summa theologiae*. Secondo l'Aquinate, l'anima è forma sostanziale dell'uomo, ovverosia è il suo *fattore decisivo*: ciò in forza di cui l'ente-uomo esiste *in toto*<sup>5</sup>. Nondimeno, come forma sostanziale gode di uno statuto particolare: essa è forma sostanziale sussistente. Questo significa che l'anima umana, a differenza sia delle forme materiali – ovverosia ciò per cui le realtà inanimate sono ciò che sono –, che delle anime vegetativa e sensitiva – che sono, rispettivamente, la forme per cui un certo vegetale si costituisce come ente vegetale e la forma per cui un certo animale si costituisce come ente animale – resiste alla dissoluzione del composto che va a informare<sup>6</sup>.

Tale capacità di sussistere indipendentemente da ciò che informa è rivelata dal fatto che l'anima, in determinate operazioni, opera per sé, senza l'intervento di alcun organo corporeo. Di qui il ragionamento di Tommaso è il seguente: ciò che opera per sé, è per sé (*operari sequitur esse*), ovverosia l'agire di un ente ne testimonia la struttura ontologica; se dunque l'anima, in certe sue operazioni, opera per sé, sussiste per sé.

---

<sup>5</sup> Cfr. P. PAGANI, *Il pensiero di Tommaso nella Divina Commedia di Dante*, pro manuscripto, Venezia 2014, lez. XII. La forma sostanziale, che dà a una certa realtà l'*esse simpliciter*, si distingue dalla forma accidentale, che a una certa realtà dà l'*esse tale*: «*Considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale [..]. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi*» (S. Th., I, q. 76, a. 4, co).

<sup>6</sup> Cfr. S. Th., q. 75, a. 6, co.

L'antecedente di questo condizionale è verificato da tre operazioni, che Tommaso presenta in diverse sue opere: la capacità di conoscere tutti i corpi<sup>7</sup>, la conoscenza *ad modum universalitatis*<sup>8</sup> e l'autocoscienza<sup>9</sup>. Come nota Sofia Vanni Rovighi, le ultime due si fondano sulla prima<sup>10</sup>, e questa dà notizia del *proprium* umano: la sua «apertura trascendentale o apertura interale al mondo»<sup>11</sup>, di cui tratteremo in profondità nella seconda parte del nostro lavoro. L'apertura non a questo o a quell'ente, bensì all'essere come tale, è ciò che fa sì che l'anima umana non si riduca tutta ad essere forma di un composto; pertanto, considerando l'anima umana, ci si trova dinnanzi ad una forma dotata di "eccedenza trascendentale"<sup>12</sup>.

Se ora abbiamo trattato brevemente dell'anima come trascendentalmente eccedente, veniamo a considerare il suo lato empirico, che la vede forma di un corpo.

## 1.2. L'anima come forma del corpo

Nella *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* Tommaso scrive che l'anima, in quanto parte dell'umana natura «*non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus*»<sup>13</sup>. La ragione di ciò – chiarisce l'Aquinate nel prosieguo – sta nel fatto che dalla sua *virtus* scaturiscono sia le potenze che sono atto di organi corporei che quelle che non lo sono. Detto altrimenti: l'anima ha costitutivamente in sé tanto la capacità di organizzare del materiale corporeo secondo le strutture dei singoli organi corporei, quanto la facoltà di sviluppare tutto ciò che dell'umano eccede la corporeità – ovverosia intelletto e volontà<sup>14</sup>. Pertanto non è alcun intervento esterno – sia esso coattivo o accidentale – che muove l'anima a unirsi a un corpo, bensì la sua stessa natura: «*anima*

---

<sup>7</sup> Cfr. *S. Th.*, q. 75, a. 2, co; ID., *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (d'ora in poi *In Sent.*), Lib. II, dist. XIX, q. 1, a. 1, *solutio* (testo latino dell'edizione Fiaccadori).

<sup>8</sup> Cfr. *S. Th.*, q. 75, a. 5, co; *In II Sent.*, dist. XIX, q. 1, a. 1, *solutio*.

<sup>9</sup> Cfr. ID., *Summa contra Gentiles* (d'ora in poi *C. G.*), Lib. II, cap. XLIX (testo latino dell'*Editio leonina*); *In II Sent.*, dist. XIX, q. 1, a. 1, *solutio*.

<sup>10</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 191-200.

<sup>11</sup> C. VIGNA, *Il corpo della mente*, in: «Hermeneutica», 2007 (nuova serie), p. 45; cfr. anche P. PAGANI, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in: ID., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 7-9.

<sup>12</sup> Per un approfondimento cfr. C. VIGNA, *Trascendentalità ed empiricità dell'umano. Appunti a partire dal De unitate intellectus di Tommaso d'Aquino*, in: L. MESSINESE-C. GÖBEL (a cura di), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2006, pp. 210-211.

<sup>13</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (d'ora in poi *Q. D. De Spir. Creat.*), a. 2, ad 5; testo latino dell'*Editio leonina*.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*.

*secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum»*<sup>15</sup>. La naturalità di quest'unione – o meglio: “estroflessione”, come vedremo tra poco – è precisata con un'efficace similitudine nella *Quaestio 76* della *Summa theologiae*, laddove, riflettendo sullo stato dell'anima dopo la morte, Tommaso scrive:

*Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinationem ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem*<sup>16</sup>.

L'unione ad un corpo è pertanto frutto di una *aptitudo* o *inclinatio* dell'anima stessa, così come – nell'ottica della fisica aristotelica – ogni elemento è caratterizzato da un proprio moto e possiede un proprio luogo naturale, al quale naturalmente ritorna quando da esso venga spostato.

Poco sopra abbiamo incidentalmente precisato che è più corretto parlare di “estroflessione corporea dell'anima”, piuttosto che di “unione dell'anima al corpo”. Le ragioni di questa precisazione possono risultare, almeno in parte, già chiare. Nondimeno affidiamo al paragrafo seguente ulteriori riflessioni in merito.

### **1.3. Il corpo dell'anima**

Abbiamo visto che l'anima è forma, fattore decisivo per cui l'uomo è uomo, e che essa strutturalmente è portata a informare un corpo. Per capire che cosa sia il corpo mette conto muovere da queste due prime acquisizioni. Partiamo dalla prima, dall'anima come *forma hominis*: dal momento che l'anima è fattore decisivo dell'uomo, ne segue che nulla di ciò che all'umano appartiene può essere concepito a prescindere da essa; pertanto anche l'umana corporeità è anima. Non s'intende qui procedere in direzione di una smaterializzazione dell'uomo, negandone la dimensione corporea, quanto piuttosto – e qui entra in gioco la seconda acquisizione, l'anima come strutturalmente portata a informare un corpo – affermare che il corpo umano è

---

<sup>15</sup> *Q. D. De Spir. Creat.*, a. 2, ad 4. Cfr. anche *C. G.*, Lib. II, cap. LXXI.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 6.

strutturato dall'anima: di essa è "l'autoritratto"<sup>17</sup>, è la sua "estroflessione corporea"<sup>18</sup>. Appare ora chiaro il motivo per cui abbiamo voluto evitare di parlare di unione dell'anima al corpo: si tratta di non adombrare in alcun modo l'idea che l'anima entri come fattore estrinseco in un corpo già formato e di ribadire che, in quanto forma, è essa stessa a organizzarsi la propria espressione corporea. Chiosa Tommaso nella *Sentencia Libri De Anima*: «*Si animae cuilibet sit corpus, unaquaeque anima non quodlibet corpus ingreditur, immo ipsa anima idoneum format sibi corpus, et non assumit paratum*»<sup>19</sup>; pertanto la prospettiva consegnataci dalla tradizione o dal senso comune, che vede l'anima contenuta in un corpo, è completamente rovesciata da Tommaso: «*Corpus non unit eam [scil. animam] et continet, immo magis anima continet corpus*»<sup>20</sup>.

Dalla *Summa contra Gentiles* ci vengono offerti alcuni utili spunti per pensare le concrete modalità secondo le quali l'anima, la quale ha natura incorporea<sup>21</sup>, agisce sul materiale fisico per strutturare la propria estroflessione corporea. Essendo la corporea e la spirituale due dimensioni differenti con caratteristiche differenti, risulta chiaro che non possono tra di loro mescolarsi, né toccarsi nel senso del contatto fisico: quest'ultimo è infatti proprio dei soli corpi, mentre nella nostra relazione vediamo la presenza di corporeità solo da uno dei due lati<sup>22</sup>. Si realizzerà dunque un contatto di diverso genere, ovverosia un contatto qualitativo (*tactus virtutis*), proprio dell'azione delle forme: «*Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis*

<sup>17</sup> «*Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore, sed potius figura corporis est ex anima*» (*Q. D. De Spir. Creat.*, a. 4, ad 9). La metafora dell'autoritratto è introdotta e sviluppata da Plotino (cfr. P. PAGANI, *Tre indicazioni sul concetto di "anima" (a partire dal commento tommasiano al De Anima)*, in: ID., *Ricerche di antropologia filosofica*, cit., p. 53, nota 2).

<sup>18</sup> L'espressione è di Paolo Pagani.

<sup>19</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sentencia libri De anima* (d'ora in poi *In De An.*), Lib. I, lect. 8, 25; testo latino dell'*Editio leonina*. Si vedano anche le ragioni addotte dall'Aquinate sull'impossibilità dell'unione dell'anima come forma a corpi diversi da quello umano (cfr. *C. G.*, lib. II, cap. XC; *S. Th.*, I, q. 76, a. 5, co).

<sup>20</sup> *In I De An.*, lect. 14, 8. Lo stesso in *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, co: «*Et non potest dici quod uniantur [scil. anima et corpus] per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso*». Avvisa Paolo Pagani: «"Contenere" qui non ha, ovviamente, valenza perimetrale, bensì dinamica (*cum-tinere*) ed eidetica» (P. PAGANI, *Tre indicazioni sul concetto di "anima" (a partire dal Commento tommasiano al De Anima)*, cit., p. 66). La concezione per la quale l'anima contiene il corpo e non viceversa è già dottrina aristotelica (cfr. e.g. ARISTOTELE, *De anima*, I, 411b 5-15; testo greco dell'edizione di W. D. ROSS).

<sup>21</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 2, co.

<sup>22</sup> «*Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est*» (*C. G.*, Lib. II, cap. LVI).

*aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum*»<sup>23</sup>; si tratta quindi di un *tactus* alterante. Questo si differenzia, prosegue Tommaso, dal *contactus proprie sumptus* (il quantitativo) per quattro motivi: (a) nel quantitativo l'azione di contatto coinvolge ambedue (o più) elementi; nel qualitativo invece solo uno: quello che riceve l'azione alterante<sup>24</sup>; (b) mentre nel quantitativo a toccarsi sono due elementi divisibili (essendo contatto tra due corpi, entrambi rubricabili tutti sotto la categoria della quantità), nel qualitativo si può realizzare il contatto tra l'indivisibile (l'anima, che, essendo spirituale, è incorporea e quindi non cade sotto la categoria della quantità) e il divisibile (il materiale corporeo)<sup>25</sup>; (c) mentre nel quantitativo il contatto avviene tra due estremi, nel qualitativo ciò che viene toccato viene coinvolto nella sua totalità<sup>26</sup>; (d) nel quantitativo gli elementi sono l'uno al di fuori dell'altro, quando al contrario nel qualitativo l'elemento agente compenetra il paziente<sup>27</sup>.

Ciò detto, all'Aquinate si presenta il compito di pensare l'unità di tale composto, che è un'unità tra disomogenei. Sempre nel capitolo in questione egli esclude che si tratti di un'unità nel senso di indivisibilità: dimensione corporea e dimensione spirituale, pur compenetrandosi, rimangono sempre due dimensioni diverse. Anche l'unità in quanto unico *continuum* è messa da parte: difatti, ciò che è continuo cade sotto la categoria della quantità e cade sotto la categoria della quantità solo la dimensione corporea. Resta quindi solo un ultimo modo per il quale corporeità e spiritualità realizzano un'unità: è il caso dell'unità "*ratione unum*"<sup>28</sup>, propria dei composti di forma sostanziale e materia<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> C. G., Lib. II, cap. LVI.

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>28</sup> L'espressione "*ratione unum*" è di difficile resa ed è introdotta da Tommaso per rendere ragione dell'unità tra disomogenei. Il padre Centi, traduttore dell'edizione UTET della *Summa contra Gentiles*, traduce "*ratione unum*" con "unità specifica". Consideriamo questa resa, oltretutto ingiustificata dal punto di vista del significato di "*ratio*", inadeguata all'intelligenza di ciò che Tommaso vuole dire: "unità specifica", infatti, rimanda all'"*idem in specie*" di cui l'Aquinate tratta nell'opuscolo *De principiis naturae* e che indica l'unità che si dà tra due individui della medesima specie (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. VI [testo latino dell'edizione Marietti]); qui, invece, si sta considerando un'unità numerica, oltretutto quella che si dà, ad esempio, tra Socrate e l'individuo indicato come Socrate (cfr. *ibidem*). Da parte nostra, rifacendoci all'etimo di "*reor*" (dalle radici protoitaliche \*rē-(je/o), che indica il pensare, e da \*rato, che si riferisce al pensato in quanto contato e misurato) e al significato di "rapporto, proporzione" che nei suoi derivati conserva sia di per sé (come si vede, ad esempio, in Oribasio di Pergamo e in Isidoro di Siviglia) sia in alcune espressioni (ad esempio tutti i composti con *pars*: "*pro rata parte*", "in proporzione"), proponiamo di intendere "*ratione unum*" come "unità che non può non avere una ragion d'essere", e dunque di tradurre l'espressione "*ratione*

#### 1.4. Excursus su materialità e materia

Dal momento che si è parlato di composti di forma sostanziale e materia, risulta opportuno soffermarsi brevemente a distinguere tra “materia” e “materialità”. L’attuale contesto culturale, segnato in profondità dalle rivoluzioni scientifiche, porta spontaneamente a porre un’equivalenza tra i due termini: la materia sarebbe difatti tutto ciò che realizza la materialità (ovverosia la fisicità), e la materialità l’insieme delle caratteristiche proprie di ogni ente fisico in quanto ente fisico. Trasferendo quest’eredità concettuale nel nostro discorso si sarebbe quindi tentati di affermare che, nel composto umano, la materia sia la materialità – in altri termini, che la materia sia il corpo. Tutto ciò appare fuorviante nel momento in cui si operi in direzione di una corretta semantizzazione dei due termini a partire dall’orizzonte concettuale aristotelico-tomista.

Ci soccorre in questo compito il capitolo 54 del Libro II della *Contra Gentes*, dove l’Aquinata distingue tra la composizione *substantia* ed *esse* e la composizione *materia* e *forma*. Sebbene ambedue le composizioni possano essere ricondotte in ultima istanza alla coppia *potentia* e *actus*, non hanno tuttavia la medesima estensione: la composizione *substantia* ed *esse*, dividendo l’*ens commune*, ha estensione trascendentale, mentre la composizione *materia* e *forma* riguarda soltanto una “regione” dell’essere, ovverosia l’*ens naturale* (il mondo fisico). In tale contesto, la composizione *materia* e *forma* è introdotta per rendere ragione del divenire proprio degli *entia naturalia*, che Tommaso descrive come sintesi di due movimenti: il primo è il *motus* che interessa ogni *ens*, in quanto *creatum*<sup>30</sup> – il *recipere et recipi* o il *perficere et perfici*<sup>31</sup> – ; il secondo è il movimento proprio dell’*ens naturale* in quanto *naturale*, che

---

*unum*” con “unità di relazione” o “unità di rapporto” (cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di T.S. CENTI O.P., UTET, Torino 1975; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, Lib. XI, I, 13 [testo latino dell’edizione di V. M. LINDSAY]; M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008, s.v. “*reor*”; F. ARNALDI-P. SMIRAGLIA, *Latinitatis italicae medii aevi lexicon*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, s.v. *ratio*).

<sup>29</sup> Cfr. C. G., Lib. II, cap. LVI. In un successivo capitolo Tommaso nota che, quanto più nobile è la forma – e quindi quanto più è in grado di sopravanzare la materia –, tanto più forte è l’unità che essa può dare; pertanto nel caso del composto umano ci troveremo di fronte a un composto «*magis unum*» rispetto ad esempio al composto del fuoco (cfr. C. G., Lib. II, cap. LXVIII).

<sup>30</sup> Quindi anche le sostanze incorporee (anima intellettuale e sostanze separate): «*Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi [scil. substantia et esse], sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis*» (C.G., Lib. II, cap. LIV).

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*.

ha per estremi il *generari et corrumpi*<sup>32</sup>. In quest'ultimo tipo di *motus* ciò che dà ragione del permanere è la forma, mentre ciò che spiega il mutare è la materia; la materia quindi, nell'orizzonte concettuale di Tommaso, non è la materialità, bensì è l'esposizione della realtà naturale al suo proprio divenire<sup>33</sup>.

Da ciò segue che la materia, in tale contesto, non è sovrapponibile alla materialità. Ciò non significa porre i due termini come assolutamente irrelati, quanto piuttosto affermarne un rapporto diverso da quello d'identità: difatti, la materia – da quanto abbiamo testé considerato – assieme alla forma attraversa tutta la realtà materiale (ovverosia l'*ens naturale*), presentandone un lato: quello dell'esposizione al divenire. Se ora torniamo al nostro contesto antropologico, possiamo affermare che la materia è presente nel composto umano non in quanto s'identifica con ciò che dell'umano è materiale (il corpo), bensì in quanto l'uomo – nella sua dimensione

---

<sup>32</sup> «*Quaecumque vero sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis*» (*ibidem*). Qui “*substantiarum materialium*” sta per “*substantiarum naturalium*” o “*substantiarum corporeorum*”, mentre “*substantiis immaterialibus*” sta per “*substantiis incorporeis*”. Come si vedrà nell'immediato prosiegua del discorso, possiamo parlare di “sostanze materiali” in riferimento alle sostanze del mondo fisico, mettendo in luce con l'articolo “materiale” un loro *proprium*: l'essere attraversate dalla materia, ovverosia l'essere sottoposte alla dinamica che ha per estremi il *generari et corrumpi*.

<sup>33</sup> Parlare di “movimento che ha per estremi la generazione e la corruzione” significa quindi trattare di un certo tipo di divenire e non del divenire in quanto tale. Il percorso osservato finora ci consente di “purificare” il concetto di divenire che il senso comune ci consegna – o tende a consegnarci. Il divenire, in quanto tale, «consiste in una ek-staticità, che è acquisto, e che è insieme anche perdita (un estendersi, che è insieme un ritrarsi); in cui, per il diveniente, guadagnare una perfezione è riceverla da altro, e perderla è lasciarla cadere in altro: altro che è dunque capace di determinare la realtà ek-statica in questione, la quale non si autopossiede» (P. PAGANI, *Eternità e libertà: appunti*, in: ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, p. 99); pertanto la divenienza è caratteristica propria di tutte le realtà create, dal momento che – in quanto create, ovverosia dipendenti da altro nel loro essere attuale – esse non si autopossiedono. Non autopossedendosi nel loro essere attuale, le realtà create sono in potenza rispetto al loro essere attuale, il quale è il loro atto; il divenire dunque consegue al fatto che *in creatis* vi sia quella che nel *De ente et essentia* Tommaso chiama *permixtio potentiae*, ovverosia una “commistione alla potenza”. Quest'ultima si realizza su diversi livelli, raggruppati in due gradi, in cui la semplicità sta in relazione inversamente proporzionale alla commistione con la potenza. Il primo grado, seguendo la ripartizione del *De ente*, è quello delle sostanze separate, ovverosia il mondo angelico, in cui la *permixtio potentiae* si esprime nella composizione di *essentia (forma)* ed *esse* (“composizione ontologica”); il secondo è invece quello delle sostanze composte di *materia e forma*, nelle quali la potenza segna *ad intra* la stessa essenza. In esse quindi si avrà una doppia composizione: *essentia (materia e forma)* ed *esse*. La maggiore o minore presenza della potenza nella realtà ek-statica non può non influire sulla qualità del suo autopossesso; ne segue che le sostanze che accolgono in sé sia la composizione ontologica che quella ilemorfica siano maggiormente interessate dal negativo del mutamento rispetto alle sostanze che accolgono in sé la sola composizione ontologica: difatti, secondo Tommaso, le prime, nel loro non esser più (*veteratio*), conoscono una dimensione di perdita (quel movimento “discendente” che ha come estremo inferiore la corruzione), che è invece estranea alle seconde (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia* [d'ora in poi *De ente*], capp. II e IV [testo latino dell'*Editio leonina*]; *S. Th.*, I, q. 10, aa. 4-5; P. PAGANI, *Eternità e libertà: appunti*, cit., pp. 99-100 e 107-108; ID., *Ontologia*, pro manuscripto, Lugano 1998, lezz. 6-9).



corporea – è *ens naturale*. Detto diversamente: la materia nell'uomo non è il corpo, ma l'aspetto diveniente del corpo. Il corpo, infatti, in quanto mantiene la propria identità è anch'esso forma<sup>34</sup>.

### 1.5. L'anima razionale come unica forma dell'uomo

A questa breve ricognizione introduttiva sulla visione tommasiana dell'uomo manca un ultimo passaggio, ovverosia il porre in evidenza che l'anima razionale non solo è forma sostanziale dell'uomo, ma anche – proprio in quanto forma sostanziale – è unica. Non si tratta di una precisazione accessoria né tantomeno di un pleonasma, quanto piuttosto di un punto nevralgico nell'economia del nostro discorso.

Come si è visto, nel contesto di *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, co., Tommaso aveva ritenuto necessario «*dicere quod intellectus<sup>35</sup>, qui est intellectualis operationis principium sit humani corporis forma*»<sup>36</sup>. Essendo l'anima razionale forma dell'uomo, è principio di tutte le umane operazioni:

*Manifestum est autem quod primum quod corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primum operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectum sive anima intellectiva, est forma corporis<sup>37</sup>.*

Già la seconda parte del luogo appena citato adombra il fatto che l'anima è l'unica forma dell'uomo. Nondimeno il Dottore Angelico ritiene opportuno dedicare un successivo articolo all'interno della medesima questione – nello specifico, il terzo – a mettere in luce in maniera diretta quest'importante aspetto. La ragione di questo

---

<sup>34</sup> Chiosa Paolo Pagani: «La “materia” [...] non coincide con qualcosa di autoconsistente (un corpo autonomo, contrapposto all'anima). Dire che l'uomo è composto di materia, significa piuttosto riconoscere che il nostro corpo è soggetto ad un ricambio materiale. Più precisamente: si può dire che il nostro corpo è materiale, perché fra alcuni mesi le molecole che lo compongono saranno “materialmente” diverse dalle attuali. Ma nella sua stabile configurazione, esso è già un'espressione della nostra anima. L'anima che in quel corpo si realizza, presiede ad esso, ma ad esso non si riduce; ad esempio, non in tutto è soggetta al ricambio (da cui pure è segnata): mantiene infatti una permanente identità» (P. PAGANI, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, cit., p. 23, nota 46).

<sup>35</sup> Qui *intellectus* è sineddoche per *anima rationalis*.

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, co.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

ulteriore impegno è in parte contingente, dal momento che al tempo di Tommaso la questione dell'unicità o meno della forma sostanziale costituiva materia di dibattito.

L'Aquinate parte proprio dal fatto che l'anima è forma sostanziale dell'uomo. Egli afferma infatti: «*si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse*»<sup>38</sup>. Le ragioni addotte sono tre: (a) se vi fossero più anime – ovverosia più forme – ne andrebbe dell'unità dell'uomo: difatti l'anima, dando l'essere al composto, al contempo conferisce ad esso l'unità. Questo vale non solo per l'uomo ma per ogni ente: «*ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una*»<sup>39</sup>. (b) Essendovi più forme ci troveremmo di fronte a diversi attributi, da esse desunti. Ora, attributi diversi desunti da forme diverse si relazionerebbero tra loro, nel contesto della predicazione, o accidentalmente – nel caso non vi fosse un ordine tra le forme –, o per sé nel “secondo modo” – nel caso in cui le forme fossero tra loro ordinate. Nell'*Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Tommaso, commentando Aristotele, avvisa che il secondo modo *dicendi per se* contempla la predicazione *in quale necessario*, ovverosia quando di un soggetto si predica l'accidente proprio<sup>40</sup>. Tornando a *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, co, se prendiamo in esame l'enunciato “l'uomo è animale”, non possiamo considerare *animale* predicato di uomo nel secondo *modus dicendi per se*: quando diamo la definizione di animale, difatti, non vi includiamo l'essere uomo. L'animalità non è un accidente proprio<sup>41</sup> dell'uomo, come l'esser-curva-o-retta lo è della linea<sup>42</sup>. Rimarrà quindi che “animale” si dica di “uomo” nel primo *modus dicendi per se*: infatti tale predicazione si ha quando del soggetto si predica, *sive in recto sive in obliquo*, qualcosa che appartiene alla sua essenza. Pertanto ci troviamo di fronte ad attributi desunti da un'unica forma<sup>43</sup>. (c) Per ultimo si osserva che nel momento in cui un'operazione è intensa, ne impedisce un'altra: ciò non avverrebbe se ambedue non fossero poste dal medesimo principio<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, co.

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

<sup>40</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* (d'ora in poi *In Post. An.*), Lib. I, l. 10, n. 4; testo latino dell'*Editio leonina*.

<sup>41</sup> Con “accidente proprio” (“*proprius accidens*”) Tommaso intende l'*idion* porfiriano nel suo quarto senso, ovverosia un accidente che appartiene *omni, soli et semper* a una determinata specie, e che, pertanto, è sempre convertibile con essa: «Se c'è il “cavallo” c'è anche la “capacità di nitrire”, e se c'è la “capacità di nitrire” c'è il “cavallo”» (PORFIRIO, *Isagoge*, 12, 20; trad. it. di G. GIRGENTI sul testo greco dell'edizione di A. BUSSE).

<sup>42</sup> Qui è la coppia retta/curva ad essere il proprio della linea.

<sup>43</sup> *In I Post. An.*, l. 10, n. 3.

<sup>44</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, co.

In virtù di una medesima anima, ribadisce Tommaso, l'uomo vive, sente e pensa: l'unica anima razionale contiene in sé tutte le *virtutes* proprie delle anime inferiori. Nel prosieguito del *Respondeo*, l'Aquinate riprende l'esempio geometrico aristotelico per spiegare come ciò avvenga:

*In II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per una et eandem<sup>45</sup>.*

L'anima razionale, pertanto, contiene le *virtutes* delle anime inferiori e, al contempo, le eccede. Possiamo interpretare questo rapporto contenenza-eccedenza in due modi: (a) come il semplice possedere più *virtutes* rispetto all'anima inferiore: l'anima razionale, ad esempio, ha in sé tutte le potenze delle anime sensitiva e vegetativa; nondimeno rispetto ad esse possiede in più le potenze intellettive – ovverosia intelletto e volontà. (b) Come il possedere più *virtutes* rispetto alle anime inferiori e come trasfigurazione delle potenze delle anime inferiori secondo la specificità dell'anima superiore. Il dettato tommasiano, opportunamente integrato con un passo del medesimo articolo, va in questa seconda direzione:

*Anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis<sup>46</sup>.*

Il discorso verrà ulteriormente approfondito nel capitolo secondo di questa prima Parte. Nel frattempo possiamo trattenere che, nell'anima razionale, tutto ciò che è comune alle anime inferiori sta alla specificità propria di essa come la causa materiale sta alla causa formale. Non abbiamo giustapposizione di potenze, bensì trasfigurazione delle potenze proprie delle anime inferiori nella luce della specificità dell'anima

---

<sup>45</sup> *Ibidem*. Il fatto che una forma superiore contenga in sé le potenze proprie delle forme ad essa inferiori vale per ogni forma sostanziale, non solo per quelle degli esseri viventi – ovverosia le anime vegetativa, sensitiva e razionale (cfr. *S. Th.*, q. 76, a. 4, co).

<sup>46</sup> *S. Th.*, q. 76, a. 3, ad 4.

superiore. Se il tratto peculiare dell'uomo rispetto ad animali e piante è costituito dal *logos* come apertura trascendentale, ne seguirà che tutte le *virtutes* comuni anche ad animali e piante avranno nell'uomo forma razionale – e quindi avranno il segno del trascendentale<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Scrive Giorgia Salatiello che «nell'essere umano non esiste una pura sensibilità, ma questa è sempre penetrata dalla spiritualità che è quella che, appunto, si attua nel corpo umano» (G. SALATIELLO, *La differenza sessuale e il concetto di persona*, in: EAD., *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione*, Aracne, Roma 2014, p. 126).

## Capitolo II. Gli sviluppi di S. Th., I, q. 77 e di De ente et essentia, II

*«Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferiori generis [...] Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum»*

(TOMMASO D'AQUINO, C. G., Lib. II, cap. LXVIII)

Abbiamo aperto questo secondo capitolo ponendo in esergo un luogo della *Summa contra Gentiles*, in cui Tommaso – riprendendo un'immagine di Dionigi lo Pseudo-Areopagita – chiama l'anima umana (e, per sineddoche, tutto l'uomo) «orizzonte e linea di confine tra ciò che è corporeo e ciò che è incorporeo». Lo statuto di orizzonte – o meglio: di intersezione – tra due mondi<sup>48</sup>, proprio dell'uomo, costituisce il punto di partenza e, al contempo, lo sfondo di ambedue gli approfondimenti di questo capitolo. L'intento è quello di mettere sempre più in luce quanto è comunicato da quest'immagine, ovverosia che nella concezione tommasiana dell'uomo non trova posto una corporeità bruta, senza relazione con la ragione, né una razionalità disincarnata: la corporeità è corporeità razionale e la razionalità è razionalità incarnata. Come vedremo nelle parti seguenti, senza quest'acquisizione fondamentale il discorso sulla legge naturale risulta impossibile – o, nel migliore dei casi, aporetico.

---

<sup>48</sup> «L'animale pensante, proprio come affermavano gli antichi, sta ai confini, all'«orizzonte» di due mondi: del mondo degli spiriti e del mondo dei corpi. Forse – dal momento che tale immagine potrebbe suggerire quella di un *no man's land*, il che sarebbe letteralmente falso e perfino contraddittorio – , è ancor meglio dire che l'animale pensante è, ad un tempo, dell'uno e dell'altro mondo: non tanto una specie in un genere, quanto piuttosto una specie appartenente contemporaneamente a due generi, come l'intersezione di due insiemi» (J. DE FINANCE S.J., *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, tr. it. a cura delle Monache Benedettine dell'Isola San Giulio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p. 23; tit. orig. *Citoyen de deux mondes: le place de l'homme dans la création*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1980).

## 2.1. S. Th., I, q. 77: le potenze dell'anima e il loro ordine

Tommaso dedica alla trattazione delle potenze dell'anima in generale la *quaestio* 77 della prima Parte della grande *Summa*. Nel secondo articolo, il Dottore d'Aquino ritrova nello statuto "incipite" dell'uomo la radice della molteplicità delle potenze dell'anima: anzitutto l'uomo occupa il posto più basso tra le creature capaci di beatitudine, e pertanto questa può essere da lui conseguita attraverso l'attività di molteplici facoltà e operazioni; inoltre, per il fatto stesso che egli è l'intersezione tra due mondi, deve possedere tanto le *virtutes* del mondo animale quanto quelle del mondo spirituale<sup>49</sup>.

Le potenze dell'anima, considerate *secundum naturae ordinem*, si articolano in intellettive, sensitive e nutritive<sup>50</sup>, ove l'ordine testimonia una dipendenza di ciò che viene dopo da ciò che viene prima. Tutte le potenze hanno il loro principio nell'anima, dalla cui essenza derivano, sia che esse operino attraverso organi corporei (sensitive e nutritive), sia che esse non operino attraverso organi corporei (intellettive)<sup>51</sup>: a ben vedere, si tratta di un corollario della dottrina dell'unicità della forma sostanziale.

In tale contesto – e precisamente nel settimo articolo – la dottrina dell'unicità della forma sostanziale conosce un approfondimento assai significativo. Abbiamo visto nel precedente capitolo che, secondo Tommaso, vi è nell'uomo un'unica forma sostanziale (l'anima intellettiva o razionale), per la quale sola l'uomo vive, sente e pensa. L'anima razionale, essendo superiore alla sensitiva e alla vegetativa, ne contiene le *virtutes*, ma in modo diverso da come queste sono nell'animale e nel vegetale: esse sono infatti trasfigurate dal *proprium* dell'umano. In altri termini: sono originariamente e costitutivamente razionali.

Proprio quest'ultimo aspetto viene approfondito dall'Aquinate nel luogo in questione:

*Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint*

---

<sup>49</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 2, co.

<sup>50</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 4, co.

<sup>51</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, co.; *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, ad 1; *S. Th.*, I, q. 77, a. 6, co.

*principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto*<sup>52</sup>.

Le potenze intellettive sono principio per le inferiori non solo *per modum finis* – ovverosia le potenze inferiori sono ordinate alle potenze intellettive – ma anche *per activi principii*: ciò significa che vita e sensi sono innervati e resi vitali dall'intelletto. Chiosa con la consueta attenzione Joseph De Finance:

Nella concezione tradizionale, l'unità delle "potenze" si fa soltanto a livello sostanziale; da qui non poche difficoltà per spiegare la loro unità funzionale e prima di tutto l'unità della coscienza. Ora, secondo san Tommaso, l'unità radicale si trova al livello stesso delle potenze, giacché il senso non soltanto è per l'intelletto, ma da esso deriva *come da un principio attivo*. L'intelligenza si dà da sé gli organi che le permetteranno di attingere dall'esterno le informazioni di cui abbisogna [...]. La coscienza sensibile, in noi, è l'operazione di uno spirito che è forma, ed in quanto è forma<sup>53</sup>.

Il *sensus*, ovverosia la sensibilità umana, è nell'uomo talmente razionale, che Tommaso giunge a definirla *quaedam deficiens participatio intellectus*: detto con le parole del padre De Finance, l'umana sensibilità «sarebbe tutto ciò che l'uomo, in quanto essere corporeo, può partecipare dello spirito che è in lui»<sup>54</sup>.

Questo luogo tommasiano – come molti – negletto per la *vulgata* di ciò che è dottrina dell'Aquinate, ci consente di rimarcare la fondamentale acquisizione dell'unità della forma sostanziale e di accoglierla in tutto il suo portato. L'uomo è coniugazione di spirituale e corporeo, dove lo spirituale è nondimeno *quodammodo* l'elemento fondativo<sup>55</sup>; ne segue che ridurre l'uomo ad un insieme di potenze tra loro giustapposte non risulta conforme al pensiero di Tommaso.

---

<sup>52</sup> *S. Th.*, I, q. 77, a. 7, co.

<sup>53</sup> J. DE FINANCE S.J., *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, cit., pp. 78-79.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Abbiamo difatti visto che le potenze sensitive derivano *quodammodo* dalle potenze intellettive. Scrive De Finance: «Il senso [...] non si spiega nell'uomo che in dipendenza del pensiero [...]. Nell'uomo lo spirito ha bisogno del senso, ma è lo spirito, in definitiva, che lo avvisa e lo perfeziona sottomettendolo» (*Ibi*, p. 80).

## 2.2. De ente et essentia, II: l'uomo animal rationale

Nel riflettere su corporeità e razionalità non può mancare uno sguardo sul capitolo secondo dell'opuscolo *De ente et essentia*, con il quale concludiamo, insieme, il secondo capitolo e questa prima Parte del nostro lavoro. Nel contesto del luogo cui abbiamo appena fatto riferimento, l'Aquinate, riflettendo sui predicabili, prende in esame la definizione stoica dell'uomo come “*animal rationale*” (“*zōon logikòn*”)<sup>56</sup>: nonostante la preoccupazione del Dottore d'Aquino sia in tal contesto eminentemente logica, ne seguono tuttavia conclusioni della massima rilevanza sul piano antropologico-filosofico.

La definizione “*animal rationale*” dice l'essenza della specie “uomo” e vede messi in relazione tra loro genere (“*animal*”) e differenza specifica (“*rationale*”). Prendendo l'abbrivio da questa esemplificazione, per l'Aquinate si tratta di vedere in che modo i categoremi “genere” e “differenza” si relazionino, all'interno della definizione, con la specie e tra di loro.

Circa la prima relazione, “genere” e “differenza” dicono, ciascuno, tutta la “specie” – nel nostro caso “*animal*” e “*rationale*” dicono tutto l'uomo –; pertanto questo è tutto animale e tutto razionale<sup>57</sup>. Nondimeno non dicono tutta la specie allo stesso modo, ma *diuersimode*<sup>58</sup>. Scrive Tommaso in proposito:

*Genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione proprie forme, unde genus sumitur ex materia – quamuis non sit materia –; ut patet quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones, que quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia uero e conuerso est sicut quedam denominatio a forma determinata sumpta, preter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam, non enim determinatur quid sit, utrum corpus uel aliquid aliud<sup>59</sup>.*

Pertanto, nell'esempio dell'uomo, l'animalità dice tutto l'uomo, ma lo dice *indeterminate*, come «“forma” (una struttura) aperta a ricevere duttilmente “ulteriori

---

<sup>56</sup> Erroneamente si attribuisce tale definizione ad Aristotele (cfr. P. PAGANI, *Uomo animale razionale: storia e critica di una definizione*, pro manuscripto, Venezia 2014, Parte I, sezione I, 2).

<sup>57</sup> Cfr. *De ente*, cap. II.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.



perfezioni”»<sup>60</sup>. In altre parole: l’animalità dice tutto l’uomo indeterminatamente, in quanto in essa indica «*rem quandam que habet talem perfectionem ut possit sentire et moueri per principium in ipso existens*»<sup>61</sup> e non vede inclusa in essa – in quanto tale, ovverosia come *animalitas ut animalitas* – la differenza; tuttavia rimane aperta a quest’ultima<sup>62</sup>. Allo stesso modo la razionalità dice tutto l’uomo, ma lo esprime in ciò che gli è specifico – nel suo “*quale*”, ovverosia nella sua determinatezza più propria che, di per sé, non include il genere<sup>63</sup>.

Siamo portati quindi a considerare la seconda relazione, quella tra “genere” e “differenza” all’interno della specie. Tommaso mette in relazione “genere”, “differenza” e “specie”, rispettivamente con “materia”, “forma” e “composto”<sup>64</sup>; laddove tale accostamento si ha da considerare in un’ottica analogica: espandendo analogicamente l’ilemorfismo, si può difatti chiamare “materia” ciò che di una certa realtà è l’aspetto “indeterminato e determinabile”, mentre si può chiamare “forma” l’aspetto della “determinazione determinante”<sup>65</sup>. Trova qui piena luce quanto abbiamo visto poc’anzi e anche quanto abbiamo trattato nel contesto del capitolo precedente: l’animalità dell’uomo è informata dalla razionalità e quindi da quest’ultima è al contempo ri-significata. Nel momento in cui ci riferiamo al genere animale, di cui anche l’uomo partecipa<sup>66</sup>, dobbiamo tener presente che esso nell’uomo è come l’elemento materiale, il quale riceve la propria forma dalla ragione; allo stesso modo, nel momento in cui ci riferiamo alla differenza razionale, è necessario aver presente che questa nell’uomo funge da elemento formale, ovverosia che si tratta di una razionalità che informa una corporeità animale.

---

<sup>60</sup> P. PAGANI, *Uomo animale razionale*, cit., Parte I, sezione II, 2.

<sup>61</sup> *De ente*, cap. II.

<sup>62</sup> Non a caso gli scolastici hanno chiamato la predicazione del genere “predicazione *in quid indeterminate*”.

<sup>63</sup> Gli scolastici hanno difatti chiamato la predicazione della differenza “predicazione *in quale quid*”.

<sup>64</sup> Cfr. *De ente*, cap. II.

<sup>65</sup> Cfr. G. BARZAGHI O.P., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell’ilemorfismo secondo s. Tommaso d’Aquino*, in: ID., *L’essere, la ragione, la persuasione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 92-137.

<sup>66</sup> L’unità del genere animale è data, secondo Tommaso, dalla sua stessa indeterminatezza (e, aggiungiamo noi, da un’indeterminatezza che è al contempo apertura *ad ulterius*), la quale lascia spazio a differenti realizzazioni specifiche: «*Unitas generis ex ipsa indeterminatione uel indifferentia procedit. Non autem ita quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diuersis speciebus, cui superueniat res alia que sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam que est una numero; sed quia genus significat aliquam formam – non tamen determinate hanc uel illam – , quam determinate differentia exprimit, que non est alia quam illa que indeterminate significabatur per genus*» (*De ente*, cap. II).

In conclusione, mette conto soffermarsi sulla diversità del rapporto tra “animalità” e “razionalità” da un lato, e tra “anima” (o “elemento spirituale”) e corpo (o “elemento corporeo”) dall’altro. Nel primo caso – che è quello che abbiamo testé trattato – siamo di fronte a due “dimensioni” di un’unica realtà, che la dicono *secundum se totam*<sup>67</sup>; nel secondo, invece, consideriamo due elementi che, entrando in composizione<sup>68</sup> tra loro, danno luogo ad una realtà nuova, irriducibile nella sua totalità ai suoi due costituenti. Ce lo conferma Tommaso sempre nel capitolo in questione:

*Vnde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali sicut dicimus eum esse ex anima et corpore: ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta que neutra illarum est, homo enim neque est anima neque corpus*<sup>69</sup>.

Nel prosieguito, Tommaso avvisa che si può pensare all’uomo come composto *aliquo modo* di “animale” e “razionale”, solo se si abbandona il piano delle cose (*res*) per spostarsi sul piano dei concetti (*intellectus*); possiamo pertanto dire che il concetto di uomo è un «*intellectus tertius ex duobus intellectibus*»<sup>70</sup>, i quali sono, nella fattispecie, il concetto di “animale” e il concetto della differenza “razionale”. L’Aquinata osserva che il concetto del genere (nel nostro caso il concetto di “animale”) non comprende la differenza specifica, e che il concetto della differenza specifica (nel nostro caso il concetto di “essere razionale”) esprime la determinazione specifica della realtà in questione (nel nostro caso, l’uomo). Dalla relazione tra questi categoremi si forma una realtà – sempre concettuale – nuova, la quale si rivela irriducibile all’uno o all’altro di questi ultimi<sup>71</sup>: «*Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit predicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit predicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia*»<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Scrive Paolo Pagani: «“Animale” è l’intero uomo in quanto la sua anima è forma di un corpo, e quindi presiede anche ad una fisiologia; “razionale” è lo stesso uomo in quanto la sua fisiologia è presieduta da un’anima razionale, aperta come tale all’orizzonte dell’essere» (P. PAGANI, *Appunti sulla specificità dell’essere umano*, cit., p. 23).

<sup>68</sup> Rimandiamo al capitolo precedente per il senso autentico di questa “composizione” o “unione”.

<sup>69</sup> *De ente*, cap. II. Se “anima” e “corpo” dicessero l’uomo *secundum se totum* ne andrebbe, inoltre, della sussistenza dell’anima (Per la dimostrazione della sussistenza della forma sostanziale dell’uomo, cfr. S. Th., I, q. 75).

<sup>70</sup> *De ente*, cap. II.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

## PARTE SECONDA

### DESIDERIO E BISOGNI

«Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem. Et ista sunt ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda, quia semper actus naturalis praesupponitur aliis actionibus»

(TOMMASO D'AQUINO, *Qq. Dd. De Malo*, q. 16, a. 4, ad 5)

Nella parte precedente abbiamo cercato di presentare, nei suoi tratti fondamentali, la visione tommasiana dell'uomo. Dopo aver risposto all'esigenza eidetica, ovverosia alla domanda su chi sia l'uomo, è ora possibile orientare la nostra indagine sull'umano agire.

L'agire propriamente umano, secondo Tommaso, è tale in quanto procede dalla volontà<sup>1</sup>; nondimeno, nel procedere da questa, esso prende l'abbrivio da un plesso originario, che l'Aquinate chiama *aliquid naturaliter volitum*<sup>2</sup>. Questo plesso originario dell'agire si articola su due dimensioni, conformemente alla struttura dell'uomo: una dimensione “trascendentale” e una dimensione “categoriale”. La prima corrisponde al *bonum in communi*, oggetto formale della volontà, e – in seconda battuta – all'*ipse ultimus finis* (o *beatitudo*)<sup>3</sup>; mentre la seconda corrisponde agli *obiecta* rispettivamente

---

<sup>1</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, co.

<sup>2</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co.; ID., *Quaestiones disputatae de veritate* (d'ora in poi *Qq. Dd. De ver.*), q. 22, a. 5, co.

<sup>3</sup> La *beatitudo*, infatti, non è altro che la piena attuazione della virtualità dell'orizzonte del bene (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, aa. 1 e 8, co.; A. ROSMINI, *Principi della scienza morale* [1831], a cura di U. MURATORE, vol. 23 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Città Nuova, Roma 1990, cap. IV, art. VIII).

dell'intelletto<sup>4</sup> e delle potenze appetitive inferiori. Quanto abbiamo appena riassunto ci è confermato dal dettato tommasiano:

*Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia in intelligibilibus, et universaliter omnia quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona<sup>5</sup>.*

Questo luogo tommasiano, oltre a confermare la nostra precedente ricostruzione, ci consente due chiose: la prima in merito al rapporto tra l'*obiectum voluntatis* e gli *obiecta* delle altre potenze, la seconda invece sul *naturaliter volitum*.

Circa la prima, Tommaso afferma che vi è un rapporto di inerenza degli *obiecta* delle altre potenze nell'*obiectum* della volontà: i primi rientrano nel secondo come oggetti particolari. La ragione di ciò è da ritrovare nella stessa struttura dell'uomo, il quale è attraversato nella sua totalità – pertanto anche in ciò che l'accomuna agli animali, ai vegetali e ad ogni sostanza – dal trascendentale: quest'ultimo, come vedremo nel primo capitolo, costituendosi come orizzonte intrascendibile, non può lasciare nulla fuori di sé – in altri termini: non v'è spazio per alcuna giustapposizione – ; ne segue che la volontà, muovendosi in tale orizzonte, non può non volere gli *obiecta* delle altre potenze se non all'interno di esso.

Il richiamo all'*eidos* dell'uomo ci permette di passare alla seconda chiosa, riguardo al *naturaliter volitum*. Ciò che è “voluto naturalmente” porta nel suo stesso concetto un certo tipo di necessità, la quale sembrerebbe ripugnare alla volontà; nondimeno solo una specie di necessità si oppone alla volontà, ovvero la *necessitas*

---

<sup>4</sup> Di per sé l'oggetto proprio dell'intelletto non ha natura categoriale, bensì trascendentale. In un altro contesto, Tommaso specifica che *l'ens* come *verum* rientra come *bonum particulare* all'interno dell'orizzonte del *bonum*, in quanto perfezione dell'intelletto: «*Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare*» (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3).

<sup>5</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co; cfr. anche *Qq. Dd. De Ver.*, q. 22, a. 5, co; ID., *Sententia libri Ethicorum* (d'ora in poi *In Eth*), Lib. V, lect. 12, n. 4.

*coactionis*<sup>6</sup>, che dà luogo alla violenza. L'agire per necessità naturale, invece, sta ad indicare un agire che segue inevitabilmente da un certo ente, per il fatto stesso che esso è quel certo ente; pertanto volere qualcosa per necessità naturale dice fedeltà al proprio modo di essere, piuttosto che impedimento o menomazione: infatti Tommaso afferma che è "naturale" ciò «*quod convenit ei [scil. rei] secundum suam substantiam*»<sup>7</sup>. Nel caso dell'uomo, è ancora una volta la sua struttura a giustificare il fatto che la sua volontà voglia necessariamente – nel senso della necessità in quanto *naturalis inclinatio* – alcune cose.

Dedicheremo questa seconda parte all'indagine sull'originario dell'agire, prendendone in esame partitamente le due dimensioni. Seguendo la terminologia contemporanea, chiameremo "desiderio"<sup>8</sup> la dimensione trascendentale e "bisogni"<sup>9</sup> quella categoriale.

---

<sup>6</sup> «*Ex agente autem hoc aliqui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei*» (S. Th., I, q. 82, a. 1, co).

<sup>7</sup> S. Th., I-II, q. 10, a. 1, co.

<sup>8</sup> Cfr. C. VIGNA, *Etica del desiderio umano*, in: ID. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 120-124.

<sup>9</sup> Con "bisogni" intendiamo i "bisogni oggettivi" dell'uomo, ovverosia quelle che nella terminologia della Scuola erano chiamate "*inclinationes naturales*": le sue proprie dinamiche di tensione al fine, derivanti dalla sua forma (cfr. P. PAGANI, *Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2011, Parte V, lez. 2.; A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011, p. 284. Su desiderio e bisogni si vedano le pagine di F. TUROLDO, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 99-107).

## Capitolo I. Il desiderio

*«Quod autem homo perfecti boni sit  
capax, ex hoc apparet, quia et eius  
intellectus apprehendere potest universale  
et perfectum bonum et eius voluntas  
appetere illud»*

(TOMMASO D'AQUINO, *S.  
Th.*, I-II, q. 5, a. 1, co.)

### 1.1. L'apertura trascendentale della volontà

Ci siamo serviti più volte del termine “trascendentale” – sia come aggettivo, sia come sostantivo – nel riferirci al pensiero umano, ove con “pensiero” intendiamo l'intero dispiegarsi dell'umana razionalità, sia nella sua dimensione ricettiva (intelletto) che in quella attiva (volontà)<sup>10</sup>. Inoltre, abbiamo poc'anzi accennato al fatto che il trascendentale si costituisce come orizzonte infinito. Nel presente contesto ci occuperemo anzitutto di chiarire il significato che noi attribuiamo alla trascendentalità, per poi vedere se esso possa costituirsi come valida chiave interpretativa dell'oggetto proprio della volontà. Questo secondo passaggio si svilupperà in due momenti: il primo si costituirà come indagine sulle figure della trascendentalità nel dettato tommasiano; il secondo, invece, metterà in luce alcuni aspetti problematici e ambigui che il dettato del Dottore d'Aquino presenta, per poi cercare di superarli attraverso l'apporto critico della riflessione filosofica moderna.

---

<sup>10</sup> Con “dimensione attiva” e “dimensione ricettiva” intendiamo qualificare l'attività delle due potenze dell'unico principio intellettuale da un punto di vista fenomenologico: se consideriamo difatti l'intelletto, vediamo che in esso domina l'aspetto ricettivo; se, invece, consideriamo la volontà, notiamo che a prevalere è l'aspetto attivo. Dominare e prevalere, nondimeno, dicono che stiamo considerando un tratto preponderante, non un tratto che qualifica le potenze nella loro totalità. Va infatti ricordato che per Tommaso l'intelletto non è puramente passivo (non va dimenticata la presenza dell'intelletto agente; cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, co) come, d'altronde, la volontà non è puramente attiva (essa dispiega la sua azione in forza della ricezione originaria del *bonum ut tale*; cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co).

## § 1. Il trascendentale tra antichi e moderni

Il senso del trascendentale è l'identità comune a tutte le differenze<sup>11</sup>. Nonostante la sua tematizzazione appartenga alla riflessione medievale e poi moderna, questo senso implicitamente opera già dagli albori della storia della filosofia: anzi, è possibile affermare che la filosofia nasca – e tuttora si debba costituire – come indagine sul trascendentale<sup>12</sup>.

Posto questo senso originario, possiamo affermare che esso nella storia della filosofia si sia realizzato in due fondamentali declinazioni: una che, seguendo Carmelo Vigna, chiameremo “ontologica”, propria della riflessione antica e medievale; l'altra che invece chiameremo “metodologica”, propria della riflessione moderna, soprattutto kantiana<sup>13</sup>. Detto in altri termini, sempre in un'ottica di schematizzazione: la riflessione antica e medievale sulla trascendentalità è riflessione sulla trascendentalità dell'essere, mentre quella moderna è riflessione sulla trascendentalità del pensiero.

Il trascendentale “ontologico” si costituisce come proprietà – e quindi predicato – comune ad ogni ente: si tratta pertanto di ognuno di quei «caratteri che, coestensivi con l'essere, ne approfondiscono il senso»<sup>14</sup>. La riflessione della Scuola ne individua sei: *ens, aliquid, res, unum, verum, bonum*<sup>15</sup>. Dalla coestensione all'essere segue che nessun ente possa dirsi non partecipe di tali caratteri; essi sono, pertanto, intrascendibili.

Con trascendentale “metodologico” intendiamo, invece, indicare il trascendentale, così come è stato tematizzato dalla riflessione moderna, in particolare da Kant. Il filosofo di Königsberg, per un certo verso conserva il significato medievale della trascendentalità, per un altro lo stravolge. La conservazione avviene come

---

<sup>11</sup> Cfr. P. BETTINESCHI, *Sul trascendentale (Appunti per il seminario FILPRA del 19 novembre 2014)*, pro manuscripto, Venezia 2014.

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1001a-1001b 25; testo greco dell'edizione di W.D. ROSS. Si veda anche E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010<sup>1</sup>, pp. 108-109.

<sup>13</sup> Cfr. C. VIGNA, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 5-55.

<sup>14</sup> P. PAGANI, *Ontologia*, Parte seconda, lez. 14.

<sup>15</sup> Cfr. *Qq. Dd. De Ver.*, q. I, a. 1, co.; PSEUDO TOMMASO D'AQUINO (THOMAS DE SUTTON?), *De natura generis* (d'ora in poi *De nat. gen.*), cap. II (testo latino dell'edizione Marietti). Osserviamo inoltre che quelli che noi chiamiamo, secondo un lessico più tardo, “trascendentali”, sono chiamati da Tommaso “*transcendentia [nomina]*” (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qq. Dd. De Ver.*, q. XXI, a. 3, co; *De nat. gen.*, cap. II). Ai sei trascendentali summenzionati viene talvolta aggiunto il *pulchrum* (cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, co). Per una ricognizione sullo sviluppo della dottrina dei trascendentali si veda J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy As Transcendental Thought. From Philip the Cancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.

mantenimento di un carattere presente in una dimensione oggettiva, sebbene diversa da quella intesa dagli scolastici: i trascendentali scolastici vengono difatti ridotti da Kant a categorie, le quali strutturano in un certo modo l'esperienza come tale; ne segue che essi si ritrovino in ogni possibile oggetto d'esperienza. Lo stravolgimento è dato dal fatto che non si tratta più di caratteri propri dell'essere, bensì conseguenti dalle strutture dell'Io che rendono possibile e informano l'esperienza. Il vero trascendentale in Kant viene quindi ad essere l'*Ich denke*, come puro pensiero in cui trovano origine e unità le diverse forme a-priori. Esso si presenta come struttura intrascendibile – «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>16</sup> – e costitutiva dell'umano pensare – si realizza in ogni soggetto umano in quanto soggetto umano.

Nondimeno la riflessione filosofica ha provveduto presto a riunificare queste due declinazioni del trascendentale: in ciò risulta fondamentale il dettato hegeliano a principio della *Logica*:

Il *puro essere* forma il cominciamento, perché esso è così pensiero puro, come è, insieme l'elemento immediato semplice e indeterminato; e il primo cominciamento non può essere niente di mediato e di più particolarmente determinato<sup>17</sup>.

Con questa operazione il filosofo di Stoccarda si mostra fedele all'indicazione del frammento 3 di Parmenide, secondo cui «infatti lo stesso è pensare ed essere»<sup>18</sup>.

Proprio a questa accezione di “trascendentale” ci si vuole rifare nel presente contesto, ma con un ulteriore passaggio. Difatti, come scrive Paolo Bettineschi:

se la logica dialettica che guida l'idealismo assicura che la soggettività umana, trascendentalmente scrutata, è la vera produttrice di ogni oggettualità e di ogni entità, la logica della presenza cui invece qui ci si rifà conclude che la soggettività umana, nella sua autentica trascendentalità, è l'apparire o la manifestazione inalterante e potenzialmente illimitata di tutto quanto si giudica essente<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781, 1787<sup>2</sup>), trad. it. di C. ESPOSITO, *Dottrina trascendentale degli elementi*, Parte II, cap. II, § 16.

<sup>17</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. di B. CROCE, Parte Prima. *Scienza della logica*, Sez. I. *La dottrina dell'essere*, A. *Qualità*, § 86; cfr. anche ID., *Scienza della logica* (1832), trad. it. di A. MONI e C. CESA, Libro I. *La dottrina dell'essere*, *Con che si deve incominciare la scienza?*.

<sup>18</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 3; testo greco dell'edizione di G. REALE e L. RUGGIU.

<sup>19</sup> P. BETTINESCHI, *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e di antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012, p. 8; cfr. anche *ibi*, pp. 13-14; ID., *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 105-137; C. VIGNA, *Il corpo della mente*, cit., pp.



In sintesi: quando parliamo di “trascendentale” intendiamo riferirci all’apertura sull’essere come tale che qualifica ogni uomo. Dal momento che essa si estende sull’essere come tale, non potrà che essere infinita: nulla difatti limita l’orizzonte dell’essere. “Apertura”, inoltre, rimanda a una logica della presenza (o manifestazione): il pensiero manifesta l’essere, non lo produce; pertanto il trascendentale viene a costituirsi come apertura “intenzionale”<sup>20</sup>.

All’interno di questa apertura si muovono l’intelletto e la volontà umani: è sempre l’essere come tale a costituire il termine dell’intellezione e dell’appetizione; e proprio in relazione a questi due movimenti esso viene a qualificarsi, rispettivamente, come *verum* e come *bonum*.

## § 2. Figure della trascendentalità nel dettato tommasiano

Chiarito il senso in cui intendiamo il trascendentale, mette conto volgerci ai testi di Tommaso. Il nostro intento non è quello di imporre al dettato tommasiano una prospettiva ad esso estranea, bensì è quello di considerare i luoghi in cui il Dottore d’Aquino adombra una teoria della trascendentalità riguardo all’oggetto del volere umano: in tale prospettiva abbiamo intitolato questo paragrafo “figure della trascendentalità nel dettato tommasiano”. Non ritroviamo, infatti, in Tommaso una teoria compiuta della trascendentalità: per quest’ultima, come si è visto, è necessario l’apporto della riflessione moderna e contemporanea; nondimeno, evidenziandone le

---

46-47; ID., *Il frammento e l’intero. Indagini sul senso dell’essere e sulla stabilità del sapere*, cit., pp. 11-15.

<sup>20</sup> «Il termine “intenzionalità” (*in-tentionalitas*) indica letteralmente il “tendere-in”, l’essere tesi, non tanto “verso” le cose (nel qual caso si sarebbe usata la preposizione *ad*: *ad-tendere*), quanto “nelle” cose stesse. Intenzionalità è, in fondo, una capacità di stare presso le cose, o meglio di stare nelle cose. Il termine, nell’uso che se ne fa nella teoria della conoscenza, indica una disposizione, un modo d’essere, una conformazione, che è propria dell’io. Esso dice dunque, sinteticamente, quell’“essere in qualche modo tutte le cose”, che Aristotele riconosce all’anima umana: per cui, quando conosce, e per quel che conosce, essa è nel disvelamento della cosa conosciuta. La formula di Aristotele dice *panta* (“tutte le cose”), intendendo certo escludere preventive e indebite selezioni. Dunque, se l’intenzionalità, in senso radicale, è una dimensione di me, e, in particolare, è la relazione dell’io – del mio io – con la manifestazione dell’essere in quanto tale, allora tutto ciò che accade a me – compreso il vissuto più intimo, e compreso io stesso come flusso di vissuti – è anche una manifestazione intenzionale: è anche una rivelazione per me di qualche aspetto dell’essere. Insomma: tutto per me è intenzionale. E, all’interno di questo tutto, si potranno fare, in seconda battuta, le distinzioni più accurate» (P. PAGANI, *Il pensiero di Tommaso d’Aquino nella Divina Commedia di Dante*, pro manuscripto, Venezia 2014, lez. IV; per un approfondimento si veda ID., *Phainesthai. Note su essere e pensiero*, in: «Hermeneutica» 2014 (nuova serie), pp. 82-84).

“figure”, possiamo anzitutto verificarne la non completa estraneità e, in seguito, prendere da esse l’abbrivio per uno sviluppo che ci sembra portare nella direzione di un imprescindibile guadagno teoretico.

a) *Universale bonum*

La prima figura del trascendentale che prendiamo in considerazione è l’*universale bonum*. Il luogo tommasiano che può farci da riferimento è *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1, laddove l’Aquinata, nel trattare della possibilità umana di conseguire la beatitudine, afferma:

*Respondeo dicendum quod beatitudinem nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci<sup>21</sup>.*

Il *bonum universale*, qui menzionato, non può che essere l’orizzonte stesso del bene: intendere diversamente l’aggettivo *universale* – ovverosia come un semplice concetto e quindi come prodotto dell’astrazione – significherebbe mettersi nelle condizioni di non poter più intendere questo passo: difatti, il testo afferma che (a) la beatitudine è il conseguimento del bene in tutta la sua pienezza, che nulla lascia fuori di sé (a ciò rimanda la *perfectio*); (b) tale conseguimento è possibile a chi del *bonum perfectum* sia *capax*; (c) l’uomo è capace del *bonum perfectum*, e ce lo rivela l’apertura dell’intelletto e della volontà all’*universale bonum*. Ora, quest’ultimo è la condizione di possibilità del conseguimento del *perfectum bonum*: ciò significa che l’*universale bonum* è in una certa equazione con il *perfectum bonum*; la cifra costitutiva di questa equazione dovrà necessariamente essere l’infinità: solo un’apertura infinita potrà predisporre l’uomo a godere dell’infinito. Il *bonum perfectum*, infatti, in quanto *perfectum* – ovverosia realizzato nella sua compiutezza – non mancherà di nulla e non avrà nulla quindi che lo limiti.

Possiamo andare oltre considerando, del medesimo articolo, l’*ad primum*: «*Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum: quia*

---

<sup>21</sup> *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1, co.

*sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva*»<sup>22</sup>. Il *cognoscere universale* qui citato viene presentato come lo scarto che distingue l'uomo (*rationalis natura*) rispetto alla semplice animalità bruta (*natura sensitiva*). Come abbiamo visto, questo scarto è costituito dall'apertura all'essere come tale; ne segue che “*universale*” qui faccia riferimento a quest'apertura.

Senza tema di forzare il dettato tommasiano possiamo quindi istituire la convertibilità tra l'*universale bonum* e il trascendentale<sup>23</sup>.

#### b) *Bonum commune/bonum in communi*

Proseguiamo la nostra indagine prendendo in esame le figure del *bonum commune* e del *bonum in communi*. Scrive Tommaso nella grande *Summa*:

*Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur*<sup>24</sup>.

La domanda cui questo articolo intende rispondere è se la volontà sia naturalmente mossa verso qualcosa. Tra le obiezioni all'ammettere un oggetto naturale della volontà, la terza affermava: «*Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult*»<sup>25</sup>; ciò che in tal contesto fa problema è che la *determinatio ad unum* – propria di ogni natura – si ponga in conflitto con la possibilità di volgersi a diversi oggetti che caratterizza la volontà. Nella risposta all'obiezione, osserviamo che l'Aquinate evita la contraddizione affermando che quell'*unum* cui le facoltà intellettive – quindi anche la volontà – naturalmente guardano, ha uno statuto peculiare: non si tratta di nulla di particolare, bensì di un “aspetto comune”, sotto cui “sono contenuti” i beni particolari. Detto altrimenti: la volontà vuole

---

<sup>22</sup> *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>23</sup> Questa lettura è riscattabile elencticamente, qualora “*universale*” venga inteso dagli interpreti più preoccupati dall'aderenza alla lettera del dettato tommasiano come mero concetto dell'essere e del bene, e quindi come un astratto. L'universale come concetto si realizza come relazione di un significato con l'infinità delle sue possibili istanziazioni; tuttavia questa relazione con un'infinità si può realizzare solo laddove vi sia una previa apertura sull'infinito. Pertanto, negando il trascendentale in favore dell'universale come concetto, ci si ritrova a doverlo comunque ammettere.

<sup>24</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 3; cfr. *C. G.*, Lib. II, cap. XLVIII.

<sup>25</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, 3.

naturalmente il bene trascendentale, ovverosia quella idealità del bene che si realizza in ogni bene particolare – questo è il senso del “*continentur*” –, senza esserne esaurita; ne segue che la volontà non sia necessitata a volere alcuno di essi<sup>26</sup>.

Il medesimo concetto è espresso da Tommaso con l’espressione “*bonum in communi*”, come ci è consentito di notare dal passo di *S. Th.*, I-II, q. 10, co. sopra citato<sup>27</sup>, e come ci conferma anche il seguente luogo:

*Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona: semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei*<sup>28</sup>.

La volontà ha la capacità di muovere le altre potenze in forza del suo oggetto: difatti, come il passo ci ha appena mostrato, il *bonum in communi* ricomprende in sé gli oggetti delle altre potenze e al contempo li eccede. Questi ultimi possono infatti essere voluti dalla volontà – realizzano, seppur in maniera particolare, il suo oggetto –, ma al contempo possono da essa esser governati e ordinati – oggetto della volontà rimane pur sempre il *bonum in communi*, che rispetto a questi conserva la propria eccedenza.

### c) *Ratio appetibilitatis absolute*

Se consideriamo quanto Tommaso scrive in un luogo delle *Quaestiones disputatae de veritate*, la nostra ricerca può conoscere un ulteriore sviluppo. Afferma il Dottore Angelico:

*Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in ipsam rationem appetibilitatis absolute, sicut voluntas ipsam bonitatem primo et principaliter vel utilitatem aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario in quantum est praedictae rationis particeps: et hoc ideo quia natura rationalis*

---

<sup>26</sup> Del trascendentale come fondamento del libero arbitrio tratteremo più avanti.

<sup>27</sup> Si veda l’introduzione a questa seconda Parte.

<sup>28</sup> *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, co.

*est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis. Et ideo inclinatio eius est in aliquid commune quod in pluribus inveniatur; et sic per apprehensione illius communis tendit in rem appetibilem in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit. [...] Obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute<sup>29</sup>.*

Se altrove abbiamo parlato di “figure del trascendentale”, considerando questo luogo potremmo spingerci ad affermare che in tal contesto l’Aquinata giunga addirittura a tematizzarlo. Il concetto chiave è quello di *ratio appetibilitatis absolute*, che Tommaso indica come l’oggetto proprio della volontà, in merito al quale possiamo fare le seguenti osservazioni:

- I. Esso si costituisce come orizzonte infinito, come ci è testimoniato dall’avverbio *ab-solute* (ab-solutezza come assenza di limitazione alcuna) e dalla precisazione di poco sottostante, la quale avvisa che non si sta parlando di questa o quella realizzazione della bontà, bensì dell’*ipsa bonitas*.
- II. Di quest’orizzonte infinito partecipano le realtà finite; ne segue che queste non lo attuano nella sua completezza, né singolarmente, né considerate nella loro totalità.
- III. La volontà, anche quando si volge ai beni finiti, rimane sempre appetito dell’*ipsa bonitas*: vuole i beni finiti in quanto ritrova in essi la ragione della loro bontà – che è poi il suo oggetto proprio –; e nel volerli, propriamente, ricerca il bene in sé. È questo, a nostro avviso, il senso della *principalitas* dell’appetizione della *ratio boni*, rispetto all’*hoc vel illud bonum*.

Ci è consentito, quindi, affermare che la *ratio appetibilitatis absolute* coincide con il bene nella sua trascendentalità.

Possiamo accostare il luogo appena considerato con il dettato del primo articolo della prima questione:

---

<sup>29</sup> *Qq. Dd. De Ver.*, q. 25, a. 1, co.

*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, [...] unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens [...]; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit. [...] Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unum ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. [...] Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima [...]; in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum<sup>30</sup>.*

Anche in tale contesto è messo a tema l'orizzonte su cui l'intelletto umano è aperto: non l'ente – come un lettore frettoloso sarebbe portato a tradurre – ma l'essere trascendentale<sup>31</sup>, che accomuna e al contempo supera ogni sua concezione, risolvendola in sé. Nondimeno, come il testo nel prosieguo fa capire, non si deve intendere l'*intellectus* come la sola *vis cognitiva*: la razionalità umana, infatti, si dispiega anche come *vis appetitiva*; unico e della medesima estensione – ovverosia trascendentale –, pertanto, sarà l'orizzonte su cui si muovono intelletto e volontà, sebbene i modi di affacciarvisi rimangano diversi – non a caso distinguiamo fra il trascendentale *verum* e il trascendentale *bonum*<sup>32</sup>.

#### d) *Notitia finis*

Un altro passo che può meritare la nostra attenzione è quello di *S. Th.*, I-II, q. 6, a.1, dove Tommaso tratta del volontario negli atti umani. Nel *corpus articuli*, l'Aquinate inizia distinguendo tra atti il cui principio è intrinseco a chi agisce e atti il cui principio, invece, è estrinseco; trattando dei primi, egli nota che l'azione può

<sup>30</sup> *Qq. Dd. De Ver.*, q. 1, a. 1, co.

<sup>31</sup> Nella stessa direzione va il passo di *C. G.*, Lib. II, cap. XCVIII: «*Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*». In questo capitolo Tommaso sta parlando della conoscenza propria degli angeli, tuttavia egli ne tratta prendendo in considerazione le sostanze intellettuali in generale, all'estremo inferiore delle quali si situa la nostra anima (*intellectus noster*). Proprio di ogni intelletto è quindi l'esser notizia *totius entis*, ovverosia di tutto l'essere.

<sup>32</sup> Sulla trascendentalità del bene in Tommaso si veda la breve ma profonda analisi di F. BOTTURI, *Tommaso: bene, fine, tendenza. Profilo dell'agatologia di Tommaso d'Aquino*, in: C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 189-210 (si considerino soprattutto le pp. 189-202); cfr. anche P. PAGANI, *Ontologia*, cit., Parte seconda, lez. 15.

realizzarsi in due gradi di perfezione, a seconda che l'agente si muova verso il fine in maniera inconsapevole o consapevole: l'agire perfetto<sup>33</sup> sarà quindi il movimento consapevole in direzione del fine, dal momento che in quel caso il rapporto al fine è saputo, oltrech  attuato. Prosegue Tommaso:

*Ad hoc autem [scil. in finem moveri] quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo imprimatur principium sui motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur<sup>34</sup>.*

Lo scarto tra chi semplicemente agisce per un principio intrinseco e chi agisce in vista del fine   la conoscenza o meno di quest'ultimo. Abbiamo visto che Tommaso la chiama *cognitio finis aliqualis* o – il che   lo stesso – *notitia finis*. Stando ai termini usati dall'Aquinate e al senso complessivo del suo discorso, proviamo a delineare i caratteri di quest'ultima:

- I. Si tratta di una conoscenza del fine che   una *aliqualis cognitio* (ovverosia una "certa" conoscenza di esso) o una sua *notitia* (ovverosia una "nozione", nel senso di avere di qualcosa una "idea"), non di una conoscenza dispiegata (una "*scientia*" o una "*visio*").
- II. Essa   ci  per cui un agente pu  essere signore dei propri atti e dirigersi autonomamente verso il fine.

---

<sup>33</sup> Usiamo la parola nel suo significato etimologico: da *perfectus*, participio passato di *perficere* (portare a compimento).

<sup>34</sup> *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, co.

I due punti appena considerati rimandano direttamente al dettato di Tommaso; ora proviamo a sviluppare quanto da essi ci è comunicato:

- I. Una *aliqualis cognitio* (o *notitia*) *finis* – abbiamo detto – non è una conoscenza completa e dispiegata di esso. L’Aquate, nelle questioni precedenti, ha dimostrato che il fine ultimo dell’uomo è la *beatitudo*, la quale consiste sostanzialmente nella visione dell’essenza divina<sup>35</sup>; nella *visio divinae essentiae*, dunque, possiamo ritrovare quella conoscenza completa e dispiegata del fine, che si distingue dalla *notitia* che ne abbiamo *in hoc statu viae*: situazione cui Tommaso in tal contesto si riferisce. Nondimeno in noi vi è una qualche conoscenza del fine: non si tratterà del *videre Deum facie ad faciem*, ma del “vederlo”<sup>36</sup> per un certo rispetto: in altre parole, non si tratterà di una *visio simpliciter*, bensì di una “visio” *secundum quid*. Non crediamo di forzare lo spirito del dettato tommasiano se affermiamo che questa “presenza assente” del fine in noi non sia null’altro che l’orizzonte infinito su cui siamo aperti. Detto altrimenti: non sia null’altro che il trascendentale.
- II. L’interpretazione che abbiamo proposto nel punto precedente viene corroborata dal fatto che il Dottore Angelico afferma che, in forza di tale notizia, l’uomo è capace di padronanza sui propri atti e di autonomia nel dirigersi verso il proprio fine. Detto in diversa maniera: tale notizia è la radice dell’umana libertà. Nondimeno, come abbiamo visto e come vedremo in dettaglio più sotto, la radice dell’umana libertà è l’appetito del bene in quanto tale, l’esser-aperta della volontà non a questo o quel bene, ma alla trascendentalità del bene; siamo rimandati ancora una volta al trascendentale.

Al passo appena considerato possiamo affiancarne un altro, tratto dalle *Quaestiones disputatae de veritate*. Nel contesto della *quaestio* 22, dedicata all’appetizione del bene, Tommaso impegna il secondo articolo nel rispondere alla domanda “se tutte le cose tendano verso Dio”. Nel *corpus articuli*, egli dà risposta

---

<sup>35</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, qq. 1-3.

<sup>36</sup> Il “vedere” qui s’intende in senso metaforico.



positiva alla domanda, introducendo tuttavia un'importante distinzione in merito a questo tendere: può essere una tensione implicita (*appetere Deum implicite*), ovvero una tensione esplicita (*appetere Deum explicite*). La prima è propria di ogni ente nel momento in cui è mosso verso i propri fini: ogni fine particolare, difatti, è tale perché in esso vi è una qualche presenza del fine ultimo; la seconda, invece, appartiene soltanto alla creatura razionale, la quale sola può «*secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat*»<sup>37</sup>. La risposta alla quinta obiezione chiarisce il fondamento di questa possibilità. Scrive l'Aquinate: «*Ad quintum dicendum quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite*»<sup>38</sup>; la tensione esplicita a Dio trova pertanto il proprio fondamento nel fatto che la creatura razionale è “capace” di Dio: e, come abbiamo visto sopra, ciò significa che l'umana intelligenza è posta in una certa qual equazione con Dio. Per poter *cognoscere et amare* l'Infinito, intelletto e volontà devono avere un'apertura infinita; il dettato tommasiano ci conduce anche in questo caso ad ammettere il trascendentale<sup>39</sup>.

#### e) *Infinita virtus*

Merita la nostra attenzione un luogo della questione settima della *Prima Pars* della Grande *Summa*, che Tommaso dedica all'infinità di Dio. Il secondo articolo tratta della possibilità che si dia una realtà infinita per essenza, oltre a Dio.

<sup>37</sup> *Qq. Dd. De Ver.*, q. 22, a. 2, co.

<sup>38</sup> *Qq. Dd. De Ver.*, q. 22, a. 2, ad 5.

<sup>39</sup> Tralasciamo la considerazione dell'*ad primum*, il quale recita: «*Ad primum igitur dicendum quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*». Karl Rahner, isolando la prima parte del testo, ha voluto vedervi un riferimento all'orizzonte trascendentale, che egli chiama “percezione previa”. Se difatti consideriamo “*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*”, ci è lecito interpretare il dettato tommasiano in questo modo: (a) l'uomo conosce ogni cosa nella e grazie alla sua apertura trascendentale; (b) questa apertura trascendentale, propriamente, è apertura all'Assoluto. In essa l'Assoluto è presente come non presente; (c) allorché l'uomo conosce qualcosa, pertanto, conosce, in un certo qual modo, *implicite* Dio. Accettiamo il ragionamento rahneriano e lo crediamo un intelligente sviluppo del pensiero di Tommaso in direzione di una teoria del trascendentale, i cui presupposti teoretici ci stiamo industriando di mettere in luce in questa sede; nondimeno tale interpretazione ci pare incompatibile con il luogo tommasiano considerato nella sua interezza: difatti, il Dottore Angelico sta notando che, nella conoscenza di un qualsivoglia oggetto conosciuto, il conoscente conosce in modo implicito Dio per il fatto che ogni cosa, in quanto è vera, è similitudine della prima verità (Dio); conoscendo la *similitudo* è quindi conosciuto implicitamente il suo *exemplar* (cfr. K. RAHNER S.J., *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, p. 96; tit. orig. *Hörer des Wortes*, Kösel Verlag, München 1963).

Il secondo argomento a favore della tesi recita:

*Quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita*<sup>40</sup>.

A nostro avviso, l'*infinita virtus*, propria di ogni intelletto creato, adombra l'apertura trascendentale. Per Tommaso, l'*infinita virtus* si manifesta nel fatto che l'intelletto coglie l'universale, il quale può istanziarsi in infiniti oggetti. Sopra abbiamo visto che l'universale non è altro che la relazione di un significato con l'infinità delle proprie realizzazioni singole; se dunque l'intelletto è capace di porre questa relazione con un'infinità, esso deve costituirsi come infinità attuale di apertura<sup>41</sup>. Essendo un'infinità attuale di apertura, non sarà l'infinità *simpliciter* propria di Dio, bensì un'infinità *secundum quid*<sup>42</sup>.

L'attualità dell'infinità di apertura significa che lo spirito umano ha come proprio termine un oggetto reale, sebbene di uno statuto ontologico – come abbiamo visto – particolarissimo: un'apertura su niente sarebbe, in definitiva, un niente di apertura. Si tratta di un aspetto di cui l'Aquinate ha piena consapevolezza:

---

<sup>40</sup> *S. Th.*, I, q. 7, a. 2, 2; cfr. anche *C. G.*, Lib. II, cap. LXIX.

<sup>41</sup> Ci permettiamo di sottolineare che l'infinità dell'apertura dello spirito umano deve costituirsi come attuata, non semplicemente come potenziale: se difatti si realizzasse soltanto come infinità potenziale, presenterebbe tratti aporetici. Infatti, per poter pensare una serie potenzialmente infinita è necessario che l'infinito sia già presente all'intelletto umano.

<sup>42</sup> Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 7, a. 2, co e ad 2. Ci sembrano inoltre utili gli spunti offertici da Antonio Rosmini nel suo *Del divino nella natura*. A principio dell'opera, il Roveretano si impegna nel distinguere il "divino", ovvero sia l'essere indeterminato lume dell'intelligenza (con cui egli indica ciò che noi chiamiamo il trascendentale) da "Dio", e ne enumera i caratteri che lo costituiscono come tale, tra cui anche l'infinità. Quanto a ciò che differenzia Dio dal "divino", Rosmini scrive: «Qual è dunque cotesto aumento, pel quale si distingue l'essere intuito per natura dalla nostra mente che merita solo il nome di divino e non quello di Dio? – L'abbiamo detto poco fa colle parole di S. Tommaso: è la sussistenza. L'essere è Dio in quanto sussiste senza alcuna aggiunta, ma l'essere in quanto diminuito da questa sua sussistenza, e non si vede che come oggetto della mente, privo di sussistenza, è quell'essere che viene partecipato da tutti i reali finiti, a cui non può competere il nome di Dio, ma solo quello di divino. [...] Tra l'essere sussistente in se stesso, e l'essere sussistente in altri subietti, conviene che ci sia di comune l'essere nella sua essenza astratta di puro essere, quale apparisce all'umana mente illuminandola» (A. ROSMINI, *Del divino nella natura* [1869], a cura di P. P. OTTONELLO, vol. 20 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1991, Sez. I, cap. II, n. 13). Mettendo assieme le due indicazioni rosmينية, ne segue che l'infinità propria dell'intelletto umano è attuale (anche se come apertura), come abbiamo anche noi notato più volte. Nondimeno ciò che il testo rosmينiano ci offre è un aiuto in ordine a una maggiore intelligenza di ciò che s'intende allorché si parla di "infinito attuale come apertura (od orizzonte)" e di "infinito attuale come sussistenza". Il Roveretano ci sta dicendo che l'orizzonte del nostro spirito non è Dio, ma è pur sempre un "qualcosa-di-Dio"; l'esito di un "processo kenotico", attuato dall'Assoluto nei nostri confronti, per il quale Egli rimane presso di noi pur non essendo di fatto presente a noi.

*Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita*<sup>43</sup>.

Il contesto cui tale luogo appartiene è un contesto teologico. Tommaso sta qui indagando gli attributi divini: nel caso specifico l'infinità. L'infinita capacità dell'intelletto umano vale come punto di partenza di quella che sembra una vera e propria prova – presentata qui come una specie di entimema – dell'esistenza di Dio, che è un Dio infinito. Conclude infatti l'Aquinate: «*Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus*»<sup>44</sup>. Cerchiamo di mettere per esteso il ragionamento di Tommaso: (a) l'umana intelligenza, nella sua attività, si dispiega in direzione dell'infinito; (b) affinché si possa dare un'intenzionalità infinita, è necessario che vi sia un oggetto infinito su cui l'intenzionalità si apre: se, difatti, esso non vi fosse, non si intenzionerebbe nulla e quindi si avrebbe un niente di relazione intenzionale; (c) questo oggetto infinito (*aliqua res intelligibilis infinita*) è un infinito a suo modo attuale, ovverosia l'orizzonte trascendentale del nostro intelletto; (d) quest'infinito trascendentale, rimanda poi ad un infinito attuale di sussistenza come al proprio fondamento; (e) quest'infinito attuale di sussistenza non è altri che Dio.

Crediamo che solo considerando il ragionamento come una sorta di entimema e sviluppandolo attraverso l'introduzione del trascendentale si possa salvare il discorso di Tommaso: se infatti non l'introducessimo, andremmo incontro a esiti senza dubbio aporetici, finendo per (a) non sapere rendere conto degli infiniti potenziali e transfiniti – a questi due tipi di infinito può rimandare il testo poc'anzi considerato – che l'intelletto umano può concepire; ovvero (b) dar luogo ad una prospettiva ontologista, facendo di Dio stesso il termine immediato dell'intellezione.

Dunque, l'*aliqua res intelligibilis infinita*, di cui Tommaso qui parla ci sembra essere null'altro che il trascendentale<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> C. G., Lib. I, cap. XLIII.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. P. PAGANI, *Tre indicazioni sul concetto di "anima" (a partire dal Commento tommasiano al De Anima)*, cit., p. 60. Crediamo che la migliore riproposizione di questo argomento tommasiano, fecondata dai preziosi apporti scotiani e suáreziani, sia la "dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio" che Antonio Rosmini presenta nel Libro II della sua *Teosofia*: «L'essere virtuale e iniziale, ossia l'essere intuito per

f) *Naturale desiderium*

In conclusione, si rivela utile alla nostra ricerca una breve considerazione del *naturale desiderium videndi Deum*, tema che ha acceso il dibattito filosofico e teologico degli ultimi due secoli<sup>46</sup>. Questa tesi è sviluppata dal Dottore Angelico soprattutto nel Libro III della *Summa Contra Gentiles* e si può sintetizzare in una battuta con le stesse parole tommasiane: «*Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*»<sup>47</sup>. *Omnis intellectus*<sup>48</sup>, afferma Tommaso; quindi questo naturale desiderio di vedere Dio è proprio tanto degli uomini quanto degli angeli. Esso, inoltre, si costituisce come avente un proprio termine infinito:

*Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest [...]. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae*<sup>49</sup>.

---

natura di cui la riflessione scopre le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiam veduto, perché l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente, è dunque qualche cosa d'un ente. Ma quest'ente di cui quell'essere è qualche cosa, non può essere un ente contingente, perché il contingente è l'opposto del necessario. Dunque *l'essere intuito* dall'uomo deve necessariamente esser qualcosa d'un ente *necessario* ed *eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti, e questo è Dio» (A. ROSMINI, *Teosofia* [1859-1874], a cura di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, voll. 12-17 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002, Parte I, Libro II, sez. II, cap. II, art. V, § 1, n. 298). Similmente, più vicino a noi, il padre Joseph De Finance, al termine del suo trattato di ontologia: «La persona umana, la persona finita in generale, è necessariamente “squilibrata” in quanto che la sua realtà soggettiva rimane infinitamente al di qua della sua ampiezza oggettiva. Essa rimanda, come al proprio ideale, ad una personalità perfetta e stabile, dove l'infinità oggettiva del pensiero coincide con l'infinità soggettiva dell'essere» (J. DE FINANCE S.J., *Conoscenza dell'essere. Trattato di Ontologia*, trad. it. di M. DELMIRANI S.J., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008, p. 478 [tit. orig. *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris-Brouges 1966]; cfr. anche ID., *Saggio sull'agire umano*, trad. it. di A. M. ERCOLES e A. BUSSONI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 141-185 [tit. orig. *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962]).

<sup>46</sup> Per una ricognizione sulle tappe e sui protagonisti della riscoperta di questo fondamentale tema tommasiano tra Otto e Novecento, cfr. H. DE LUBAC S.J., *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 243-269; tit. orig. *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965. Sul *naturale desiderium* in Tommaso e nei suoi interpreti cfr. L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Sapientia Press, Ave Maria (Florida) 2014.

<sup>47</sup> C. G., L. III, cap. LVII.

<sup>48</sup> Possiamo aggiungere “*creatus*”, dal momento che Dio originariamente gode di se stesso (cfr. *S. Th.*, I, q. 26, a. 1, co).

<sup>49</sup> C. G., L. III, cap. L.

Tuttavia, ogni intelletto creato – e quindi anche l’umano – per poter desiderare una *substantia altitudinis infinitae*, deve originariamente avere come proprio termine attuale una realtà infinita. Scrive Tommaso:

*Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est [...]. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimum finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio<sup>50</sup>.*

Questo termine attuale d’intellezione<sup>51</sup> – si è visto – è l’*ens universale*: qui *universale* è da intendersi come “trascendentale”, come abbiamo mostrato sopra considerando il *bonum universale*. Per Tommaso esso non è una pura astrazione, bensì una realtà attuale (come apertura)<sup>52</sup>: ce lo testimonia il fatto che di esso l’uomo vuol conoscere la causa. Se, infatti, esso non avesse una qualche consistenza, a nulla gioverebbe interrogarsi sulla sua causa.

Tale desiderio, per Tommaso, non è un *donum superadditum*, ma è fattore costitutivo dell’umana natura: a ciò rimanda l’aggettivo *naturale*, come già abbiamo visto sopra<sup>53</sup>; ne segue che la sua tensione non possa dispiegarsi invano:

*Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris<sup>54</sup>.*

---

<sup>50</sup>C. G., L. III, cap. XXV.

<sup>51</sup> Diciamo “d’intellezione”, ma potremmo egualmente dire “di volizione”, dato che le due facoltà si muovono all’interno del medesimo orizzonte.

<sup>52</sup> Non intendiamo qui l’attualità divina, bensì l’orizzonte dell’intelletto umano. È una “esistenza” nel senso suáreziano-rosminiano del termine (cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* [1597], disp. II; testo latino dell’edizione Olms). È necessario precisare tuttavia che lo sviluppo di questa dottrina, che in Tommaso si presenta come semplicemente abbozzata, sarà appannaggio pressoché esclusivo di Giovanni Duns Scoto e dei pensatori che, a diverso titolo, faranno riferimento al suo magistero (tra cui i sopra citati Francisco Suárez e Antonio Rosmini). Circa quest’ultimo aspetto si veda l’accurato studio di G. P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell’ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

<sup>53</sup> Si veda quanto abbiamo detto in merito al *naturaliter volitum* in sede introduttiva di questa seconda Parte.

<sup>54</sup>C. G., L. III, cap. LI; cfr. C. G., Lib. III, cap. LVII. L’impossibilità della vanità del *naturale desiderium* è evocata da Tommaso anche come ultima prova dell’immortalità dell’anima: ogni essere dotato d’intelletto ha il *naturale desiderium* di *esse semper* e tale desiderio non può esser vano. Anche in tale

Crediamo di trovarci al vertice della riflessione tommasiana sul trascendentale, in cui emerge tanto il Tommaso teologo attento all'equilibrio del proprio discorso, quanto il Tommaso uomo e filosofo, che non ha timore di chieder conto a Dio della propria costituzione velleitaria. L'Aquinate infatti deve tener assieme l'esigenza che il desiderio trovi un proprio acquietamento – in un'iniziativa divina – con il fatto che l'acquietamento del desiderio – e quindi l'iniziativa divina – rimane pur sempre una iniziativa libera. Il passo testé riportato trasuda di questa tensione, in cui si compone un equilibrio tra due libertà<sup>55</sup>.

Crediamo che la questione possa meglio comporsi – diciamo con terminologia cara a una certa manualistica: *ad mentem sancti Thomae* –, partendo dal fatto che il Dio che crea e il Dio che si rivela (e che acquieta) sono il medesimo Dio. Dal momento che Dio ha deciso *ab aeterno* di darsi un interlocutore che porti in sé un'infinita domanda, è più che ragionevole che Egli – con modalità umanamente non prevedibili<sup>56</sup> – si riveli al suo interlocutore come sua infinita risposta<sup>57</sup>. L'uomo non si costituisce da sé come infinita domanda per poi presentarsi a Dio esigendo un'infinita risposta; né riceve questo desiderio infinito da parte di un Assoluto<sup>58</sup> per chiedere che esso venga appagato da un secondo Assoluto (anche perché già l'ipotesi di due Assoluti si presenta come autocontraddittoria). Pensiamo che sia questa l'idea sottesa alla tensione presentata nel passo sopra riportato: *impossibile desiderium naturale sit inane/possibile sit*

---

contesto il fondamento di questo desiderio naturale è il trascendentale: la creatura dotata d'intelletto, essendo costitutivamente in rapporto con l'orizzonte dell'essere, è come se si trovasse a partecipare dei caratteri che appartengono a quest'orizzonte, tra cui la dimensione ultratemporale (cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 6, co).

<sup>55</sup> Cfr. K. RAHNER S.J., *Uditori della parola*, cit., p. 114-128; H. DE LUBAC S.J., *Il Mistero del Soprannaturale*, cit., pp. 271-273; C. VIGNA, *Introduzione. Sulla libertà del bene*, in: ID., *La libertà del bene*, cit., pp. 9-10.

<sup>56</sup> Scrive Antonino Poppi: «Il “videre Deum” in un contatto personale, in una comunione di vita con lui, irrealizzabile sul piano della conoscenza speculativa naturale, si drizza ora come una preghiera, una domanda di salvezza, quale dono o libera apertura personale di Lui che si concede per grazia ad esaudire e attuare la potenziale apertura dello spirito umano all'infinito. [...] La ragione accompagna il nostro desiderio e ne indica la mèta, ma non è in grado di congiungerlo al proprio fondamento. Sollevarlo a convenire e comunicare con la vita divina è una decisione che spetta unicamente alla libertà di Dio, alla quale noi possiamo guardare solo come a una pura possibilità, disponendoci nell'attesa» (A. POPPI OFM Conv., *Per una fondazione razionale dell'etica. Introduzione al corso di filosofia morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998<sup>4</sup>, pp. 90-91).

<sup>57</sup> Scrive De Lubac: «L'idea di un dono possibile suppone o implica l'idea d'una certa attitudine radicale e segreta a ricever questo dono. Se Dio deve un giorno parlare alla sua creatura allo scopo di attirarla a Sé, senza dubbio bisogna che egli l'abbia prima fatta “aperta e interrogativa”» (H. DE LUBAC S.J., *Il Mistero del Soprannaturale*, cit., p. 174).

<sup>58</sup> “Assoluto” è il termine moderno con cui indichiamo l'*Ens a se* del lessico della Scuola.

*substantiam divinam videri*. Realizzandoci come attuale infinità d'apertura, l'Assoluto "ha iniziato in noi il nostro fine"<sup>59</sup>; ne segue che è pienamente legittimo implorarlo<sup>60</sup> il compimento: certo – per dirla con Tommaso – non «*ad contradicendum quasi de pari*», bensì «*ad addiscendum sicut discipulus cum magistro*»<sup>61</sup>.

### § 3. Excursus: la naturalizzazione del pensiero di Tommaso e il riscatto del Gaetano

L'indagine appena terminata ci ha mostrato che, per Tommaso, il rapporto con l'Assoluto è costitutivo dell'umana natura e il luogo di questo rapporto è l'assoluto su cui si affacciano intelletto e volontà – detto altrimenti: il trascendentale. Nondimeno, per come una certa tradizione interpretativa ci ha proposto – e tuttora continua a proporci – il pensiero dell'Aquinate, tale rapporto – e quindi anche il suo luogo proprio – vede diminuire la propria importanza; di fatto l'uomo sembra venir ridotto al proprio lato empirico. È vero che una lezione nel senso appena indicato è responsabilità di alcuni commentatori di Tommaso; tuttavia è altrettanto vero che questi ultimi non

---

<sup>59</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. III. Desideriamo sottolineare che in tal contesto ci muoviamo in un'ottica filosofica: non vogliamo affatto addentrarci nel complesso dibattito teologico sul rapporto tra natura e Grazia, che non impegna il presente elaborato. Ci premuriamo soltanto di sottolineare che intendiamo "inizio del fine" *latissimo sensu*, se non proprio *figure*: non vogliamo assolutamente affermare che questo "inizio di fine" sia un "certo possesso incoativo" di Grazia, bensì con tale espressione stiamo a indicare una strutturale *aptitudo* dell'uomo a ricevere una non umanamente controllabile comunicazione divina. La complessità del discorso sta nel fatto che il desiderio umano si compie in una dimensione che eccede la dimensione naturale: detta con Tommaso, la beatitudine «*non est aliquid naturae, sed naturae finis*» (*S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co).

<sup>60</sup> Seguendo quanto abbiamo precisato nella nota precedente, non a caso parliamo di "implorare" anziché "esigere", che comporterebbe in qualche modo l'idea di un qualsivoglia *debitum naturae*. Intendiamo piuttosto rendere in una parola quanto mirabilmente descritto da Henri De Lubac: «La serietà infinita del desiderio messo in me dal mio Creatore costituisce la serietà infinita del dramma dell'esistenza umana. Poco importa che, nelle condizioni attuali di questa esistenza, immerso come sono nelle cose sensibili e ignaro di me stesso, questo desiderio non sia oggettivamente avvertito, in tutta la sua verità e secondo tutta la sua forza. Lo sarà, in ogni caso, immancabilmente, il giorno in cui la mia natura mi apparirà finalmente tale quale è, fin nel suo fondo, se mai, tuttavia, essa deve apparirmi così. [...] La ragione è che questo desiderio non è in me un "accidente" qualunque. Non mi proviene da qualche particolarità, forse modificabile, del mio essere individuale, o da qualche esigenza storica, con effetti più o meno transitori. A più forte ragione, non dipende per nulla dal mio volere deliberato. È in me per il fatto che appartengo all'umanità attuale, a questa umanità che è, come si dice, "chiamata". Perché la vocazione di Dio è costitutiva. La mia finalità, di cui questo desiderio è l'espressione, è scritta nel mio essere stesso, tale come è posto da Dio in questo universo. E, per volontà di Dio, io non ho oggi altro fine reale, cioè realmente assegnato alla mia natura e offerto alla mia adesione – sotto qualsiasi forma ciò si verifichi – che quello di "vedere Dio"» (H. DE LUBAC S.J., *Il Mistero del Soprannaturale*, cit., p. 81).

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 33; testo latino dell'*Editio leonina*.

hanno talora mancato di trovare nel dettato tommasiano validi appigli per orientare il discorso in direzione naturalistica<sup>62</sup>.

Carmelo Vigna osserva con la consueta profondità:

Tommaso può vantare un contributo epocale. Eppure qualcosa non funziona, nella sua antropologia. Una volta resa finita l'intelligenza e fatta componibile con un corpo finito, l'uomo sembra restar catturato *in totalità* dalla finitezza. Il suo legame con l'infinito si assottiglia e anzi svanisce. Ma l'intelligenza non è notizia dell'*essere*, dell'*Intero* dell'essere? Questo Tommaso sa bene e questo *insegna*. E come è possibile chiudere l'intelligenza in una ontologia del finito e riconoscerle nel contempo la notizia dell'essere in tutta la sua portata *trascendentale* [...]? Va imputata a Tommaso anche una dottrina naturalistica dell'intelligenza? [...] Il punto più importante sta [...] nel fatto che la finitezza ontica, che egli ha guadagnato, non dice nulla – speculativamente – contro la trascendentalità del pensare (essendo d'altro ordine) e quindi la complessità del suo contributo è interamente riscattabile. [...] Notiamo [...] che il naturalismo nasce da una certa pressione della finitezza “ontica” dell'intelligenza sulla sua infinità “ontologica” [...]. La causa della pressione si può individuare in uno *scambio* sottile, e per questo difficilmente controllabile, per cui, se l'intelligenza oltrepassa il finito *corporeo*, ma non oltrepassa il finito *simpliciter* (e dunque è creata), segue (ecco l'errore) che l'intelligenza non può oltrepassare, nel proprio ordine, il finito (in generale), ossia che essa non è ordinata all'infinito: la sua infinità, cioè, sarebbe un orizzonte che non comprende in sé *qualsiasi* alterità, ma solo l'altro dalla sensibilità: infinità *ridotta* alla immaterialità, appunto. Ma così, ripetiamolo, l'ordine dell'*esse*, all'interno del quale Tommaso distrugge l'equazione greca tra *nous* e *theion*, vien lasciato prevaricare sull'ordine del *nosse* (e del *velle*). Diventa allora

---

<sup>62</sup> Ad esempio, l'insistenza dell'Aquinate sulla *quidditas rei materialis* come oggetto proprio dell'intelletto *secundum praesentem statum* (cfr. *S. Th.*, I, q. 85, aa. 5 e 8; *S. Th.*, I, q. 86, a. 2; *S. Th.*, I, q. 88, a. 3). In uno dei luoghi cui abbiamo testé rimandato, l'infinità trascendentale propria dell'umana intelligenza sembra essere addirittura negata: «*Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III Physic. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III Physic., est enim infinitum cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione, intelligendo enim efficitur scientes, ut dicitur in II Ethic. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est» (*S.Th.*, I, q. 86, a. 2, co). Nondimeno, a ben vedere, l'infinità trascendentale dell'intelletto umano non è negata, bensì presupposta, allorché si fa riferimento all'infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura: il passo esclude semplicemente che, *pro statu isto*, vi sia un contenuto che adegui tale apertura.*



impossibile la stessa scienza dell'Intero dell'essere e diventa impossibile progettare per l'uomo una destinazione assoluta<sup>63</sup>.

Tra i commentatori che sono stati tacciati di aver contribuito a questa interpretazione naturalistica riveste un ruolo centrale il cardinale Tommaso de Vio, detto "il Gaetano" (1469-1534)<sup>64</sup>; nondimeno, come mostreremo tra poco, ci sembra che il cardinale di San Sisto meriti di essere sollevato da tale accusa. Prima di entrare *in medias res* premettiamo che non rientra nelle nostre competenze né nelle finalità del presente lavoro addentrarci nel complesso discorso sul rapporto natura-Grazia: lasciamo infatti tale ufficio agli specialisti della *sacra doctrina*; vogliamo invece mostrare che, aldilà di un possibile<sup>65</sup> cambiamento di paradigma in merito al *desiderium naturale videndi Deum*, il Gaetano non mette in questione il costitutivo rapporto dell'uomo con l'Assoluto: al contrario di quanto hanno sostenuto De Lubac prima, Boulnois dopo, rimane ben viva nella mente del cardinale di san Sisto l'originalità del caso della natura razionale rispetto a qualsivoglia altro ente.

A consentire questa accusa è, da un lato, un breve passo del trattato sulla *potentia neutra* laddove il Gaetano afferma: «*ergo si scimus hanc minorem quod in materia, vel anima, vel quacumque alia re est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere quod scimus supernaturalia illa debere esse*»<sup>66</sup>; dall'altro, l'obliterazione del *desiderium naturale*. Afferma Olivier Boulnois:

*Pour Thomas d'Aquin et Duns Scot, le désir naturel de la vision de Dieu appartient fondamentalement à la nature rationnelle de l'homme. Mais Cajétan*

---

<sup>63</sup> C. VIGNA, *La riflessione sulla natura umana nella tradizione speculativa*, in: V. MELCHIORRE (a cura di), *Sull'amore umano. Saggi di teologia e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 82-83.

<sup>64</sup> Per un breve profilo della vita e del pensiero del Gaetano cfr. U. HÖRST, *Tommaso de Vio Caietano (1469-1534)*, in: H. FRIES e G. KRETSCHMAR (a cura di), *I classici della teologia. Il pensiero medievale*, trad. it di P. MUSUMECI e P. PAVANINI, Jaca Book, Milano 2005, pp. 173-190; tit. orig. *Thomas de Vio Cajetan (1469-1534)* in: *Klassiker der Theologie*, Beck, München 1981. Per una trattazione più ampia si veda l'imponente – sebbene datata – monografia di A. COSSIO, *Il cardinale Gaetano e la Riforma*, Tipografia Giovanni Fulvio, Cividale 1902. Una ricostruzione, aggiornata e sicuramente autorevole, del suo pensiero è quella di G. DE TANOÛARN, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Du Cerf, Paris 2009. La considerazione in cui è stato tenuto il cardinal Gaetano come interprete d'eccezione di Tommaso è testimoniata in modo eminente dal fatto che il suo *Commento* alla *Summa* è stato incluso nell'*Editio leonina*. La lezione del Gaetano è stata, inoltre, l'obiettivo di molteplici strali – in parte a ragione, in parte a torto – nel corso del secolo appena passato: tra i grandi detrattori troviamo la già menzionata figura di Henri De Lubac, il quale – in tal senso – ha dettato una linea.

<sup>65</sup> Diciamo "possibile", dal momento che non intendiamo occuparci del lato teologico della questione.

<sup>66</sup> TOMMASO DE VIO "GAETANO", *Tractatus tertius, De potentia neutra, & de natura potentiae receptivae, in duas Quaestiones diuisis*, in: ID., *Opuscula omnia*, apud Ioannem Keerbergium, Antverpiae 1612, tomo III, trattato III, q. 2.

*met sur le même plan toute considération des natures, et ne voit pas dans la rationalité une exception à la règle qui prévaut pour toute réalité physique. En l'homme, la rationalité est métaphysiquement déterminée par l'animalité. La hiérarchie des espèces inclut l'homme, qui n'a pas de statut exceptionnel ou médiateur entre la nature et Dieu*<sup>67</sup>.

De Lubac e Boulnois sembrano mettere insieme due problemi, ovverosia quello teologico del rapporto tra natura e Grazia e quello più propriamente filosofico, riguardante la differenza della natura razionale rispetto a quella di tutti gli altri enti. Rimanendo su questo secondo problema, tuttavia, ci sembra che il dettato del cardinale di San Sisto restituisca una concezione della natura umana e dell'umana intelligenza che risulta in perfetta continuità con quella di Tommaso<sup>68</sup>.

Commentando *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1, Tommaso de Vio scrive:

*In hoc articulo primo quaestionis quintae, nota quod Auctor, ex duobus capacitates hominis respectu perfecti boni ostendens, alterum naturale, quod hic experimur, scilicet cognitionem ipsius Dei universalis et summi boni quam ex studio acquirimus, dum cognoscimus Deum esse eum qui, si videretur, bearet; et appetitum qualemcumque in ipso Deo quiescendi. Alterum quodammodo naturale, quod probamus: scilicet quod omnis intellectus est capax, quamvis remote, divinae visionis, ex hoc ipso quod intellectus est*<sup>69</sup>.

Il passo testimonia che, per il Gaetano, l'uomo non si riduce al proprio lato empirico. L'uomo non è sul medesimo piano della pietra, della pianta o dell'animale cosiddetto bruto, e ciò in forza della sua natura intellettuale. Quest'ultima ha come tratto costitutivo l'essere *capax divinae visionis*: esser capace della visione di Dio significa esser capace di accogliere all'interno del proprio orizzonte l'Infinito nella sua sussistenza; ne segue che l'intelletto, in quanto tale<sup>70</sup>, si costituisce come infinità attuale di apertura, o – il che è lo stesso – come orizzonte trascendentale.

Ricordiamo ancora una volta che in tal contesto l'*intellectus* sta ad indicare non soltanto l'intelletto in quanto facoltà, bensì la razionalità come tratto costitutivo

---

<sup>67</sup> O. BOULNOIS, *Puissance neutre et puissance obéissante. De l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan*, in: *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'* (Atti del convegno di Napoli, 1-3 novembre 1990), a cura di B. PINCHARD e S. RICCI, Vivarium, Napoli 1993, p. 68; cfr. anche H. DE LUBAC S.J., *Il mistero del soprannaturale*, cit., pp. 187-190.

<sup>68</sup> E quindi in piena continuità con quella tradizione di pensiero di cui Tommaso raccoglie l'eredità.

<sup>69</sup> TOMMASO DE VIO "GAETANO", *Commentaria in Summam theologiae Divi Thomae Aquinatis* (d'ora in poi *In*, seguito dalla Parte della *Summa*), Pars I-II, q. 5, a. 1, II; testo latino dell'*Editio leonina*.

<sup>70</sup> Dice infatti il Gaetano: «*omnis intellectus [...] ex hoc ipso quod intellectus est*».

dell'umana natura, la quale si dispiega tanto in un lato più propriamente teorico, quanto in un lato pratico: come abbiamo già visto sopra, infatti, sulla medesima apertura si affacciano sia l'intelletto che la volontà.

La consapevolezza della trascendentalità del pensiero umano è ancor più viva nel commento a *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 3:

*Secundo igitur intelligi possunt, ut bonum apprehensum per sensum permittatur concurrere cum apprehenso per rationem in idem motivum, ita quod motivum voluntatis non solum est bonum universale apprehensum per rationem in sua puritate, sed etiam coniunctum cum bono apprehenso per sensum. Et hic est sensus verus et intentus. Verus quidem, quia sicut intellectus movetur a phantasmate non secundum se, sed secundum quod stat sub lumine intellectus agentis, qui est verus eius motor; ita bonum particulare apprehensum, non secundum se, sed secundum quod substat universali apprehenso per rationem, quod est verum voluntatis motivum, movet voluntatem. Intentus autem, quia ex hoc interimitur similitudo in argumento obiecta, inter voluntatem appetitumque sensitivum, et rationem universalem ac particularem. Nam voluntas ab utraque simul ratione movetur, ac per hoc non indiget appetitu particulari. Ratio vero universalis, inquantum huiusmodi (sic enim distinguitur contra rationem particularem), nunquam particulare attingit; et propterea particulari eget ratione ut ad particulare descendat<sup>71</sup>.*

Il passo si mostra di capitale importanza, in quanto tratta della razionalità nel suo dispiegarsi sia teorico che pratico. Ciò che contraddistingue l'umana intelligenza è l'aver come proprio oggetto l'*universale* (inteso nel senso tommasiano); essa pertanto si volge al particolare solo in quanto dell'*universale* questo partecipa. Detto in altri termini: l'*ens particulare* – e quindi il *verum particulare* o il *bonum particulare*, secondo che si consideri l'intelletto o la volontà – è fatto oggetto dell'umana intelligenza non in quanto particolare, bensì in quanto particolare realizzazione dell'idealità del vero o del bene.

In forza dell'apertura trascendentale del suo intelletto, la creatura razionale ha la capacità (*potentia obediencialis*) di accogliere una non umanamente controllabile comunicazione divina. Scrive il Gaetano commentando *S. Th.*, I, q. 1, a. 1:

*Unde ad primum Scoti dicitur, quod Augustinus non dixit quod posse habere fidem sit naturale homini, sed quod sit naturae hominum. Aliud est enim potentiam esse naturae, et aliud esse naturalem: primum enim significat subiectum potentiae, secundum autem modum potentiae. Et ideo primum est verum in proposito: secundum vero falsum. Potentia siquidem illa obediencialis*

---

<sup>71</sup> *In Iam Iae*, q. 10, a. 3, II.

*ad fidem et caritatem, est in natura hominum, quia intellectiva est non autem in natura leonina, quoniam sibi repugnat. Et hoc intendebat Augustinus*<sup>72</sup>.

Restando sul piano filosofico, non ci sembra che sia stato messo in questione il costitutivo rapporto della natura razionale con l'Assoluto – e, di conseguenza, l'assoluto luogo in cui esso si realizza –: in questi luoghi, infatti, emerge un commentatore che conserva viva la consapevolezza che l'umana intelligenza si costituisce come notizia dell'intero dell'essere e non dell'essere per come si “contrae” in una qualche dimensione categoriale, per quanto ampia. La nostra considerazione si è fermata all'analisi dei commenti ad alcuni luoghi chiave del dettato tommasiano, non si è aperta all'esame di altre opere: lasciamo tale compito a un possibile futuro sviluppo del lavoro; nondimeno già i luoghi considerati ci sembrano riscattare il cardinale di san Sisto dall'immagine di corifeo della finitudine del pensiero, così come presentato da pur autorevolissime voci.

Di conseguenza, se esiste – come è stato ed è (in parte) tuttora – la difficoltà nell'impostare un discorso sulla trascendentalità in Tommaso, ciò si deve alla curvatura in senso naturalistico datane da qualche suo successivo commentatore; ci sembra, tuttavia, che il Gaetano possa essere sollevato da questa responsabilità.

#### § 4. La necessità di una lettura

Il nostro percorso ha inteso valorizzare le figure della trascendentalità nel pensiero di Tommaso e il confronto con interpreti antichi e moderni ci ha assicurato circa la percorribilità della strada da noi intrapresa. Abbiamo detto, in sede introduttiva dell'indagine, che questa valorizzazione ci conduce ad un guadagno sul piano teoretico, il quale sembra presentarsi come irrinunciabile. Ciò per due motivi: anzitutto perché esso si configura come sviluppo di un tema già presente – e ci sembra non soltanto *in nuce*, ancorché in maniera non dispiegata – in Tommaso; inoltre perché questo sviluppo mette in evidenza l'assoluta originalità del caso dell'uomo all'interno dell'universo degli enti di cui abbiamo esperienza. Dal momento che quest'originalità trova il proprio fondamento nel costitutivo rapporto con l'Assoluto – e quindi nell'assoluto luogo in cui questo si realizza – ci pare più che opportuno fare tesoro di alcuni aspetti della

---

<sup>72</sup> *In Iam*, q. 1, a. 1, X.

tradizione che, più di altre, su tale rapporto ha concentrato la propria attenzione: l'idealismo.

Muoversi in direzione contraria, oltreché condannarsi a considerare un non senso pagine fondamentali del dettato tommasiano, significa soprattutto muoversi contro l'uomo: se infatti – come abbiamo visto – l'infinita apertura del pensiero è ciò che innalza l'uomo al di sopra di tutti gli altri enti, mettere in questione tale apertura non può che portare alla considerazione dell'uomo come un ente fra i tanti.

## 1.2. Apertura trascendentale e libertà

### § 1. L'apertura trascendentale come fondamento del libero arbitrio

Il percorso sin qui svolto ci ha consentito di mettere in luce che, per Tommaso, l'*ens universale* è l'oggetto proprio dell'intelligenza umana, rispettivamente come *verum universale* – allorché si consideri l'intelletto – e come *bonum universale* – allorché si consideri la volontà. Nondimeno, la nostra condizione di *viatores* è contraddistinta dall'esclusivo commercio con realtà che non adeguano questo oggetto formale, nemmeno se prese nella loro totalità: per quanto vasta possa essere una collezione di finiti, mai potrà, infatti, mettersi in equazione con un'apertura infinita.

In forza di questa apertura segue, quasi come corollario, che l'uomo si mantiene autonomo nei confronti di tutto ciò che non realizzi nella sua compiutezza l'idealità del bene; il libero arbitrio, quindi, trova il proprio fondamento nella disequazione tra l'infinità propria dell'oggetto formale dell'intelligenza e le particolari realizzazioni di quest'ultimo: infatti, l'aspetto deficitario che costituisce il finito in quanto tale – in altri termini: l'aspetto di non essere (o non bene) per cui l'ente (o il bene) finito è appunto ente (o bene) finito, e non compiutezza dell'essere (o del bene) – consente un distanziamento rispetto ad esso e quindi una scelta. Scrive Tommaso nella Grande *Summa*:

*Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet*

*rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes*<sup>73</sup>.

Questo distanziamento è il nucleo fondamentale del libero arbitrio, che ritroviamo sia quando consideriamo il libero arbitrio nella sua dimensione oggettiva (volere questo piuttosto che quello: *libertas quantum ad specificationem actus*), sia quando lo consideriamo nella sua dimensione soggettiva (porre o meno l'atto del volere: *libertas quantum ad exercitium actus*)<sup>74</sup>.

## § 2. Il soggetto del libero arbitrio

Prima di proseguire con il nostro discorso, mette conto fermarci per una breve precisazione. Ci preme sottolineare quello che già abbiamo detto, *en passant*, in precedenza: il soggetto del libero arbitrio è l'uomo, nella concretezza del suo principio intellettuale, i cui lati astratti sono intelletto e volontà; il libero arbitrio non è la risultante di un problematico rapporto tra due facoltà indipendentemente costituite. A tal proposito Tommaso è chiarissimo, allorché, nelle *Quaestiones disputatae de malo*, afferma: «*Primo considerandum est quod sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sicut motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III De anima*»<sup>75</sup>. Notiamo che in questo luogo il Dottore Angelico parla di “un” principio (*principium*), non di “due” principi (*principia*): il principio degli atti umani è infatti unico e ancipite, nel suo articolarsi in intelletto e volontà.

---

<sup>73</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 2, co.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibidem*; *Qq. Dd. De Malo*, q. 6, co; *Qq. Dd. De Ver.*, q. 22, a. 6, co. Quanto all'esercizio dell'atto, la volontà può prendere le distanze – *in hoc statu viae* – anche dal proprio atto di volizione del fine ultimo, dal momento che anche la volizione del fine ultimo si presenta come un atto particolare; e quindi, relativizzabile. Così l'Aquinate nel *De Malo*: «*Si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae secundum Boëtium est “status omnium bonorum congregatione perfectus”*. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt» (*Qq. Dd. De Malo*, q. 6, co).

<sup>75</sup> *Qq. Dd. De Malo*, q. 6, co.

Un'ulteriore conferma in tal senso ci viene data da *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1, laddove Tommaso, trattando dell'*electio*, ne parla nei termini di un composto ilemorfico (considerato ovviamente nella sua espansione analogica) in cui intelletto e volontà entrano come forma e materia: «*Ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis*»<sup>76</sup>. Come chiosa Paolo Pagani:

la volontà è già tendenza intellettuale, e non esiste un intelletto che non sia originariamente appetitivo: pura volontà e puro intelletto sono, insomma, comode astrazioni. Occorre ribadirlo, sfidando la banalità, per chiarire che la *reflexio* [...] ha sempre il medesimo soggetto: l'uomo, intellettuale e appetitivo insieme. Del resto, il giudicare che [...] garantisce l'autonomia del volere, è un "muovere sé a giudicare", cioè un giudicare che è già appetitivo; e l'intelletto che [...] consente alla volizione di stare a distanza dai beni particolari (o, simmetricamente, di non trascurarne nessuno), è un intelletto che non potrebbe fare questo, se non fosse già in origine intellesione intrinseca all'*adpetitus*. E ancora, la volontà può trattare i propri atti di volizione come *objecta* particolari [...], in quanto già intellettuale, già capace di giudizio. Insomma, ovunque ci volgiamo, troviamo quella *ordinatio intellectus ad voluntatem* o *voluntatis ad intellectum*, che è il vero originario antropologico<sup>77</sup>.

Ci rassicura nella lezione da noi proposta anche il contributo di un grande – e attento – lettore ottocentesco di Tommaso: Antonio Rosmini. Il Roveretano, nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale* definisce l'uomo come "soggetto animale, intellettuale e volitivo". Tra i molteplici pregi di questa definizione, secondo Rosmini, vi è anche la sottolineatura di quanto abbiamo appena evidenziato:

1°. Si esprime tanto la parte *passiva*, quanto l'*attiva* della natura umana, chiamandola non solo *intellettuale*, ma ben anco *volitiva*: 2° si accenna qual sia la facoltà primordiale e congenita dell'intendimento col chiamar l'uomo non ragionevole, ma intellettuale: 3° si dice prima, che l'uomo è "un soggetto", e poi si aggiunge che questo soggetto ha le tre condizioni della "animalità, intelligenza, volontà". In tal modo queste qualità hanno una medesima relazione col "soggetto", e l'una non è privilegiata sopra dell'altra; cioè quel *principio* che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dall'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte tre egualmente comune; sicché quel che sente come animale, è quello stesso che intende e che vuole come intelligente e volente<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1, co.

<sup>77</sup> P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, in: ID., *Studi di filosofia morale*, cit., p. 71.

<sup>78</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale libri quattro*, a cura di F. EVAIN S.J., vol. 24 dell'edizione nazionale delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città nuova, Roma 1981, Libro I, cap. II, art. I.

### § 3. Libertà e destinalità

Abbiamo visto che, per Tommaso, l'appetito del bene in quanto tale fonda il libero arbitrio. A tal proposito si presentano come necessarie alcune precisazioni:

#### a) La volontà precede la scelta

Fondare significa “stare alla base”. Il cuore del nostro volgerci ai beni finiti, senza essere da questi invincibilmente captati, è la volizione del *bonum in communi*; quest'ultima è, quindi, l'elemento logicamente prioritario nella struttura del libero arbitrio. *Rebus sic stantibus*, ne segue che il piano della volizione del fine – inteso come *bonum ut tale* – (ovverosia “volontà” nel suo senso più proprio) e il piano della volizione dei beni particolari (più propriamente “elezione”, ovverosia “scelta”) non vengono a collocarsi sul medesimo livello, bensì sono ordinati tra loro: essi vanno tenuti assieme, ma tenendone presente l'ordine, in cui v'è un “fondante” e un “fondato”. Molta parte della riflessione morale – sia teologica che filosofica – successiva, non ha soltanto posto sullo stesso livello i due piani appena menzionati, bensì è giunta finanche a perdere di vista il primo per concentrarsi unicamente sul secondo: quest'ultimo, interpretato peraltro in una maniera del tutto particolare, è stato fatto diventare addirittura il costitutivo unico dell'umana libertà.

#### b) Libertà è destinalità

Più volte si è osservato che l'oggetto proprio dell'umana intelligenza è l'essere – come vero e bene – nella sua idealità. Si è altresì detto che la condizione di *viator* è segnata, tuttavia, dall'esclusivo commercio con i beni finiti: il vero e il bene come tali ci sono presenti soltanto nella loro idealità, non nella loro realtà; ne segue una triplice conseguenza:

- I. L'idealità del bene, oggetto proprio della nostra volontà che non trova alcun referente reale *in hoc statu viae*, ha una funzione simbolica, nel



senso etimologico del termine. Essa, invero, è segno di riconoscimento del fatto che l'uomo è destinato ad un "oltre", che non ci è dato immaginare: la nostra immaginazione, difatti, è sempre operante nel dominio del finito. L'unico tratto di questo "oltre" che ci è consentito di scorgere è che esso si realizza nell'incontro con un "Altro". Tornando al nostro riferimento etimologico: questo "Altro" – che è poi Dio – è l'altrui "frammento" che, nella sua unicità, si compone simbolicamente con quello in nostro possesso.

- II. In quest'ottica, l'ampiezza del desiderio umano sembra avere anche un ruolo di garanzia nel cammino dell'uomo, come tutela, per dirla con Paolo Pagani<sup>79</sup>, da ogni "captazione inautentica": tutela che può realizzarsi sia come negazione *de iure* (ancor prima che *de facto*) di qualsiasi dimensione compulsiva<sup>80</sup> che non coincida con quella destinale, sia come manifestazione dell'impossibilità che qualsiasi realizzazione categoriale del bene – per quanto consistente – si possa presentare come fine ultimo (ovverosia come destino) dell'uomo<sup>81</sup>.
- III. Il fatto che l'uomo si costituisca come distante – e quindi autonomo – da qualunque realizzazione finita del bene, non significa che egli si rapporti a queste nel segno dell'indifferenza. Il rapporto che viene a istituirsi tra beni finiti e trascendentalità del bene è un rapporto ordinato: tant'è che nell'indicare gli oggetti propri della scelta, Tommaso non parla semplicemente di *obiecta*, bensì di *ea quae sunt ad finem*, formula che contiene in sé una teleologia ben precisa<sup>82</sup>. L'esercizio della scelta è pertanto un esercizio orientato: «*voluntas totius libertatis finis est*»<sup>83</sup>, come recita il testo di Pietro Lombardo. Il commercio con i beni finiti, e quindi la dimensione della scelta, non è perciò privo di criterio: esso si

---

<sup>79</sup> Cfr. P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, cit., p. 79.

<sup>80</sup> Intendiamo "compulsiva" nel senso della *compulsio* come "*coactio sufficiens*": «*Coactio autem [...] est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens. Hoc autem est naturale et essenziale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente*» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, co).

<sup>81</sup> Nel precedente capitolo abbiamo detto che, creando l'uomo, Dio ha voluto darsi un interlocutore. In tale contesto possiamo aggiungere che nei confronti di quest'interlocutore, Egli nutra una vera e propria "gelosia" («*Ego enim sum Dominus Deus tuus, Deus aemulator*», sentenza il Deuteronomio [Dt 5,9; testo latino della *Nova Vulgata*]), che si esprime tanto come custodia, quanto come esclusiva di un rapporto nella totalità.

<sup>82</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 3, co.

<sup>83</sup> *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 5, expositio textus.

realizza secondo un ordine, che trova nel *bonum ut tale* – oggetto proprio della volontà<sup>84</sup> – il proprio riferimento regolativo.

c) Il volontario si oppone al violento

Terminiamo queste nostre osservazioni evidenziando che, per Tommaso, non ogni tipo di necessità si oppone alla volontarietà degli atti umani. Abbiamo visto, anzi, che è proprio una certa specie di necessità ad aprire il campo alla libertà umana: questa infatti si dispiega in forza dell'apertura all'idealità del bene, che l'uomo non sceglie, ma trova in sé come "dato". Come abbiamo già notato all'inizio di questa seconda Parte, vi è infatti un tipo di necessità che non mortifica il soggetto agente, bensì ne esprime il modo di essere: si tratta della necessità naturale, ove "naturale" fa riferimento alla struttura dell'ente stesso ("natura", e quindi essenza). È fuor di dubbio che "natura" è, inoltre, da intendersi in senso analogico: ogni ente ha una naturale inclinazione che procede dalla "propria" forma; non si tratta quindi di fare dell'umana *voluntas ut natura* una tendenza pari a quella che porta la pianta a crescere e a svilupparsi. Scrive l'Aquinate nelle *Quaestiones disputatae de malo*:

*Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio, ita in homine invenitur forma intellectiva et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendí. Unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa; sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae<sup>85</sup>.*

Come abbiamo visto, la *latitudo* propria dell'inclinazione naturale si fonda sulla *forma* dell'ente. La specificità della *forma* umana – lo afferma il testo e lo abbiamo sottolineato più volte – è data dal fatto che essa è intellettuale; ciò che, inoltre, contraddistingue la natura intellettuale è l'apertura trascendentale; pertanto,

---

<sup>84</sup> Intendiamo qui volontà non come facoltà, ma come atto che si distingue dalla scelta.

<sup>85</sup> *Qq. Dd. De Malo*, q. 6, co.

l'inclinazione che seguirà da questa forma sarà un'inclinazione con un'estensione ad essa con-forme: il testo parla infatti di *se habere indeterminate ad multa*, laddove nel *multa* possiamo – senza tema di forzature – leggere l'*omnia* che testimonia della sterminata plasticità del *fieri* proprio dell'anima.

Ad opporsi al volontario sarà un altro tipo di necessità, la quale dovrà porsi in conflitto con quest'inclinazione originaria:

*Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem patre; sed necessarium fuit ipsum patri esse aequalem, sicut et filium, qui est verbum patris<sup>86</sup>.*

Come afferma il luogo testé citato, si tratta della *necessitas coactionis*, la quale – lo si è visto poco fa – non può esercitarsi sull'uomo nella sua forma *sufficiens*: dovrebbe infatti essere esercitata da un oggetto che adegui l'ampiezza dell'orizzonte dell'umana volontà; quest'ultimo si è visto essere Dio e lo si è visto essere sommamente conveniente con l'esigenza del desiderio umano: nel qual caso l'umana libertà vi troverebbe il proprio compimento, piuttosto che la definitiva mortificazione. Resta quindi che ad opporsi al volontario sia la *necessitas coactionis* nella sua forma non sufficiente (o *impulsio*)<sup>87</sup>; pertanto, rimanendo nel campo delle azioni umane, non si darà mai l'involontarietà *simpliciter*, bensì potrà darsi involontarietà *secundum quid*<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *Quaestiones disputatae de potentia* (d'ora in poi *Qq. Dd. De Pot.*), q. 10, a. 2, ad 5; testo latino dell'edizione Marietti.

<sup>87</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, co.

<sup>88</sup> Ad esempio, qualora un'azione sia posta dietro il significativo impulso di una *passio antecedens*. In tal caso si registrerà una riduzione del volontario (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 6, co).

#### § 4. Un modello inadeguato: la *libertas indifferentiae*

Prima di considerare il modello della *libertas indifferentiae*, mette conto riassumere in tre rapide battute il percorso sinora svolto: (a) l'agire propriamente umano – e quindi l'agire libero, secondo l'equazione di *S. Th.* I-II, q. 1, a. 1, co – è primariamente volizione del bene come tale, che appartiene alla costituzione stessa dell'uomo. (b) La scelta dei beni finiti si dà in ragione (e in vista) dell'appetizione del *bonum ut tale*; inoltre, l'indifferenza rispetto ai singoli beni finiti sta a significare che l'uomo non ha un rapporto vincolato con essi, non che essi si equivalgano al momento della scelta. (c) Al volontario si oppone il necessario in quanto violento (*necessitas coactionis*), non il necessario in quanto naturale (*necessitas naturalis*). I tratti appena esposti sono tutti messi in questione allorché si articola il discorso sulla libertà secondo un modello indifferentista: una breve disamina di quest'ultimo ci appare più che opportuna, dal momento che – seppur possa sembrare paradossale – la prospettiva della *libertas indifferentiae* è stata fatta propria anche da autori che al Dottore d'Aquino hanno voluto – almeno nominalmente – ispirarsi.

L'alveo in cui si sviluppa la dottrina della libertà d'indifferenza è la scuola francescana dei secoli XIII-XIV. Come riferisce Servais Pinckaers, la troviamo già esposta come opinione nel *Commento alle Sentenze* di Bonaventura da Bagnoregio<sup>89</sup>; nondimeno la sua più chiara esposizione la troviamo nel *Quodlibet* I, q. 16 di Guglielmo di Ockham: «*voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitatem existente alibi extra illam potentiam*»<sup>90</sup>. Nel passo appena riportato risulta chiaro che la preoccupazione del *Venerabilis Inceptor* è quella di salvaguardare la capacità umana nel muoversi tra differenti opzioni: il preferirne l'una o un'altra dipende soltanto dall'arbitrio della potenza, non vi è alcun motivo *ex parte obiecti* per cui questa dovrebbe privilegiare un partito, piuttosto che un altro; qui l'indifferenza, pertanto, non è da intendersi come autonomia da ogni realizzazione finita del bene – come in

---

<sup>89</sup> Cfr. S. PINCKAERS O.P., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, p. 390; tit. orig., *Les sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg (CH) 1985.

<sup>90</sup> GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibeta septem*, I, q. 16, a. 1; testo latino dell'edizione dell'Istituto Franciscano della St. Bonaventure University.

Tommaso –, bensì come equivalenza di ogni oggetto di scelta di fronte al soggetto agente. Commenta Pinckaers:

La libertà di indifferenza non è dunque così neutra, né così serena come lascerebbe intenderne l'espressione. Essa è ben altra cosa rispetto all'«apatheia» ricercata dagli stoici e ripresa alla loro maniera dai Padri per designare una tranquilla padronanza sulle passioni. Dietro all'indifferenza della libertà si nasconde, in realtà, una passione primitiva (non oseremo dire naturale): la volontà nell'uomo dell'affermazione di sé. Tale è l'origine della forza e del dinamismo di questa concezione della libertà, per quanto negativi possano essere i suoi effetti e disorientanti le sue manifestazioni. La libertà di indifferenza è anzitutto rivendicazione del potere che l'uomo possiede di scegliere tra i contrari, a partire unicamente da sé, ed è ciò che chiamerà indipendenza o autonomia, ma intesa come rifiuto di qualsiasi dipendenza da ogni norma e da ogni legge che non promana da sé. Ora, questo potere non si manifesta mai così chiaramente come nella negazione, in tutte le sue forme: il rifiuto, la critica, la contraddizione, la contestazione. Questa è, almeno, una prima manifestazione caratteristica di questa sorta di passione che potremmo esprimere con la formula: contro tutto ciò che è per, e per tutto ciò che è contro, cioè per la libertà di essere contro perché non ci sembra mai di essere liberi se non in quel momento. La libertà si esprimerà ancora nel gioco dell'arbitrario, ricercato quasi per gioco<sup>91</sup>.

In questa prospettiva, inoltre, la libertà manca di fondamento. Abbiamo visto che per Tommaso la libertà si presenta come un corollario dell'apertura trascendentale all'idealità del vero e del bene, che è tratto costitutivo del soggetto intelligente; per Ockham, invece, la libertà è puro e semplice dato d'esperienza, del quale non è possibile dare alcuna eidetica:

*Circa secundum sunt duae difficultates: prima est utrum possit probari sufficienter quod voluntas est libera [...]. Circa primum dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio hoc probans accipiet aequae ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle<sup>92</sup>.*

La libertà umana rimane quindi sospesa a un'evidenza, frutto di un'esperienza che Ockham non ha timore di elevare trascendentalmente<sup>93</sup>; nondimeno si tratta di una

---

<sup>91</sup> S. PINCKAERS O.P., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, cit., p. 398.

<sup>92</sup> GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibeta septem*, I, q. 16, a. 2 e ad 1.

<sup>93</sup> Usiamo qui il termine nel senso kantiano, riferendoci a un significato che trova il proprio fondamento nella struttura del soggetto in quanto tale.

posizione che mantiene irrisolto il problema della libertà, privando quest'ultima di un fondamento e di una direzione.

Appare chiaro, quindi, che ci troviamo in un orizzonte totalmente estraneo a quello di Tommaso; tuttavia, come abbiamo detto in apertura, questa visione non ha mancato di influenzare autori di una manualistica che – almeno negli intenti – voleva presentarsi come sintesi del pensiero del Dottore d'Aquino: è il caso, ad esempio, del padre benedettino Joseph Gredt (1863-1940), i cui *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* hanno costituito un punto di riferimento per la formazione filosofica propedeutica alla teologia nella prima metà del secolo scorso. Così Gredt definisce la libertà:

*Libertas latissime sumpta idem est quod indifferentia seu negatio determinationis ad unum. Haec indifferentia potest esse aut passiva: indifferentia ad plura suscipienda, aut activa: ad plura agenda. Indifferentia activa est aut immunitas a determinatione ab extrinseco, a coactione, aut immunitas, non tantum a determinatione ab extrinseco, sed etiam ab intrinseco. Illa est libertas a coactione seu libertas spontaneitatis, haec est libertas arbitrii seu libertas stricte dicta. Libertas a coactione seu libertas spontaneitatis invenitur in omni activitate ab intrinseco profecta et deest tantum in iis, quae fiunt coactione seu impulsu ab extrinseco contra naturalem inclinationem. Ad libertatem autem arbitrii requiritur, ut activitas procedat ab intrinseco cum indeterminatione ab intrinseco. Libertas igitur arbitrii definitur: activa indifferentia ab intrinseco, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet ita ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere<sup>94</sup>.*

Notiamo che nella definizione appena esposta l'unico aspetto della libertà che viene messo in luce è la possibilità di volgersi a differenti opzioni: manca del tutto il riferimento al *bonum in communi*, oggetto proprio della volontà e radice della libertà. Il passo non desta stupore se letto con ciò che il benedettino afferma in merito all'oggetto proprio della volontà:

*Nomine voluntatis intelligimus appetitum elicatum, qui sequitur cognitionem intellectivam, cuius proinde obiectum formale est bonum intellectu apprehensum. Obiectum, quod appetit voluntas, semper est singulare prout existens [...] saepe etiam singulare materiale concretum; sed ratio formalis, sub*

---

<sup>94</sup> J. GREDT O.S.B, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Freiburg im Briesgau 1937<sup>7</sup>, vol. I, Pars III, Lib. II, q. II, § 2, th. LVIII, st. q.

*qua appetit, est bonum in communi, quod est ratio intelligibilis tantum, non sensibilis*<sup>95</sup>.

A differenza di Tommaso, l'oggetto proprio della volontà non è il *bonum in communi*, bensì il *bonum particolare* – perlopiù *materiale concretum* – presentatole dall'intelletto. Del *bonum in communi* rimane soltanto un vestigio nella *ratio formalis* sotto la quale la volontà desidera il bene particolare; la *ratio formalis*, inoltre, non appare come un termine concreto – per quanto di uno statuto ontologico particolarissimo –, bensì piuttosto come la concettualizzazione della visuale prospettica di una particolare potenza: tant'è che la volontà, secondo la ricostruzione gretdiana, viene a condividere il medesimo oggetto degli appetiti sensibili; cambia soltanto la *ratio formalis sub qua* (ciò che prima abbiamo chiamato “visuale prospettica della potenza”)<sup>96</sup>.

In più, ne risente anche il rapporto libertà-necessità, il quale viene considerato oppositivo *simpliciter*: la necessità, di coazione o naturale che sia, viene sempre e comunque ad opporsi all'agire libero. Scrive Gredt:

*Libertati opponitur necessitas, quae est determinatio ad unum. Necessitas dividitur sicut libertas. Ideo est aut passiva aut activa, aut coactionis aut naturae. Necessitas coactionis est determinatio ad unum ab extrinseco proveniens et contra inclinationem eius, quod cogitur, ut cum quis contranitens ex alta turri proicitur. Necessitas naturae est determinatio ad unum ab intrinseco, ab ipsa natura profecta. Exemplum sit arbor, quae, se evolvendo, naturaliter tendit in altum*<sup>97</sup>.

Nel contesto del passo testé citato, la necessità si oppone alla libertà anche in quanto necessità naturale, dal momento che manca una tematizzazione di quell'*unum* del tutto particolare cui si volge l'intelligenza umana: per Tommaso, quest'ultimo è l'orizzonte stesso dell'essere, il quale, essendo termine primario di appetizione – non semplice visuale prospettica con cui si tende unicamente al particolare, come per Gredt –, rende l'uomo autonomo nei confronti di tutto ciò che non è realizzazione del bene nella sua compiutezza.

---

<sup>95</sup> *Ibi*, § 1, th. LVII, st. q.

<sup>96</sup> Così nel prosieguito: «*Contra, appetitus sensitivus fertur in rem sub ratione boni singularis materialis concreti*» (*Ibidem*).

<sup>97</sup> *Ibi*, § 2, th. LVIII, st. q.

## Capitolo II. I bisogni

«*Et ideo in voluntate oportet  
invenire non solum id quod  
voluntatis est, sed etiam quod  
naturae est*»

(TOMMASO D'AQUINO, *Qq.  
Dd. De Ver.*, q. 22, a. 5, co)

Dopo aver considerato la dimensione trascendentale del *naturaliter volitum* – che noi abbiamo chiamato “desiderio” –, mette conto trattare della dimensione categoriale, che indichiamo, in termini moderni, con l'espressione “bisogni oggettivi”: nel fare ciò procederemo anzitutto con la loro messa in luce; in seguito, ci occuperemo di riscattarne l'imprescindibilità; infine, ci studieremo di evidenziare la loro connessione con il trascendentale.

### 2.1. I bisogni oggettivi dell'uomo nel dettato di Tommaso

Se c'è un dato che colpisce il lettore allorché consideri la trattazione tommasiana dei bisogni umani, è l'approssimatività nell'elencazione di questi ultimi: non troviamo, infatti, descrizioni dettagliate, bensì qualche riferimento cursorio – e ciò per due ragioni, come vedremo più avanti. Così è, ad esempio, nel già citato testo di *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, laddove l'Aquinate parla di «*cognitionem veri, [...] et esse et vivere et alia huiusmodi*»<sup>98</sup>. L'elenco si fa ancora più contratto nel *De Malo* e nel *De Veritate*, in cui il riferimento è, rispettivamente all'«*esse, et vivere, et beatitudinem*»<sup>99</sup> e all'«*esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi*»<sup>100</sup>.

Se vogliamo trovare un repertorio più dettagliato, mette conto considerare il *respondeo* di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2: in questo contesto, l'Aquinate procede con maggiore precisione, dovendo indicare quali siano i beni umani – noi diremmo “bisogni

---

<sup>98</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co.

<sup>99</sup> *Qq. Dd. De Malo*, q. 16, a. 4, ad 5.

<sup>100</sup> *Qq. Dd. De Ver.*, q. 22, a. 5, co.



oggettivi”, ricorrendo al vocabolario sopra proposto – che la legge naturale tutela e promuove. Scrive Tommaso:

*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant<sup>101</sup>.*

Volendo schematizzare, l’Aquinata individua tre classi di bisogni umani: (a) bisogni comuni a tutte le sostanze, ovverosia tutto ciò che è legato all’autoconservazione secondo la propria natura; (b) bisogni che condividiamo con gli altri animali, come l’unione di maschio e femmina e l’educazione dei figli; (c) bisogni specifici della nostra natura razionale: ad esempio, la conoscenza della verità su Dio e la vita in società. Notiamo che in questo passo Tommaso aggiunge un dettaglio importante: l’*esse*, il *vivere*, il *cognoscere veritatem* sono come dei generi sommi, che conoscono una fitta articolazione interna: a questa Tommaso allude con le espressioni “*et similia*”, “*et cetera huiusmodi*”, “*aliqua huiusmodi*”, “*alia huiusmodi*”. Questa complessità interna non può essere esaurita da nessun elenco<sup>102</sup>, dal momento che essa si realizza in una sterminata vastità di concrezioni particolari: ad esempio, il bisogno dell’autoconservazione (l’*esse* degli elenchi precedenti) si esprimerà tanto nella difesa della propria vita allorché essa venga minacciata da un agente ostile, quanto nel seguire un’alimentazione equilibrata; il bisogno della vita in società comprenderà tanto

---

<sup>101</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co.

<sup>102</sup> A differenza di Tommaso, la morale dell’epoca moderna si studierà di scendere maggiormente nel particolare: sono chiari esempi di ciò la riflessione del Rosmini del *Compendio di etica* (cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica* [1907], a cura di M. MANGANELLI, vol. 29 dell’edizione nazionale delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998, Parte II, cap. I, artt. IV-V) e, in una differente prospettiva, il Kant della *Metafisica dei costumi* (cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi* [1797], trad. it. di G. VIDARI, *Principi metafisici della dottrina della virtù, Dottrina degli elementi dell’etica*, Parti I-II; sulla centralità della natura umana nell’etica kantiana cfr. A. PONCHIO, *Multiculturalità/interculturalità. Un contributo kantiano*, in: C. VIGNA-E. BONAN [a cura di], *Multiculturalismo e interculturalità. L’etica in questione*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 263-270).

l'impegno politico per il bene comune, quanto il chiedere o l'offrire aiuto per risolvere situazioni difficili.

La complessa articolazione di ciascun bisogno, a nostro avviso, è il primo motivo per cui non si trova un'analisi che vada nel dettaglio; tuttavia non l'unico, come vedremo nel prossimo punto.

## 2.2. Una prospettiva aproblematica

Abbiamo appena visto che il primo motivo che porta Tommaso a consegnarci una descrizione approssimativa dei bisogni umani è l'impossibilità di darne un elenco esaustivo; nondimeno, esso non è l'unico. A nostro avviso, vi è un'altra ragione. I vari “*et cetera huiusmodi*”, “*et similia*” trovano la propria ragion d'essere nel fatto che costituiscono un rimando a una natura umana *per se nota omnibus*: è come se il Dottore Angelico facesse riferimento a una natura umana i cui bisogni sono noti a tutti e sono identici per tutti; di qui basta l'accento, l'indicazione di sfuggita, affinché ognuno completi senza alcuna difficoltà un quadro che resta sostanzialmente aproblematico. Non crediamo di errare nel ritenere che tale sicurezza sia dovuta soprattutto ad un fattore socio-culturale: Tommaso rimane pur sempre un uomo che vive in un'epoca in cui la visione dell'uomo – e, conseguentemente, dell'*ethos* – è pressoché condivisa da tutti. Una tale facilità di riferimento, nell'odierno contesto, appare invece non proponibile, dal momento che sembra essere crollata qualunque certezza in merito al bisogno come categoria antropologico-trascendentale: molto spesso, infatti, la dimensione dei bisogni viene fatta coincidere con quella dei *desiderata*, che hanno il loro fondamento – prossimo o remoto – nella soggettività privatistica (ovverosia riferita al solo lato empirico) di ciascuno; mette conto, pertanto, tentare una fondazione dell'oggettività del bisogno, che vada oltre a facili riferimenti a evidenze che – *in pluribus* – non sono più tali.

## 2.3. La necessità di un riscatto

### § 1. Soluzioni insufficienti

#### a) Il modello intuizionista

Nel rispondere a quest'esigenza fondativa, la prima via che mostra la propria percorribilità è il modello intuizionista: secondo questa prospettiva la percezione dei beni umani – ancorché non chiara, ma “crepuscolare” – è immediata e indefettibile. Si tratta della prospettiva fatta propria dalla Commissione Teologica Internazionale:

Una volta posta l'affermazione di base che introduce nell'ordine morale – «Bisogna fare il bene ed evitare il male» – vediamo come avviene nel soggetto il riconoscimento delle leggi fondamentali che devono regolare l'agire umano. Tale riconoscimento non consiste in una considerazione astratta della natura umana, e neppure nello sforzo di concettualizzazione, che poi sarà proprio della teorizzazione filosofica e teologica. La percezione dei beni morali fondamentali è immediata, vitale, fondata sulla connaturalità dello spirito con i valori e impegna sia l'affettività sia l'intelligenza, sia il cuore sia lo spirito. È un'acquisizione spesso imperfetta, ancora oscura e crepuscolare, ma che ha la profondità dell'immediatezza. Si tratta qui di dati dell'esperienza più semplice e più comune, che sono impliciti nell'agire concreto delle persone. Nella sua ricerca del bene morale, la persona umana si mette in ascolto di ciò che essa è e prende coscienza delle inclinazioni fondamentali della sua natura, le quali sono altra cosa che semplici spinte cieche del desiderio. Avvertendo che i beni verso i quali tende per natura sono necessari alla sua realizzazione morale, formula a se stessa, sotto la forma di comandi pratici, il dovere morale di attuarli nella propria vita. Esprime a se stessa un certo numero di precetti molto generali che condivide con tutti gli esseri umani e che costituiscono il contenuto di quella che si chiama legge naturale<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, nn. 44-45. Sulla medesima linea sembra essere anche Dario Composta, il quale parla di «intuizione infallibile dei rapporti oggettivi ontologici, colti come conformi alla natura razionale dell'uomo stesso» (D. COMPOSTA S.D.B., *Le «inclinaciones naturales» e il diritto naturale in s. Tommaso d'Aquino*, in: AA. VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi*, vol. 4 di *Studi Tomistici*, a cura di A. PIOLANTI, Città Nuova, Roma 1975, p. 45). Crediamo che tale posizione nasca dall'eccessivo peso dato al giudizio *per quandam connaturalitatem*, nel quale Maritain ha visto la modalità secondo la quale l'uomo coglie le proprie inclinazioni naturali: «la conoscenza per inclinazione o per connaturalità è una specie di conoscenza non chiara, come quella ottenuta mediante i concetti e i giudizi concettuali, è oscura, asistemica, conoscenza prevalentemente vitale; è una conoscenza per connaturalità o simpatia, in cui l'intelletto arriva ai suoi giudizi, consultando le inclinazioni interiori, la percezione interiore del soggetto, prestando ascolto alla melodia interiore, alla vibrazione delle tendenze profonde rese coscienti nella soggettività. Tutto ciò sfocia in un giudizio non fondato su concetti, in un giudizio che non esprime altro che la conformità della ragione a quelle inclinazioni cui si accorda. Così dobbiamo comprendere il pensiero di s. Tommaso per

Una posizione come quella appena esposta, nondimeno, presenta una fondamentale difficoltà: sostenendo che l'uomo ha esperienza immediata e indefettibile dei propri bisogni, essa rende inutile qualsiasi sforzo in ordine a una loro giustificazione; non dando spazio ad altra giustificazione che non sia questa immediatezza di percezione, essa non sembra inoltre spendibile nell'attuale contesto culturale: se, infatti, tale immediatezza di percezione diventa l'unico criterio di verifica, non si vede come sia possibile distinguere fra un bisogno oggettivo e un *desideratum* puramente privatistico. Nulla garantisce che i beni umani siano i medesimi nell'esperire di ciascuno<sup>104</sup>; il problema, pertanto, rimane aperto.

b) Il modello “*a posteriori*”<sup>105</sup>

La seconda possibile via è quella dell'universalizzazione del dato statistico: in altri termini, preso e considerato un campione il più ampio e rappresentativo possibile, si tratta di elevare a strutture antropologico-trascendentali le esigenze che la rilevazione statistica mette in luce. Grazie all'ausilio della ricerca sociologica e antropologico-culturale, si noterà che la maggior parte degli uomini tende a convenire in un *minimum* comune di regole morali; dal momento che tali regole tutelano e promuovono determinati beni, ne segue che questi sono universalmente riconosciuti.

Nel panorama italiano, sembra rifarsi a questa visione il filosofo del diritto Francesco Viola, il quale, trattando dei diritti umani, scrive:

---

quanto riguarda la legge naturale (anche se egli non lo ha formulato in modo esplicito). È fondamentale comprendere che la legge naturale, così come l'intende s. Tommaso, è una *conoscenza per inclinazione*, altrimenti la sua dottrina perde ogni consistenza e non si spiegano più certe sue affermazioni» (J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. VIOLA, Jaca Book, Milano 1985, pp. 49-50; tit. orig. *Neuf leçons sur la loi naturelle*, Eveline Garnier). Non vogliamo negare la parte – e fors'anche la priorità – che questo modo di conoscere ha nella conoscenza delle inclinazioni naturali e anche della stessa legge naturale; nondimeno riteniamo che non si possa riservargli un ruolo esclusivo: il presupposto di una simile operazione è, infatti, una concezione dell'umano conoscere come un insieme di astratti astrattamente intesi, dove una modalità di conoscenza si costituisce indipendentemente dalle altre (cfr. F. BOTTURI, *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, in: G. DALLE FRATTE, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando, Roma 1992, pp. 35-36).

<sup>104</sup> Chiosa Francesco Botturi: «Il limite della conoscenza per connaturalità sta ovviamente nella sua acriticità e nella forte dipendenza dalle condizioni psico-socio-storiche del soggetto» (cfr. F. BOTTURI, *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 36).

<sup>105</sup> La distinzione tra una via *a posteriori* e una via *a priori* è già presente in Ugo Grozio nel suo *De jure belli ac pacis*, allorché il pensatore di Delft si trova a dover provare l'esistenza di uno *jus naturale* (cfr. U. GROZIO, *De jure belli ac pacis libri tres*, Ex officina wetsteniana, Amstelaedami 1712, Lib. I, cap. I, § XII).

Se ora ci chiediamo che cosa ci sia di comune nei diritti umani, è presto detto: l'umano. Non dico 'l'umanità', che è un'astrazione foriera di pericolose entificazioni, ma l'umano nei suoi caratteri più elementari e basilari. Si assume che ci sia una diffusa coscienza transculturale di ciò che conviene alla dignità dell'uomo e di ciò che ne costituisce una palese violazione. Il test proposto da Ramcharan esprime bene ciò che qui intendo dire: «Just ask any human being: Would you like to live or be killed? Would you like to be tortured or enslaved? Would you like to have a say in how you are governed?»<sup>106</sup>.

E prosegue più sotto:

La prima condizione dell'universalità dipende dalla stessa qualifica di "umani" attribuita ai diritti. Essa non significa semplicemente e genericamente che questi diritti sono propri della specie umana, ma che sono "umanistici", cioè che riflettono valori costitutivi della dignità umana. Si tratta di bisogni, interessi, esigenze e, più in generale, forme o orizzonti di bene, a cui ogni essere umano dovrebbe avere accesso. La loro privazione sarebbe per ogni essere umano una mancanza così grave da offenderlo nella sua stessa dignità. Pertanto, sono sensate tutte le azioni compiute dall'interessato o dagli altri membri della società, volte a conseguire questi beni fondamentali o a favorire il loro raggiungimento, mentre sono insensate e irragionevoli tutte le azioni volte ad ostacolare o ad impedire questi corsi d'azione. Se mancasse la dimensione del valore, l'universalità sarebbe descrittiva e non già normativa. Questa condizione preliminare non implica necessariamente una visione metafisica o ontologica dell'essere umano e neppure una lista di valori fondamentali scritta nei cieli o nei cuori, ma solo l'ammissione che vi sono azioni che si addicono e altre che non si addicono al rispetto della dignità umana. Quali siano è un discorso sempre aperto che si svolge e deve svolgersi in ambiti non chiusi, né particolaristici, e potenzialmente valevole per ogni essere umano. L'importante è che, nel momento della formulazione, si evitino compromissioni con culture particolari e si lasci aperta la possibilità del pluralismo nella determinazione di questi beni. Qui si afferma soltanto che vi sono sfere esistenziali che toccano ogni uomo, quali, ad esempio, la mortalità, la corporeità, il piacere e la sofferenza, la capacità cognitiva, la ragion pratica, l'educazione della prole, l'associazione, il gioco. Non si tratta di un concetto astratto di "natura umana", ma di prendere la vita umana così com'è di fatto vissuta. Ma in essa noi troviamo una famiglia di esperienze, che ruotano intorno a certi nuclei e che possono costituire ragionevoli punti di partenza per una riflessione interculturale. È già sufficiente che si raggiunga un accordo almeno su ciò che è ingiusto, sul modo in cui *non* deve essere trattato un essere umano, affinché sia possibile cominciare a tracciare per linee molto generali queste sfere esistenziali dell'umano come tale. Il riconoscimento (o l'attribuzione) di un diritto umano implica che questo discorso ha già raggiunto un punto d'intesa, anche se ancora troppo vago, su una forma fondamentale del bene umano<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> F. VIOLA, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in: F. BOTTURI-F.TOTARO (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, «Annuario di etica», 3 (2006), pp. 165-166.

<sup>107</sup> *Ibi*, pp. 176-177.

La prospettiva *a posteriori* è, inoltre, positivamente valorizzata da Howard P. Kainz, il quale la arricchisce con il confronto dialettico con Hume<sup>108</sup>. Secondo lo studioso americano, una tale proposta può offrire un contributo nel mostrare che, nel caso dei primi principi morali, non si verifica alcun passaggio da “fatti” a “valori”: infatti, non ci si riferisce ad un dato, dal quale poi si trae un’indicazione normativa; bensì il fatto stesso contiene in sé il valore, o meglio: il valore si realizza nel fatto, laddove quest’ultimo non è altro che l’eticità concreta. Scrive Kainz:

Qualunque sia l’interpretazione, l’aver provato l’esistenza di un gruppo di valori morali fondamentali in una prospettiva di approccio empirico alla legge naturale, sembra offrirci un’interessante convergenza di fatti e valori – l’esistenza effettiva di certe norme morali in ogni parte del mondo. Queste norme morali, su un livello di prim’ordine (non dal punto di vista di un teorico della legge naturale o della metaetica), non deriverebbero né dai fatti né i fatti sarebbero in ogni modo separati dai valori. I valori sarebbero semplicemente inclusi nei fatti. Questo essenziale intreccio si colloca come “caso limite”, perlomeno come una eccezione alla regola di separazione dei fatti dai-valori. Dal punto di vista di un’etica descrittiva, sarebbe superfluo domandarsi: “Valgono di fatto questi valori?”. Che i valori testé stabiliti siano o meno considerati vincolanti per gli individui, dipenderà dalla dedizione degli individui alla molteplicità dei legislatori presupposta per l’attuarsi della “legge delle nazioni”. Ciò includerebbe un’estensione notevole del concetto di “cittadino rispettoso della legge”<sup>109</sup>.

Aldilà delle diverse varianti in cui si presenta, il modello *a posteriori* può risultare soddisfacente all’interno di una «*proposta di naturalismo etico debole*», laddove il richiamo alla natura umana non sia «fonte di pretese normative, ma semplicemente il richiamo alla base naturale, biologica degli esseri umani, come una fonte – anche se certamente non l’unica – di senso e di orientamento assiologico che,

---

<sup>108</sup> Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (1740), trad. it. di P. GUGLIELMONI, Lib. III, Parte I, sezz. 1-2.

<sup>109</sup> «Whatever the interpretation, a successful proof of a cluster of basic moral values by an empirically-based natural law would seem to offer us an interesting convergence of fact and value – the factual existence throughout the globe of certain moral norms. These moral norms, on a first-order level (not from the point of view of a natural-law theorist or metaethics), would not be derived from the facts nor would the facts be in any way separate from the values. The values would simply be imbedded in the facts. This essential intertwining would stand as a “limiting case”, at least one exception to the rule of fact-value separateness. From the vantage point of descriptive ethics, it would be superfluous to ask, “are these values in fact valuable?” Whether or not the moral values thus ascertained would be considered normative and obligatory for individuals, would depend on the degree of commitment of individuals to the multiplicity of legislators presupposed for the enactments of the “law of nations”. This would involve a considerable extension of the concept of the “law-abiding citizen”» (H. P. KAINZ, *Natural Law. An Introduction and Re-examination*, Open Court, Chicago and La Salle (IL) 2004, p. 100; la traduzione è nostra).

nella sua, seppur limitata, autorevolezza non può essere oggetto di manipolazione senza che l'integrità della persona e la sua capacità morale vengano seriamente compromesse»<sup>110</sup>. Nondimeno, se intendiamo rifarci ad un significato "forte" di natura – ovverosia se vogliamo richiamarci alla struttura ontologica dell'umano<sup>111</sup> – crediamo che quella appena proposta sia una soluzione aporetica, per due motivi: (a) anzitutto quanto al metodo, ovverosia qui opererebbe surrettiziamente la convinzione che il metodo delle scienze empiriche (tanto naturali, quanto sociali) – che trova nella statistica e nell'induzione due momenti imprescindibili – sia l'unico metodo capace di garantire scientificità; pertanto, qualunque scienza – e quindi anche l'antropologia filosofica – sarebbe tenuta a rifarsi a quel metodo: la priorità è del metodo rispetto all'oggetto<sup>112</sup>. (b) Anche ammettendo, senza concederla, l'unicità del metodo, i risultati non goderebbero di valore epistemico: è acquisizione, infatti, dell'epistemologia contemporanea – la popperiana *in primis* – che il modello induttivo – su cui le scienze empiriche si basano – porti a risultati che hanno valore paradigmatico, non certo epistemico. La verità di un modello è tale finché non è messa in discussione da una controesemplificazione<sup>113</sup>; appare evidente, pertanto, che se volessimo fondare un'oggettività – in senso forte – dei bisogni umani affidandoci a questo metodo, le nostre conclusioni non sarebbero immuni da tratti aporetici.

### c) Il modello "a priori"

Il terzo modello cui sembra possibile far riferimento è quello che noi chiamiamo "a priori" e che sembra collocarsi all'estremo opposto del precedente. Se nel modello

---

<sup>110</sup> M. MONETI CODIGNOLA, Risposta nel forum *Dialogo tra naturalismi*, in: F. BOTTURI-R. MORDACCI (a cura di), *Natura in etica*, «Annuario di etica», 6 (2009), p. 248; cfr. anche J. CONILL SANCHO, *Dalla legge naturale all'universalismo ermeneutico*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009.

<sup>111</sup> Alla quale, del resto, Tommaso stesso si rifà.

<sup>112</sup> I limiti del contributo delle scienze sociali all'etica rimangono ben chiari anche a studiosi che ne valorizzano l'apporto. Tra questi studiosi troviamo il gesuita indiano Philip Ekka, il quale, in un articolo del 1965, scrive: « *Social anthropology, being a social science founded of empirical observations, refrain from pronouncements on the ultimate or philosophical nature of things. No amount of inductive summarizing of ethical codes and behaviours will discover the essence of the "natural law". The philosophy of ethics alone will do that. Again, social anthropology is not directly concerned with the ultimate objective truth or falsity of the religious and ethical facts it investigates. Its task is limited to the understanding of these facts in their total social setting and of making these intelligible to others*» (P. EKKA S.J., *Anthropology and the Idea of a Universal Moral Law for Society*, in: I. EVANS O.P. [a cura di], *Light on the Natural Law*, Burns & Oates, London 1965, p. 105.

<sup>113</sup> Cfr. K. R. POPPER, *La logica della scoperta scientifica* (1959<sup>1</sup>, 1968<sup>2</sup>), trad. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1970; tit. orig. *The logic of scientific discovery*, Harper & Row, New York.

testé esposto, il tratto fondativo era rappresentato dall'osservazione empirica, quello che ci apprestiamo a esporre trova nella considerazione apriorica dell'umana natura – ovverosia dell'essenza umana – il proprio fondamento. Come abbiamo visto nella prima Parte, l'essenza di un ente è espressa dalla sua definizione: se consideriamo l'uomo, l'essenza umana si realizza come animalità razionale; si tratterà quindi di procedere deducendone le esigenze. In questa prospettiva si pone Francisco Suárez, allorché riassume il discorso tommasiano sulle inclinazioni naturali di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co:

*Ultimo reducit d. Thomas in d. art. 2, q. 94, quem Caietanus et alii imitatur, varietatem hanc praeceptorum naturalium ad varias hominis inclinationes naturales; est enim homo individuum quoddam ens, et ut sic inclinatur ad conservandum suum esse et ad suam commoditatem; est etiam ens corruptibile, seu mortale, et ut sic inclinatur ad conservationem speciei et ad actiones propter illam necessarias; tandem rationalis est, et ut sic capax immortalitatis, et spiritualium perfectionum, et communicationis cum Deo, ac societatis cum rationalibus creaturis*<sup>114</sup>.

Nondimeno, il nostro rapporto alle essenze degli enti è un rapporto sempre mediato dall'esperienza: difatti, per spiegare ciò che appartiene all'*eidōs* dell'animalità e della razionalità, dobbiamo riferirci a ciò che il nostro concreto esperire – nella sua accezione più ampia, non solo sensibile – ci notifica<sup>115</sup>; ne segue che il modello appena

<sup>114</sup> F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* (1613), ex typis Fibrenianis, Neapoli 1872, Lib. II, cap. VIII; cfr. anche U. GROZIO, *De jure belli ac pacis libri tres*, cit., Lib. I, cap. I, § XII. Per una recente ricostruzione della dottrina della legge naturale in Suárez, cfr. P. PACE S.J., *Suárez and the Natural Law*, in: V. M. SALAS-R. L. FASTIGGI (a cura di), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 274-296.

<sup>115</sup> In tale prospettiva è stato talvolta rubricato il pensiero di autori che hanno posto come criterio di riferimento normativo l'ordine dell'essere e quindi, nel caso dell'uomo, la natura umana (cfr. A. GALLI O.P., *Morale della legge e morale della spontaneità secondo s. Tommaso*, in: AA. VV., *San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi*, vol. 3 di *Studi tomistici*, a cura di A. PIOLANTI, Città Nuova, Roma 1974, p. 131; S. VANNI ROVIGHI, *Natura e moralità nell'etica di s. Tommaso d'Aquino*, in: «Rivista di filosofia neo-scolastica», 49 [1957], pp. 201-212). Tra di essi, sono stati inclusi il padre Matteo Liberatore e il Rosmini dei *Principi della scienza morale*. Nondimeno, per ambedue appare chiaro che il quadro eidetico non può prescindere dall'esperienza dell'io: nelle *Institutiones Philosophicae* di Liberatore non si trova mai una deduzione dei bisogni umani dalla definizione dell'uomo, né sembra che tale procedimento operi in maniera surrettizia (cfr. M. LIBERATORE S.J., *Institutiones philosophicae*, Subirana, Barchinone 1864, vol. II, Elementa Ethicae, capp. II-III). Rosmini, addirittura, afferma il contrario di quanto gli si vorrebbe attribuire: «Io non posso sapere tutto questo [*scil.* il bene della natura umana] da altri, fuori che da me stesso. Questo mi è reso cognito dal sentimento di me stesso; l'io, le sue modificazioni, le sue sensazioni, i suoi piaceri, i suoi dolori, i suoi istinti, le sue ripugnanze, i suoi bisogni, le soddisfazioni de' suoi bisogni, sono quelle sperienze che mi fanno conoscere ciò che succede ne' miei simili, ciò che alla natura umana è bene, ciò che ad essa è male, ciò che ella appetisce, ciò che rifiuta, ciò a cui le forze di questa natura tendono come in lor perfezione, ciò da cui rifuggono come da loro distruzione. L'idea dell'uomo (cognizione diretta), che mi serve di regola a sapere qual bene io debbo considerargli e volergli, *io la attigno da me*, dal sentimento fondamentale o sostanziale; conciossiaché è il solo senso quello che *percepisce* le sussistenze, e dalle percezioni si traggono le idee. Il *soggetto* dunque, che non è che un



proposto sia insufficiente e richieda un rapporto diverso con l'esperienza, onde non ricadere nelle aporie del modello *a posteriori*.

## § 2. La proposta di un riscatto elentico

Ci sembra che la nostra esigenza fondativa trovi adeguata risposta nel modello proposto da Paolo Pagani, basato sul riscatto di tipo elentico dei bisogni oggettivi. Scrive Pagani:

Ciò che accomuna queste “*inclinationes*” [*scil. naturales*, ciò che noi chiamiamo “bisogni oggettivi”] è la loro inestirpabilità: si possono deviare, alterare, ma non eliminare. Consideriamo, al riguardo, alcuni casi limite. (1) Anche chi si uccide vuole la vita. Sceglie, sì, contro la condizione di vita in cui è, e dalla quale non intravede vie d'uscita; ma nella morte cerca l'oblio, un'evasione dall'angoscia, un sollievo dal dolore: insomma, un nuovo modo d'essere. (2) Anche chi – in nome di una radicale appartenenza religiosa – sceglie di rinunciare a vivere affettività e sessualità secondo la loro espressione consueta, e quindi sceglie anche di rinunciare al modo consueto di essere padre o madre, non lo può fare nella presunzione di estirpare da sé queste dimensioni radicali dell'esperienza umana, ma semmai nella speranza di riuscire a viverle in un modo nuovo, che sia anticipo della condizione escatologica. (3) Anche chi, deluso dai rapporti umani, si ritirasse in una condizione di solitudine tendenzialmente totale, lo farebbe pur sempre in polemica con gli altri – e dunque in relazione a loro. (4) Anche lo scettico assoluto, che non riconoscesse alcunché di vero, non potrebbe con ciò rinunciare totalmente alla verità. Una presa di posizione sulla verità è infatti implicita sia nel caso che si affermi che nulla è vero, sia nel caso che si affermi che tutto è problematico<sup>116</sup>.

Ci pare che la soluzione proposta abbia anzitutto un pregio metodologico: hanno statuto elentico – ovverosia si vedono affermate anche dalla propria negazione – tutte le realtà prime (così, ad esempio, il principio di non contraddizione); ora, noi abbiamo visto che, per Tommaso, il piano categoriale dei bisogni appartiene all'originario dell'agire: ogni umano agire si sviluppa a partire e rimanendo all'interno di questo alveo primitivo. Ne segue che, difendendo in tal modo l'oggettività dei bisogni umani, procediamo nel rispetto del carattere di originarietà che Tommaso assegna a questa dimensione.

---

*senso*, il soggetto *Io*, non fa che darmi esperienza, e quindi la regola secondo la quale io debbo trattare gli altri uomini, gli uomini in generale» (A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. VII, art. 8).

<sup>116</sup> P. PAGANI, *Appunti per il corso di filosofia morale*, cit., Parte V, lez. 2.

Nondimeno, si potrebbe affermare che l'attribuzione di originarietà al piano dei bisogni oggettivi è, in Tommaso, del tutto gratuita: il secondo pregio è che, in questo caso, la proposta elenctica interviene potentemente a confermare che, anche nella sua dimensione categoriale, quello che l'Aquinate presenta come *naturaliter volitum* – ovverosia come originario dell'agire – è effettivamente tale; ciò non viene dimostrato tramite qualche ragione estrinseca, ma messo in luce dalla stessa impossibilità di evaderne<sup>117</sup>. Si tratta di un'inevitabilità che si mostra sia nel caso in cui si agisca – apparentemente – contro uno o più bisogni (ad esempio, in caso di suicidio), sia nel caso di un oltrepassamento di un bisogno in direzione di un bisogno superiore – e quindi più “architettonico” –, ovverosia nel contesto di quelle situazioni chiamate (erroneamente) di “conflitto di valori”. Stando a questo secondo caso – del primo, infatti, si accenna già nel luogo citato – pur oltrepassando un bisogno in direzione di un bisogno più alto, non avremo un'affermazione del secondo a spese del primo, bensì un'affermazione più vera del primo nel suo oltrepassamento in direzione del secondo. L'esempio che può soccorrerci è quello del sacrificio della propria vita nella lotta per un ideale politico o religioso: nella perdita della propria vita, il soggetto in questione si decide per un bene senza il quale la stessa vita fisica perderebbe di significato; l'opzione non è quindi quella di rinunciare ad un bene per raggiungerne un altro, bensì è quella di vivere il bene di cui ci si priva all'interno del suo orizzonte di significato. In tale prospettiva, nessun bisogno è mai – realmente – sacrificato.

### § 3. Excursus: oltre il Gaetano

Se è vero che la messa in discussione dell'idea di una natura umana con inclinazioni strutturali – soprattutto nel suo lato categoriale – è un tratto che caratterizza l'odierno contesto culturale, non è altrettanto vero che le radici di tale messa in questione siano recenti. A nostro avviso, un indebolimento dello statuto dei bisogni oggettivi è già presente nel commento del Gaetano a *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1. Il cardinale di San Sisto si domanda anzitutto come sia possibile che la volontà voglia naturalmente non solo il *bonum commune* e la *beatitudo*, ma anche tutto ciò che *convenit volenti*

---

<sup>117</sup> Del medesimo statuto gode anche il desiderio: se, infatti, si provasse a superare la tensione al bene in quanto tale, questo tentativo si configurerebbe comunque come superamento di un negativo e, quindi, come tensione al bene.

*secundum suam naturam*: difatti, l'esperienza ci mostra che in alcuni casi l'uomo sceglie andando contro le proprie inclinazioni naturali, come quando l'oggetto dell'*electio* umana è, ad esempio, il non sapere o il non vivere<sup>118</sup>. Anche per il Gaetano ciò che è voluto naturalmente dovrebbe, invece, essere inevitabile: «*opposita eorum quae naturaliter volumus, nec per se nec per accidens velle possumus*»<sup>119</sup>; Come risolvere, dunque, questa *impasse*?

La soluzione del Gaetano si fonda su una distinzione – a nostro avviso esiziale – nell'ambito del *naturaliter volitum*:

*Ad primum horum breviter dicitur quod, sicut in rebus exterioribus naturale invenitur dupliciter, scilicet semper, vel frequenter (motus enim caelestes naturales sunt ut universaliter et semper indeficientes a naturali cursu; motus autem inferiores naturales sunt ut in pluribus et frequenter indeficientes); ita et in voluntatis motibus naturalibus invenitur naturalitas utroque modo. Nam ad quaedam voluntas sic naturaliter est determinata, ut non possit aliquo pacto velle oppositum: ad quaedam sic naturaliter determinata est, ut possit per accidens oppositum velle*<sup>120</sup>.

La naturalità che si esprime in una tensione inevitabile spetta alla tensione al *bonum commune* e alla *beatitudo*, mentre la naturalità che si realizza come tensione in *pluribus* è propria della sfera dei bisogni oggettivi: «*In primo ordine sunt duo prima volita in littera numerata: in secundo vero est tertium volitorum genus*»<sup>121</sup>. Ne segue che la tensione agli altri beni propri della natura umana, si configuri come una tensione paragonabile all'inclinazione all'agire che segue al possesso di un qualsivoglia *habitus* virtuoso acquisito<sup>122</sup>. Conclude il cardinale di San Sisto:

*Unde ad hoc tertium [scil. quod convenit volenti secundum suam naturam] volitum voluntas non plus videtur naturaliter inclinata, quam voluntas affecta habitu virtutis acquisitae, ad opus illius virtutis; nisi pro quanto inclinatio ex natura potior est quam ex acquisito habitu. Et sicut voluntas in iustitia habituata, potest iniuste facere; ita voluntas naturaliter inclinata in bonum conveniens volenti secundum suam naturam, potest eius oppositum velle*<sup>123</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. TOMMASO DE VIO "GAETANO", *In Iam Hae*, q. 10, a. 1, III.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *In Iam Hae*, q. 10, a. 1, IV.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Qui "acquisito" vuole distinguersi da "infuso".

<sup>123</sup> *Ibidem*.

Il passaggio a nostro avviso esiziale è la distinzione tra un *naturaliter volitum* in senso proprio (una naturalità quindi che si costituisce come inevitabilità) e un *naturaliter volitum* in senso più debole (quindi esposto, di fatto, a possibili evasioni), e l'assegnazione di questo secondo statuto alla sfera dei bisogni oggettivi. Nel momento in cui si procede in questa direzione ci si avvia – secondo quanto ci consta – verso un indebolimento del riferimento normativo: si perde, difatti, il *proprium* dell'originario e ci si espone a soluzioni aporetiche, allorché si intenda indagare sui bisogni oggettivi dell'uomo. Nel caso si volesse fare ciò, si dovrebbe infatti riferirsi ai modelli *a priori* o *a posteriori*, che – come s'è visto sopra – si rivelano indubbiamente aporetici. Osserva bene il Gaetano allorché nota che vi sono comportamenti nell'uomo che sembrano andare in direzione contraria a ciò che quest'ultimo naturalmente vuole; cionondimeno, questi comportamenti – ad uno sguardo accorto – si mostrano paradossali modi di vivere i bisogni umani e non dicono alcunché contro la naturalità (nel senso forte, di *universaliter et semper indeficientes*) di questi: anzi, mimandoli, li confermano come tali. Se vogliamo riassumere in una battuta l'operazione del Gaetano, diremo che i bisogni umani vengono, di fatto, resi una dimensione evadibile.

### Capitolo III. Desiderio e bisogni: dall'originario al normativo

*«Unde dicendum est quod  
nulla alia forma substantialis est in  
homine, nisi sola anima intellectiva;  
et quod ipsa, sicut virtute continet  
animam sensitivam et nutritivam, ita  
virtute continet inferiores formas, et  
facit ipsa sola quidquid  
imperfectiores formae in aliis  
faciunt»*

(TOMMASO D'AQUINO, S.  
*Th.*, I, q. 76, a. 4, co)

Dopo aver preso in esame partitamente ambedue le dimensioni del *naturaliter volitum*, mette conto soffermarsi sulla loro connessione. Nel fare ciò, procederemo in due momenti, distinguendo due ambiti: anzitutto prenderemo in esame l'intersezione desiderio-bisogni sul piano dell'originario (*naturaliter volitum*); in seconda battuta, la considereremo sul piano normativo (*lex naturalis*).

#### 3.1. Il plesso desiderio-bisogni come intersezione originaria

La connessione tra desiderio e bisogni si realizza anzitutto sul piano dell'originario, ovvero sia a livello di *naturaliter volitum*: trascendentale e categoriale non sono due parti giustapposte, bensì due dimensioni originariamente intrecciate.

A ben vedere, la tesi che abbiamo appena enunciato non è altro che un corollario di quanto Tommaso ha acquisito in sede antropologico-filosofica: secondo la sua prospettiva, infatti, l'uomo è nella sua totalità tanto animale quanto razionale; la corporeità animale dell'uomo è sempre una corporeità segnata dal *logos* e l'umana razionalità è sempre una razionalità incarnata<sup>124</sup>. Si ricorderà che questo è un punto sul quale si è insistito molto nell'ambito della prima Parte.

---

<sup>124</sup> Dicendo "razionalità incarnata" non vogliamo dar adito ad una lettura dualista dell'antropologia tommasiana: il nostro intento è solo quello di lumeggiare il fatto che la razionalità umana è la razionalità

Questo intreccio originario porta con sé due fondamentali conseguenze, la prima delle quali concerne la natura dei bisogni stessi: a tale riguardo si deve ribadire che le tendenze umane, anche qualora fossero “condivise” con altri enti – come avviene nel caso dell’autoconservazione o dell’unione secondo la differenza sessuale – rimangono sempre “segnate” dalla differenza specifica. Osserva opportunamente Martin Rhonheimer:

L’uomo non è affatto un essere puramente spirituale, i cui atti appetitivi e le cui azioni sono di natura esclusivamente spirituale. L’uomo è per sua natura un “animale”; egli non solo *ha* un corpo, ma è corpo – un corpo che tuttavia è informato da una “anima rationalis”, è animato. In quanto corpo è “animal” egli possiede conoscenza sensibile e capacità di desiderio sensibile, possiede delle possibilità e dei bisogni legati ai sensi e al corpo, che rappresentano in lui non “fenomeni di natura sub-umani”, a lui estranei o limitanti, ma fondamenti di umana esistenza integrati nella sua struttura ontologica personale, che contribuiscono a costituire il suo esser persona umana. Parimenti tutte le “*inclinationes naturales*” in lui sono già da sempre inclinazioni umane, che formulano le linee di fondo conformemente alle quali la vita umana e l’agire umano scorrono *umanamente*. Se queste inclinazioni devono venire messe in ordine dalla ragione, questo non significa che non posseggano già da sempre un senso umano, in virtù della loro appartenenza (conforme all’essere) al *suppositum* umano; in questo senso esse non hanno bisogno di venir in un secondo momento “umanizzate” o “spiritualizzate”, per poter dire qualcosa all’uomo per la sua vita<sup>125</sup>.

Quanto appena considerato ci porta alla seconda conseguenza, la quale vede nel plesso dei bisogni un luogo di intercettazione delle esigenze destinali umane: abbiamo visto che il destino dell’uomo si compie nel rapporto con la realizzazione del bene nella sua compiutezza (Dio); di questo destino possediamo, *in hoc statu viae*, un pegno: l’apertura trascendentale. Dal momento che il trascendentale è il tratto peculiare che distingue l’umana natura dagli enti ad essa inferiori, e, dal momento che questo tratto – in forza dell’unicità della forma sostanziale – informa tutto ciò che dell’umano è

---

di un ente che è, al contempo, corporeità animale. In quest’ottica, respingiamo – assieme a Germain Grisez – come problematica la definizione dell’uomo come “spirito incarnato”, che – a differenza dell’espressione da noi sopra usata – porta inevitabilmente con sé un’idea dualistica della persona umana (cfr. G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument against Contraception*, in: «The Thomist», 30 (1966), p. 349).

<sup>125</sup>M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell’autonomia morale*, trad. it. di E. BABINI, Armando, Roma 2001, pp. 105-106; tit. orig. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987; cfr. anche *ibi*, p. 290. Del medesimo avviso è anche il padre Joseph de Finance (cfr. J. DE FINANCE S.J., *Etica generale*, trad. it. di G. MODICA, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011<sup>2</sup>, pp. 261-262; tit. orig., *Éthique Générale*, Presses de l’Université Grégorienne, Roma 1967).

condiviso da piante e animali, ne segue che rispondere ad un bisogno umano acquista un valore del tutto singolare: non si tratta di concedere qualcosa all'idiotismo prepotente del lato empirico e delle sue potenze, bensì si tratta di riconoscere nella categorialità un terreno d'incontro della trascendentalità – e quindi dell'umano destino. Se il *logos* attraversa e trasfigura ogni potenza umana, risulta impossibile isolare la sfera dei bisogni oggettivi come ambito di una categorialità pura<sup>126</sup>; al contempo, risulta parimenti impossibile porre la questione del destino umano come una partita che si giochi sul piano della pura trascendentalità<sup>127</sup>.

### 3.2. L'intersezione desiderio-bisogni come indicazione normativa

Abbiamo visto che, nella prospettiva antropologico-filosofica di Tommaso, l'intersezione desiderio-bisogni si dà sul piano originario; nondimeno, ad esso non si limita: il passo successivo consiste nel riconoscere in questa intersezione un riferimento per l'agire.

---

<sup>126</sup> Scrive Fabrizio Turoldo: «La razionalità [...] permea di sé tutto il nostro essere, compreso il nostro essere finito e corporeo, i nostri bisogni più elementari» (F. TUROLDO, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, cit., p. 110).

<sup>127</sup> Ci sembra che la giusta insistenza con cui Carmelo Vigna sottolinea, all'interno dell'uomo, il primato del trascendentale sull'empirico, dell'ontologico sull'ontico, metta un po' in ombra il fatto che l'uomo si costituisce come intreccio – certamente, ordinato – di queste due dimensioni: «La ricerca dei moderni ha infatti dimostrato che all'uomo è propria una dimensione (il pensiero nella sua trascendentalità) rispetto alla quale anche la sua struttura ontica deve dire riferimento, e perciò restarne dominata. L'ontico è per l'ontologico, e non viceversa. Questo comporta che la realizzazione della destinazione ontologica deve essere sempre anteposta alla realizzazione della destinazione ontica (e tanto più alla realizzazione di una parte di questa). L'uomo, del resto, è stato sempre trattato come quell'ente che può mettere in gioco la propria onticità (la "vita") se ne va del suo rapporto con l'essere (l'eroe greco, il "martire" moderno, cristiano o non cristiano che sia)» (C. VIGNA, *La riflessione sulla natura umana nella tradizione speculativa*, cit., p. 96). Ci sembra improprio, almeno mettendosi nella prospettiva di Tommaso, contrapporre una realizzazione della destinazione ontologica a una realizzazione della destinazione ontica: ci pare che nel pensiero dell'Aquinate – parliamo dell'Aquinate dei testi, non di quello di tanta manualistica (cfr. e.g. la lettura di Tommaso orientata in senso antropologico-dualista proposta in A. GALLI O.P., *Morale della legge e morale della spontaneità secondo s. Tommaso*, cit., p. 118 e p. 121) – l'ambito categoriale dei bisogni possa essere visto come luogo autentico di intercettazione delle esigenze destinali umane. A tale proposito, osserva opportunamente Fabrizio Turoldo: «Il desiderio di pranzare non è solo il bisogno finito di sedare la propria fame, ma è anche il desiderio infinito di essere riconosciuti da un'altra coscienza (anch'essa infinita), di stabilire con essa qualche forma di alleanza, di essere da essa consolati o di riceverne delle conferme importanti. [...] Qualcosa di analogo si potrebbe dire per il desiderio sessuale, che a torto Freud riduceva a semplice *libido*. [...] Il desiderio sessuale non è solo una *vis a tergo*, che ci spinge alle spalle, ma è anche finalizzato a un certo oggetto e a un certo bene. Attraverso la sessualità ci si esprime infatti anche il reciproco riconoscimento» (F. TUROLDO, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, cit., pp. 106-107).

a) *Ex parte categoriali*

Partendo dal categoriale, l'indicazione che ci viene fornita dall'analisi dell'intreccio originario è che i bisogni umani non vanno vissuti come una dimensione chiusa in se stessa: si tratterebbe, infatti, di un misconoscimento della loro autentica realtà, che li vede innestati in una tensione oltrepassante il loro semplice termine particolare di appagamento. Si tratterà, al contrario, di vivere i bisogni nella consapevolezza di questa tensione. Fin qui il discorso può sembrare astratto, ma un'esemplificazione ci aiuterà a mostrare quanto esso, invece, sia concreto<sup>128</sup>.

Rimanendo alla considerazione del dettato tommasiano, intendiamo rifarci ad un luogo in cui il Dottore Angelico tratta della nutrizione, che – come si è visto – fa parte della sfera di bisogni legati all'autoconservazione. Scrive l'Aquinate nelle *Quaestiones disputatae de malo*: «*Ad primum ergo dicendum quod, regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae, et bonae habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III Ethicorum*»<sup>129</sup>; vivere il bisogno umano di nutrirsi in maniera umana significherà quindi non avere il cibo come orizzonte esclusivo di riferimento<sup>130</sup>: il mangiare non consisterà nella mera assunzione di alimenti, bensì in un nutrirsi in cui trovi spazio l'integralità dell'umana esistenza. A ciò si riferisce il luogo testé riportato, allorché fa intervenire nel nutrirsi veramente umano la condivisione con gli altri; condivisione che è certamente condivisione di una tavola e di buoni cibi, ma anche della propria vita e – in ultima istanza – del proprio destino.

b) *Ex parte transcendentali*

Se ci mettiamo nella prospettiva del trascendentale, ovvero sia di quella che è legata al *proprium* del destino umano, l'originaria intersezione ci avvisa che non può darsi preoccupazione destinale che prescindano *in toto* dai bisogni: il rapporto con

---

<sup>128</sup> Per una trattazione che consideri ciascun livello di bisogni, rimandiamo a P. PAGANI, *Appunti per il corso di filosofia morale*, cit., Parte V, lez. 2.

<sup>129</sup> *Qq. Dd. De Malo*, q. 14, a. 1, ad 1.

<sup>130</sup> Anche se il nutrirsi specificamente umano non manca di coinvolgere pure il cibo, il quale, grazie all'arte gastronomica, si carica di un significato simbolico che lo riscatta dall'essere un semplice mezzo di sostentamento.



l'Assoluto è tratto costitutivo dell'uomo; nondimeno è rapporto che vede in gioco pur sempre un *animal rationale*, non una sostanza separata. Pertanto, se si pone la questione del destino, si fa riferimento a un desiderio che è certamente *adpetitus intellectivus sive rationalis*, ma che – al contempo, in forza dell'unità della forma sostanziale – attraversa anche gli appetiti inferiori; ne segue che qualunque dottrina morale che divarichi desiderio e bisogni, e sacrifici – o perlomeno non consideri – i secondi per far spazio solo al primo, venga a porsi in contraddizione con la stessa struttura dell'uomo<sup>131</sup>. Quest'esigenza di composizione ci è presentata anche dalla tradizione cristiana come cifra costitutiva della morale evangelica. A tal proposito è significativo il capitolo 25 dell'Evangelo secondo Matteo, in cui l'amore del prossimo – ovvero sia il rispondere ai bisogni altrui – è mostrato come il banco di prova dell'amore per Dio:

*Cum autem venerit Filius hominis in gloria sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super thronum gloriae suae. Et congregabuntur ante eum omnes gentes; et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab haedis, et statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris. Tunc dicet Rex his, qui a dextris eius erunt: "Venite, benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitiivi, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et operuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me". Tunc respondebunt ei iusti dicentes: "Domine, quando te vidimus esurientem et pavimus, aut sitientem et dedimus tibi potum? Quando autem te vidimus hospitem et collegimus, aut nudum et cooperuimus? Quando autem te vidimus infirmum aut in carcere et venimus ad te?". Et respondens Rex dicet illis: "Amen dico vobis: Quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis". Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: "Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et angelis eius. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitiivi, et non dedistis mihi potum; hospes eram, et non collegistis me; nudus, et non operuistis me; infirmus et in carcere, et non visitastis me". Tunc respondebunt et ipsi dicentes: "Domine, quando te vidimus esurientem aut sitientem aut hospitem aut nudum aut infirmum vel in carcere et non ministravimus tibi?". Tunc respondebit illis dicens: "Amen dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minimis his, nec mihi fecistis". Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam"<sup>132</sup>.*

La lettura che abbiamo appena proposto si presenta, ancora una volta, come un corollario di uno dei capisaldi dell'antropologia di Tommaso: l'unicità della forma

<sup>131</sup> Si sottintende che ciò si verifica qualora si parta da un'antropologia unitaria, come quella di Tommaso. Se le premesse antropologiche sono differenti, e questa differenza sta nel fatto che l'uomo viene presentato diviso in sé stesso – come avviene nel Kant della *Metafisica dei costumi* (cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., Parte I, Suddivisione della metafisica dei costumi in generale, II) –, allora questa contrapposizione si presenta in linea con la struttura dell'uomo.

<sup>132</sup> Mt. 25, 31-46.

sostanziale; nondimeno, non è facile ritrovarla nel dettato di coloro che hanno voluto mettersi alla scuola dell'Aquinate, né in quello di coloro che hanno considerato il pensiero tommasiano come semplice oggetto di studio. A tal proposito, rappresenta una felice eccezione il padre Joseph De Finance, al cui sguardo attento non è sfuggito questo fondamentale sviluppo; vogliamo pertanto riassumere – e, al contempo, confortare – quanto già da noi scritto in questo sottocapitolo con le parole del gesuita francese:

Natura e apertura sono in noi [...] indissociabili. L'aprirsi è un aspetto della natura umana (o spirituale) e la natura umana è la modalità propria del nostro aprirci. Perciò possiamo essere fedeli alla nostra natura, possiamo vivere nella pienezza da uomini, solo "aprendoci" alla verità e alla generosità. Chiudersi nella menzogna e nell'egoismo è rinnegare in se stessi l'umanità. E l'aprirsi autentico è allo stesso tempo "orizzontale" e "verticale": verso gli altri e verso l'Altro, verso i "tu" e verso Colui la cui soggettività fonda per noi la possibilità di dire "io" (*je*) e "tu". Ecco perché misconoscere nell'uomo la dimensione metafisica e religiosa equivale ad appiattirlo [...]. Ma, reciprocamente, non possiamo aprirci in modo autentico, accedere alla vera totalità, essere fedeli all'Ideale della ragione se non a condizione di seguire la linea tracciata dalla nostra natura. Volere *s' "infinitiser"* al di fuori di essa significherebbe perdersi in un'infinità illusoria. E oggi molti si smarriscono cercando la libertà nella negazione di ciò che condiziona l'ingresso alla vera libertà. [...] Sta di fatto che la mia natura non sta lì, davanti a me, come una cosa, un oggetto, uno strumento il cui valore in definitiva nascerebbe dalla mia libera valutazione. È vero, io non coincido puramente e semplicemente con essa [...]. E tuttavia, essa non è, per me, realmente *altro*. Il mio valore *personale* la penetra: essa esige da me il *rispetto*, [...] la natura umana, per effetto della sua apertura radicale sul tutto, ha già in se stessa, anteriormente ad ogni scelta, valore di totalità<sup>133</sup>.

### 3.3. La legge naturale

Questa intersezione ordinata di desiderio e bisogni non ci sembra esprimere altro che il senso della dottrina della legge naturale, per come Tommaso ce la presenta in *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Prendiamo anzitutto in considerazione il *respondeo* di quell'articolo, luogo classico di riferimento per chi intenda occuparsi della legge naturale in Tommaso. Scrive l'Aquinate:

---

<sup>133</sup> J. DE FINANCE S.J., *Realtà e normatività della natura umana*, ID., *Persona e valore*, a cura di B. VITALI- S. BARLONE S.J.-G. MAGNANI S.J., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 217-218; tit. orig. *Personne et Valeur*, P.U.G., Rome 1992. Cfr. anche ID., *Sul concetto di legge naturale*, in: ID., *Persona e valore*, cit., pp. 179-184.

*In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, rationaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae<sup>134</sup>.*

Proviamo a riprendere, approfondendolo, quanto l’Aquinata afferma nel passo che abbiamo testé preso in considerazione:

- I. Il quadro di partenza è il parallelismo istituito tra teoresi e prassi, ovverosia tra i due diversi atteggiamenti dell’unica ragione umana<sup>135</sup>. Tommaso osserva che ciò che per primo si presenta all’intelletto umano è l’essere, rispettivamente come *verum* – nel caso della teoresi – e come *bonum* – nel caso della prassi<sup>136</sup>. Sull’essere come *verum* si fonda<sup>137</sup> il

---

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> Ragione teoretica e ragione pratica – o meglio: intelletto teoretico e intelletto pratico – sono per Tommaso un’unica facoltà; la distinzione sta nel fatto che la conoscenza venga destinata o meno *ad opus*: «*Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus*» (S. Th., I, q. 79, a. 11, co).

<sup>136</sup> Vogliamo insistere nel puntualizzare che si tratta di un medesimo oggetto, sotto due rispetti diversi: «*Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus*» (S. Th., I, q. 79, a. 11, ad 2).

primo principio della ragione teoretica, ovverosia il principio di non contraddizione; mentre sull'essere come *bonum* si fonda il primo principio della ragione pratica, ovverosia «*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*». Questo è, al contempo, il primo precetto della legge naturale<sup>138</sup>.

- II. L'essere che si presenta all'umana intelligenza come *verum* e come *bonum* è l'essere trascendentale; ne segue che ciascun altro *obiectum particulare*, sia esso termine d'intellezione o termine di volizione, si darà all'interno dell'orizzonte del vero o del bene. Crediamo che sia questo il senso dell'*inclusio* della *ratio veri* o della *ratio boni* in tutto ciò che di particolare si concepisce e si desidera.
- III. Considerando la ragione pratica, all'interno di questa sua apertura al *bonum ut tale* essa si porta su tutto ciò che naturalmente apprende come bene umano. Ci sembra che questo passaggio ci riporti al *naturaliter volitum* di cui abbiamo trattato nell'apertura di questa seconda Parte e che abbiamo considerato, di seguito, in dettaglio.
- IV. Tutto ciò che la ragione pratica apprende come bene umano, in forza del primo precetto, sarà riconosciuto come buono – e quindi come *faciendum et prosequendum* –; quanto, invece, sarà visto in contrasto con i beni umani, sempre in forza del medesimo primo precetto, sarà riconosciuto come cattivo – e quindi come *vitandum*. L'estensione *ad infra* di questo primo precetto è ciò che Tommaso chiama «*omnia alia praecepta legis naturae*»; la legge naturale com-prende, dunque, diversi precetti, sia nel senso che si realizza in una pluralità di indicazioni, sia nel senso che queste molteplici indicazioni non sono tra loro irrelate, bensì unificate in quanto “rifrazione prismatica” di un unico precetto.

---

<sup>137</sup> Trovandoci nell'ambito dei principi primi, la fondazione non potrà che attuarsi come espressione discorsiva dell'essenza del *verum* (incontraddittorietà, condizione necessaria perché possa darsi qualsivoglia concezione della mente) e del *bonum* (desiderabilità).

<sup>138</sup> Sul rapporto dei primi principi della ragione pratica con quelli della ragione speculativa, si veda il breve ma profondo contributo di R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *De valore reali primi principii rationis practicae secundum sanctum Thomam*, in: *Thomistica morum principia* (Communicationes V congressus thomistici internationalis, Romae 13-17 septembris 1960), Officium libri catholici, Romae 1960, pp. 70-72 (specialmente p. 72); cfr. anche S. VANNI ROVIGHI, *Il fondamento dell'etica di san Tommaso*, in: EAD., *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. II, pp. 125-126.

- V. I diversi precetti della legge naturale si costituiscono certamente come “rifrazione prismatica” di un medesimo precetto; nondimeno, manca un’ulteriore – e importantissima – precisazione, sempre stando al dettato: si tratta di una molteplicità ordinata. La legge naturale riflette la struttura dell’uomo, la quale ha un proprio ordine: difatti Tommaso non parla semplicemente di *inclinaciones naturales*, bensì di *ordo inclinationum naturalium*.
- VI. Per conoscere quale sia l’ordine delle inclinazioni naturali – e quindi dei precetti della legge naturale, che su di esso si fondano – è necessario fare riferimento al modello antropologico-filosofico di Tommaso, e segnatamente alla sua psicologia filosofica: difatti, le inclinazioni naturali di un ente derivano dalla sua forma, la quale – nel caso di vegetali, animali “bruti” e uomini – è l’anima. Abbiamo visto, nella prima Parte, che ogni anima superiore contiene in sé e trasfigura secondo la propria specificità le potenze delle anime inferiori: nel caso dell’anima umana, essa contiene in sé – trasfigurandole – le potenze dell’anima sensitiva e vegetativa.
- VII. Ci permettiamo di sottolineare ancora una volta che le potenze delle anime inferiori non sono semplicemente presenti nell’anima superiore, ma lo sono secondo la specificità propria di quest’ultima: le potenze vegetative e sensitive – e le loro inclinazioni – non sono presenti nell’anima razionale come potenze puramente vegetative e puramente sensitive, bensì recano in sé il segno del trascendentale. Tenere o meno presente ciò non è influente sul modo di concepire l’*ordo* delle inclinazioni naturali: se tale consapevolezza manca, si finirà per intendere l’ordine delle inclinazioni nella sola ottica di precedenza di un livello sull’altro, laddove ogni livello è separato da quello che lo precede e da quello che lo segue (ad esempio, dal momento che il livello sensitivo è più alto di quello vegetativo, si dovranno subordinare le inclinazioni del secondo a quelle del primo – e, se necessario, arrivare a sacrificarle); se, invece, si sarà consapevoli di quanto detto sopra, il criterio d’ordine non sarà tanto la disposizione degli strati, quanto

piuttosto il trascendentale che – attraversando per intero l’uomo – segna ogni potenza e ogni inclinazione dell’anima. Ciò che rende “bisogno” quella che in piante ed animali è semplice “tendenza” è proprio la costitutiva e segreta trascendenza nei confronti del termine proprio di ciascuna inclinazione; considerare, pertanto, l’*ordo inclinationum* crediamo voglia dire *primo et per se* vivere ciascun bisogno nella consapevolezza che non è semplice tendenza e che, in quanto tale, ciascun bisogno guarda oltre il proprio particolare termine di appagamento.

- VIII. Dove guarderà, allora, ogni singolo bisogno umano? Se tutto nell’uomo è segnato dal trascendentale, anche ogni bisogno non potrà che *quodammodo* tendere ad esso. Ritornando a quanto detto nel punto precedente, se considerare l’*ordo inclinationum* significa vivere ogni bisogno nella consapevolezza che è bisogno – e non semplice tendenza –, significherà quindi vivere i bisogni avendo sullo sfondo ciò che li rende tali: il trascendentale. Si può dire che tutta la legge naturale si riassume nel «vivere i bisogni secondo la profondità del desiderio»<sup>139</sup>.
- IX. A partire da quanto si è appena detto si può recuperare il concetto di *ordo*, intendendolo come ordine di precedenza tra livelli nel categoriale: certamente la vita morale vede situazioni in cui si afferma un valore (relativo a un bisogno) superiore *y* sacrificando un valore inferiore *x*. Ciò, non tanto perché – rimanendo a una mera considerazione “orizzontale” del categoriale – *y* possieda maggior dignità di *x*; bensì perché affermare *x* significherebbe vivere *x* non come bisogno, ma come semplice tendenza, ovverosia come pura tensione al suo particolare termine di appagamento.

Ci sembra che la lettura da noi appena proposta sia il senso di quanto Tommaso afferma rispondendo alla seconda obiezione: «*Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et*

---

<sup>139</sup> Cfr. P. PAGANI, *Appunti per il corso di filosofia morale*, cit., Parte V, lez. 2.

*reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice»*<sup>140</sup>. Ciò che in questo luogo l'Aquinate mette in campo sono soltanto le inclinazioni naturali e la ragione, il categoriale e il trascendentale. La differenza tra inclinazioni naturali *absolute consideratae* e la *lex naturalis* consiste nel fatto che nella seconda le prime sono regolate dalla ragione; ora, noi riteniamo che – visti i presupposti antropologici di Tommaso – tale regolazione non si riduca a una mera questione di precedenza, bensì non manifesti altro che la preoccupazione della ragione affinché i bisogni vengano custoditi come autentico luogo d'intercettazione della tensione destinale.

---

<sup>140</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, ad 2.

**PARTE TERZA**  
**LEGGE NATURALE E *BONUM COMMUNE* NEL TRATTATO *DE***  
***LEGE DELLA SUMMA THEOLOGIAE***

«*Si igitur [Deus]  
communicavit aliis  
similitudinem suam quantum  
ad esse, in quantum res in  
esse produxit, consequens est  
quod communicaverit eis  
similitudinem suam quantum  
ad agere, ut etiam res  
creatae habeant proprias  
actiones*»

(TOMMASO D' AQUINO, C.G.,  
Lib. III, cap. LXIX)

Il percorso svolto nelle due Parti precedenti ci permette ora di concentrarci sul trattato *De lege* della Grande *Summa*. L'obiettivo della nostra indagine è la corretta semantizzazione di *bonum commune* all'interno della *lex naturalis*: di primo acchito sembrerebbe che, con ciò, noi ci apprestassimo a dare un indebito rilievo a una questione tutto sommato secondaria, degna – al massimo – di una breve nota a pie' di pagina. Nondimeno, si tratta di un'operazione di estrema importanza, dal momento che – come vedremo in sede conclusiva – dalla corretta intelligenza di quell'espressione dipende la retta comprensione del discorso tommasiano sulla legge naturale, e – più in generale – della stessa dottrina morale dell'Aquinate.

Nel fare ciò, intendiamo prendere in esame la trattazione sulla legge che ci offre la *Summa theologiae* nella *Prima Secundae*: la nostra scelta è dettata dal fatto che, secondo la critica, quest'opera ci restituisce il pensiero tommasiano più articolato e maturo in merito ai nostri temi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, cit., p. 229; F. J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungsteoretischen Interpretation vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, p. 193.



Prima di affrontare le pagine del *De lege*, mette conto premettere alcune brevi note di carattere introduttivo, riguardo alla posizione di questo trattato nel contesto dell'opera e alla sua organizzazione interna<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Pur nella loro brevità, questi cenni si rivelano della massima importanza. Scrive Giuliana Parotto: «Molta critica, soprattutto di ambito filosofico-giuridico, ha affrontato il tema della legge con una settorialità che ha comportato e tutt'ora comporta gravi fraintendimenti: *in primis* uno scorretto inquadramento del problema. A questo si aggiungono poi equivoci relativi al significato e alla funzione di numerosi concetti e un'indebita sovrapposizione di problemi e di tematiche moderne, attraverso polarizzazioni concettuali fuorvianti, come ad esempio la classica contrapposizione diritto naturale-diritto positivo» (G. PAROTTO, *Iustus ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Guida, Napoli 1993, p. 33, nota 6).

## Capitolo I. Note introduttive sul *De lege* della *Summa theologiae*

«Principium autem exterius  
movens ad bonum est Deus,  
qui et nos instruit per legem,  
et iuvat per gratiam»

(TOMMASO D' AQUINO,  
*S. Th.*, I-II, q. 90, prooemium)

### 1.1. Collocazione del trattato all'interno dell'opera

La prima nota concerne la collocazione del trattato sulla legge nell'economia della Grande *Summa*. A livello di macro-contesto, esso si colloca all'interno della *Prima Secundae*, laddove il Dottore Angelico tratta del «*motus rationalis creaturae in Deum*»<sup>3</sup>. Non vogliamo qui entrare nel dibattito sulla struttura della *Summa* e – in esso – sul significato della *Secunda Pars* nel piano dell'opera<sup>4</sup>; possiamo, tuttavia, ricordare che il fondamento di questo *motus* è la costituzione stessa dell'uomo, ovvero sia il suo essere un ente creato *ad imaginem Dei*<sup>5</sup>.

A livello di micro-contesto, il *De lege* rientra nella trattazione sui principi esterni dell'agire umano, segnatamente nella considerazione del principio esterno inclinante al bene: Dio, «*qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*»<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, prooemium.

<sup>4</sup> Per una puntuale ricognizione in merito si veda il contributo di A. VENDEMIATI, *La struttura della Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino*, in: «Salesianum», 73 (2011), pp. 237-280. Oltre alla proposta interpretativa che Vendemiati offre nel contributo testé citato, cfr. G. ABBÀ S.D.B., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1983, pp. 89-173; M. D. CHENU O.P., *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1954, pp. 255-276; D. MONGILLO O.P., *La dimensione etico-teologica nella Summa theologiae di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, a cura di G. BINOTTI-B. PRELLA O.P.-R. RIZZELLO O.P., Angelicum University Press, Roma 2002; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 265-268 e pp. 335 ss.

<sup>5</sup> Scrive il padre Dalmazio Mongillo: «L'elemento che caratterizza la concezione rivelata dell'uomo posta a fondamento della morale, è il fatto che l'uomo è la creatura che è principio delle proprie opere, perché è immagine di Dio» (D. MONGILLO O.P., *La concezione dell'uomo nel prologo della I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>*, in: *De homine. Studia hodiernae antropologiae* [Acta VII Congressus Thomistici Internationalis], Officium libri catholici, Romae 1972, vol. II, p. 230).

<sup>6</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, prooemium.

## 1.2. Una trattazione unitaria

Collocando il trattato sulla legge a livello micro-contestuale, abbiamo detto che esso rientra nella considerazione del principio esterno che inclina al bene: Dio, che istruisce tramite la legge e aiuta attraverso la Grazia. Quest'avviso tommasiano ci offre un'importante indicazione ermeneutica: il trattato sulla legge e il trattato sulla Grazia sono da leggersi come due momenti – certamente distinti – di un tutto unico. Non ha posto, in Tommaso, la moderna separazione<sup>7</sup> – si badi: “separazione” è altro da “distinzione” – tra etica naturale ed etica soprannaturale.

Ma l'unitarietà non si limita ad essere un tratto peculiare del rapporto fra i due trattati della legge e quello successivo della Grazia: essa è caratteristica propria dello stesso *De lege*. Chiosa il padre Mongillo:

La «lex», la «instructio Dei», è una realtà complessa, che è un «unum ex pluribus», una guida unitaria che risulta di dati diversi, distinti uno dall'altro, ordinati uno all'altro, armonizzati in modo da costituire un orientamento unitario dell'agire, ineliminabili, gerarchicamente ordinati. Tutto il «de lege» costituisce la presentazione delle manifestazioni diverse e complementari che assume la «instructio Dei» nell'attuale economia di salvezza, espone la visione unitaria dell'attuarsi della provvidenza<sup>8</sup>.

Quest'osservazione è di capitale importanza e ha come propria conseguenza l'impossibilità di concentrarsi su una delle diverse partecipazioni della *lex aeterna* prescindendo dalle altre: si avrebbe di esse una considerazione astrattamente astratta – anziché concretamente astratta – e ci si pregiudicherebbe una retta intelligenza del pensiero tommasiano. Prosegue Mongillo:

Le diverse partecipazioni della legge eterna nell'uomo [...] e cioè la legge naturale, la legge umana, la legge divina del vecchio e del nuovo Testamento e la legge del peccato, delineano tratti fondamentali della struttura umana. Frantumare questa realtà complessa e unitaria è falsare non solo il tutto che da essa deriva, ma anche i singoli elementi, i quali perdono il loro valore quando

---

<sup>7</sup> Cfr. S. PINCKAERS O.P., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, cit., pp. 267-277.

<sup>8</sup> D. MONGILLO O.P., *L'elemento primario della legge naturale in s. Tommaso*, in: AA. VV., *La legge naturale* (Atti del convegno dei teologi morali dell'Italia settentrionale, Gazzada 11-13 settembre 1969), p.107.

sono avulsi dal tutto vitale ed esistenziale nel quale sono chiamati ad essere inseriti<sup>9</sup>.

In questa unica *instructio Dei* va collocata anche la legge naturale, ed è questo il motivo per cui, nello sviluppo del nostro discorso non mancheremo di soffermarci – seppur brevemente – su ogni specie di legge: non si tratterà, quindi, di divagazioni o di veri e propri spostamenti disciplinari (come nel caso della legge divina, dove il discorso si muove all'interno di una disciplina – la teologia – che presuppone l'assenso a determinate premesse rivelate), bensì di accostarsi alla legge naturale non trascurando la rete di relazioni in cui l'Aquinate la inserisce. Essa, infatti, «non prescinde dalla legge eterna, è applicata dalla legge umana ed è perfezionata dalla legge evangelica. Queste diverse forme di legge, poi, si configurano in maniera tipica nell'attuale condizione dell'uomo non ancora definitivamente liberato dalla legge del peccato»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 108.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 109.

## Capitolo II. La ratio legis

*«Quaedam rationis  
ordinatio ad bonum  
commune, ab eo qui  
curam communitatis  
habet, promulgata»*

(TOMMASO D'AQUINO, *S.  
Th.*, I-II, q. 90, a. 4, co)

### 2.1. La definizione tommasiana di legge

Il trattato *De lege* della Grande *Summa* si apre con la questione 90, dedicata all'essenza della legge: in tale contesto, l'Aquinate presenta la propria definizione di "legge" al termine dell'articolo quarto – l'ultimo della *quaestio* –, quasi a voler compendiare il percorso appena svolto. Scrive Tommaso: *«Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»*<sup>11</sup>. Prima di prenderne in esame i quattro costitutivi – a ciascuno dei quali è dedicato un articolo della *quaestio* 90 – sembra opportuno sottolineare che la definizione qui proposta è puramente formale, non limitata a un particolare tipo di norma, bensì adatta a descrivere ogni specie di legge: a tale proposito, riteniamo che sia pertinente la chiosa di Sergio Cotta, secondo la quale l'analisi tommasiana è indirizzata alla «struttura intima della legge in quanto particolare categoria logica»<sup>12</sup>. Detta in altri termini: la questione 90 è il luogo in cui Tommaso propone un'eidetica della legge in quanto tale; il frutto di questa indagine è, pertanto, l'*eidōs* di legge, che si realizza in ogni specie di legge, sia essa la norma positiva umana, sia essa il fondamento trascendente di ogni legge, ovvero sia la *lex aeterna*<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4, co.

<sup>12</sup> S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955, p. 16.

<sup>13</sup> Scrive Sergio Cotta: «S. Tommaso non mira a definire soltanto la legge giuridica, il diritto umano e positivo, ma intende individuare i caratteri e la struttura logica della legge nel suo significato più generale, intesa cioè quale forma dell'azione» (*Ibi*, p. 15).

## § 1. Analisi della ratio legis

Tornando alla definizione di “legge” sopra menzionata, ci studiamo ora di prenderne in esame i costitutivi.

### a) *Quaedam rationis ordinatio*

Procedendo con ordine, il primo costitutivo della legge è la sua appartenenza alla ragione: detta con le parole dell’Aquinata, la legge è «*aliquid pertinens ad rationem*»<sup>14</sup>. Tommaso giustifica questo asserto partendo dal fatto che la legge si costituisce come *regula et mensura humanorum actuum*<sup>15</sup>. Seguiamo lo sviluppo del discorso tommasiano:

*Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium in agendis, secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem*<sup>16</sup>.

Detto in altri termini: la legge è *aliquid pertinens ad rationem*, dal momento che essa è misura e regola degli atti umani; misurando e regolando gli atti umani, essa non può prescindere dall’inserirsi nell’attività regolatrice della ragione: la ragione, infatti, nel genere degli atti umani è il principio, e ciò che in un genere è principio è al contempo misura e regola di tutto quel genere.

Il ragionamento di Tommaso appare molto semplice, tuttavia richiede due chiose in ordine a una sua retta intelligenza. Abbiamo visto che l’affermazione centrale dell’articolo è che la legge è *aliquid pertinens ad rationem*; il primo quesito verte quindi sulla ragione stessa. Una consolidata tradizione interpretativa – che trova la propria origine già nel *Commento* del Gaetano<sup>17</sup> – tende a leggere “*ratio*” in senso stretto,

---

<sup>14</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, co.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, co.

<sup>17</sup> «*In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quod intellectus opus, ad hoc quod lex sit, sola motione voluntatis eget. Voluntatis autem opus, ad hoc quod lex sit, eget et motione et regulatione*

ovverosia come facoltà autonomamente costituita, da mettere in relazione con una *voluntas*, altrettanto autonomamente costituita; pertanto, la legge apparterebbe ad una ragione che illuminerebbe una volontà di per sé cieca, la cui unica funzione sarebbe quella di fornire la *vis movendi* a un intelletto altrimenti immobile. Secondo questa tradizione, quindi, anche nella trattazione della legge, Tommaso farebbe professione di “intellettualismo” (o “razionalismo”)<sup>18</sup>.

Una lettura simile potrebbe essere avvalorata anche da quanto Tommaso afferma nella risposta alla terza obiezione:

*Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex<sup>19</sup>.*

E un’ulteriore conferma verrebbe dal fatto che, per Tommaso, l’*imperare* – di cui il *praecipere* e il *prohibere*, propri della legge<sup>20</sup>, sono forme – è un atto della ragione; diversi elementi del dettato del Dottore Angelico, uniti ad una lunga e autorevole tradizione interpretativa, deporrebbero quindi a favore dell’ermeneutica testé proposta.

Nondimeno, una lettura siffatta non ci sembra coerente con il pensiero dell’Aquinato: vediamo le ragioni. Anzitutto ci permettiamo di rimandare alla trattazione svolta nella Parte precedente, laddove più volte abbiamo insistito sull’unità del principio intellettuale secondo Tommaso e sulla conseguente impossibilità di separare intelletto (e quindi ragione) e volontà, facendone due facoltà autonome. In

---

*intellectus: motione quidem, quia voluntas non movetur nisi a cognito; regulatione autem, quia voluntas irregulata est iniquitas. Et est sermo de voluntate creata: divina enim est lex legum» ( In Iam Iae, q. 90, a. 1, II). Quest’impostazione del rapporto intelletto-volontà sarà fatta propria anche da Francisco Suárez (cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus*, cit., *passim*).*

<sup>18</sup> Ad esempio, si veda anche il pur (per molti aspetti) ottimo studio di S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 22-23. Più recentemente Aldo Vendemiati, nella sua corposa monografia sulla legge naturale, scrive: «Nel sostenere che la legge è *aliquid rationis*, san Tommaso non intende escludere il ruolo della volontà, infatti *ratio habet vim movendi a voluntate* ed *omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris*. Egli tuttavia afferma che la formalità della legge è data dalla ragion pratica e non dalla volontà, in quanto quest’ultima non può fungere di per sé da regola e misura» (A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, cit., p. 242). Anche in questo caso ci sembra che l’Autore consideri intelletto (e quindi ragione) e volontà due astratti astrattamente intesi, anziché due astratti di un concreto (e quindi concretamente intesi), come Tommaso sostiene.

<sup>19</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 3.

<sup>20</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, s.c.

questa sede ci preoccuperemo, quindi, di ritornare brevemente sull'analisi dei momenti dell'atto umano proposta da Tommaso nelle questioni 11-17 della *Prima Secundae*; tra di esse ci concentreremo, in particolare, sulla questione 17, dedicata all'*imperium*. Prima di procedere ci permettiamo tuttavia di sottolineare un aspetto vitale, benché fors'anche scontato, ovverosia che l'analisi dell'atto umano che Tommaso propone nei luoghi appena menzionati rimane l'analisi di una realtà la quale, pur nella distinzione dei suoi molteplici momenti, resta pur sempre unica: l'Aquinate considera un unico atto, articolantesi in una complessità di momenti, non una molteplicità di parti che diano luogo ad un'unità quasi accidentale<sup>21</sup>.

Venendo a *S. Th.*, I-II, q. 17, il primo articolo intende rispondere alla domanda se l'*imperare* sia un atto proprio della ragione o della volontà. Così Tommaso risponde nell'ampio *corpus articuli*:

*Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contigit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contigit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquid est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute: quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis dicat, Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, Fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus<sup>22</sup>.*

Crediamo che questo luogo chiarifichi che cosa Tommaso intende, allorché afferma che *imperare* è proprio della ragione, *praesupposito actu voluntatis*; e quindi, in che senso la legge – che è una forma di comando – appartenga alla ragione. Ci sembra che l'Aquinate escluda che intelletto e volontà interagiscano come facoltà

---

<sup>21</sup> Cfr. J. DE FINANCE S.J., *Etica generale*, cit., pp. 323-346.

<sup>22</sup> *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, co.



autonomamente costituite, laddove il movimento dell'intelletto giungerebbe a formulare dei precetti da far eseguire a una volontà che si presenta come mero impulso al movimento. Il punto di partenza per una retta intelligenza di quanto Tommaso ci sta proponendo è – a nostro avviso – la capacità di intelletto e volontà di portarsi l'uno sull'atto dell'altra: «*Ad cuius evidentiam – e con questo “ad cuius evidentiam” ci sembra che Tommaso stia avvertendo che quanto segue è la spiegazione di quanto precede, ovverosia del fatto che è proprio della ragione imperare, praesupposito actu voluntatis – considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contigit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso*»<sup>23</sup>. A ben vedere, il porsi dell'atto dell'uno sull'atto dell'altra è, in realtà, una vera e propria “insidenza” reciproca: «*Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contigit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquid est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis*»<sup>24</sup>. Crediamo di poter affermare che, secondo Tommaso, ogni atto umano vede coinvolta l'intera intellettualità umana, tanto nella sua dimensione più propriamente teorica, quanto in quella più strettamente pratica: ciò che cambia, nei momenti in cui l'atto si articola, è soltanto la minore o maggiore emergenza di una dimensione rispetto all'altra. Si badi, maggiore o minore emergenza non significa esclusiva presenza di una dimensione e totale assenza dell'altra: l'ultimo passo da noi ricordato ci sembra escludere in maniera categorica che possa darsi un momento dell'atto umano che sia appannaggio esclusivo o dell'intelletto o della volontà. Nel caso che a noi interessa, quello dell'*imperium*, Tommaso nota che è l'intelletto ad emergere; nondimeno si tratta sempre di un intelletto che è strutturalmente in relazione alla volontà nel concreto del principio intellettuale. Sulla nostra stessa linea, Alessandro Biasini osserva:

Ragione e volontà non possono essere quindi considerate come due realtà separabili, nel pensiero dell'Aquinate, ma si tratta di due dimensioni dell'agire umano che esprimono nell'atto della scelta la loro unità sostanziale. La scelta, infatti, rappresenta il concreto di cui ragione e volontà non sono che astrazioni, in quanto non possono sussistere indipendentemente dal concreto. Non c'è una

---

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

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

ragione che possa essere disgiunta dalla volontà, come non si dà una volontà che non sia strutturalmente razionale<sup>25</sup>.

Tornando alla questione da cui siamo partiti, ovverosia quella della natura della *ratio* cui la legge appartiene, ci sembra possibile affermare che per Tommaso essa sia da intendersi come l'umana razionalità, che si articola in un intelletto strutturalmente realato alla volontà e in una volontà strutturalmente relato all'intelletto. Chiosa ancora Biasini:

Per tornare alla nostra questione, se cioè la Legge sia un prodotto della volontà o dell'intelletto, la risposta dovrebbe essere chiara. Per usare alcune categorie in voga tra gli studiosi, possiamo porci quest'altra domanda: san Tommaso è un intellettualista o un volontarista? La risposta è: né l'uno, né l'altro, perché tanto l'intellettualismo quanto il volontarismo presuppongono che si possa dare un intelletto separato dalla volontà e una volontà separata dall'intelletto<sup>26</sup>.

Ciò che alla interpretazione da cui ci siamo distaccati possiamo concedere è il primato dell'intelletto, ma inteso in modo diverso: nell'*imperare*, di cui la legge è una forma, è l'intelletto a emergere; come abbiamo visto, tuttavia, si tratta di una maggiore presenza dell'intelletto rispetto alla volontà, non di una presenza esclusiva del primo a scapito della seconda.

Dopo esserci soffermati a chiarire che cosa intenda Tommaso con "*ratio*" nell'espressione *aliquid pertinens ad rationem*, mette conto dedicarci all'altro estremo, ovverosia interrogarci sulla natura dell'"*aliquid*". Ci soccorre nel nostro intento la risposta alla seconda obiezione, laddove il Dottore Angelico afferma:

*Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio, vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic.; ideo se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem*

---

<sup>25</sup> A. BIASINI, *Dal diritto come res iusta al diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, in: «Apollinaris» 87 (2014), p. 61.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

*propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur*<sup>27</sup>.

Sulla scorta di quanto Tommaso afferma nel luogo testé citato, possiamo far uscire dall'indeterminatezza la natura della legge, cui il pronome indefinito *aliquid* la consegnava: se si afferma che essa è “un qualcosa che appartiene alla ragione”, quel qualcosa può significare tanto l'atto stesso della ragione, quanto un prodotto della ragione. Ora risulta chiaro che, per Tommaso, *aliquid pertinens ad rationem* sta per *propositio universalis rationis practicae*; la legge si configura, quindi, come un prodotto della ragione, che può essere presente in maniera attuale o in maniera abituale.

Per riassumere quello che abbiamo visto in queste pagine, possiamo dire che, nel primo articolo della questione 90, Tommaso mette in luce che la legge è un prodotto della ragione, intendendo quest'ultima nella sua articolazione di intelletto e volontà; da ciò, a guisa di corollario, segue che non si dà legge – *proprie loquendo* – laddove non vi sia un soggetto intelligente: rispondendo all'obiezione circa l'esistenza di una *lex membrorum* di cui parla l'Apostolo Paolo, il Dottore Angelico afferma infatti che la legge «*dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative*»<sup>28</sup>.

#### b) *Ad bonum commune*

Il secondo costitutivo della legge è rinvenibile nel fatto che essa ordina al *bonum commune*<sup>29</sup>; possiamo quindi a considerare il secondo articolo della *quaestio* 90. Il legame con l'articolo precedente è molto stretto, dal momento che anche l'ordinare al

---

<sup>27</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

<sup>28</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 1.

<sup>29</sup> Ci permettiamo di sottolineare che la legge, in quanto tale, ordina nella prospettiva del *bonum commune*, non è essa stessa ordinata al *bonum commune*: «*Lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem*» (*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1, ad 3). Introducendo questa distinzione, crediamo che Tommaso intenda ammonirci a non concepire la legge – primariamente – come un codice statico per giungere a un fine, bensì a riconoscerne il carattere di spinta interiore verso quel fine. Nel prossimo capitolo vedremo quanto sarà importante quest'avviso tommasiano, in ordine a una comprensione autentica della legge naturale.

*bonum commune* dipende dal fatto che la legge appartiene alla ragione. Scrive Tommaso:

*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex<sup>30</sup>.*

Se la legge è opera della ragione, ne seguirà che quella non potrà sottrarsi al movimento teleologico proprio di questa; dal momento che, inoltre, il termine dell'orientamento teleologico dell'uomo è la *beatitudo*, la legge in generale dirà riferimento alla *beatitudo*. Prosegue l'Aquinate:

*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem<sup>31</sup>.*

Sino ad ora il quadro propostoci da Tommaso risulta coerente; nondimeno, il prosieguo e la conclusione dell'articolo intervengono a complicarlo:

*Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communiione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione: perfecta enim communitas, civitas est, ut dicitur in I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum communem, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur<sup>32</sup>.*

Posto che è elemento costitutivo della legge in quanto tale il fatto che essa dica ordine al *bonum commune*, con che cosa si identifica quest'ultimo? Il penultimo passo

---

<sup>30</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2, co.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

da noi riportato ritrovava il *bonum commune* nella *beatitudo*, mentre quello appena citato – che del precedente è l'immediato prosiegua – ce lo presenta declinato in senso sociale, quindi come *communis felicitas*. Questa difficoltà è stata risolta dalla critica, anche recente, in modo diverso, insistendo ora sulla prima accezione – quella teologica<sup>33</sup> –, ora sulla seconda – quella sociale<sup>34</sup>.

Nondimeno, crediamo che l'*impasse* sia soltanto apparente: vediamone le ragioni. Va ricordato che, nel contesto della presente questione Tommaso sta considerando il concetto di legge nella sua massima generalità; si tratta quindi di un concetto che – come è stato detto sopra e come vedremo nel prosiegua – il Dottore Angelico ritiene adeguato ad esprimere la natura di “ogni” legge, non di “una particolare” legge: in altri termini, si sta ragionando sull'essenza della legge in quanto tale, che si realizzerà tanto nella *lex aeterna* quanto nella *lex humana*, sia nella *lex naturalis* che nella *lex divina*. Partendo da questa premessa, riteniamo con Sergio Cotta che, in questo contesto, «il requisito del bene comune è inteso [...] in senso generico e non specifico e comprende in sé i varî beni che sono i fini delle varie comunità»<sup>35</sup>, ovverosia si deve intendere in senso puramente formale. Prosegue Cotta:

Il fine qui indicato come termine della razionalità della legge è pertanto unicamente il bene diverso dei vari ordini nei quali agiscono le diverse leggi. Il coordinamento di questi fini (ovvio in una concezione teocentrica come quella tomista) non ne elimina, anzi ne richiede la diversità e il pluralismo. L'aver fatto consistere la razionalità pratica in una rispondenza al fine non ha pertanto in alcun modo diminuito il carattere formale della definizione della legge come regola di ragione poiché non ha ancora stabilito i valori in cui consistono questi fini<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. e.g. T. M. ZIGLIARA O.P., *Summa philosophica in usum scholarum*, Beauchesne & C., Paris 1910<sup>14</sup>, vol. III, cap. III, art. 1, n. II; J. GRETT O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, cit., vol. II, Ethica, Pars I, cap. IV, § 1; U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, pp. 133-136; F. TODESCAN, *Bene comune e beatitudine: da Tommaso d'Aquino a Hobbes*, in: F. BOTTURI-A. CAMPODONICO (a cura di), *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 9.

<sup>34</sup> Cfr. e.g. A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, cit., p. 244; F. REIMER, *Lex und ihre Äquivalente im Gesetzstraktat*, in: M. WALTHER-N. BRIESKORN-K. WAECHTER (a cura di), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, pp. 44-45; J. DE FINANCE S.J., *Etica generale*, cit., pp. 246-247 e pp. 251-254; J. GORCZYCA S.J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, p. 142; J. WALGRAVE OP, *Reason and Will in Natural Law*, in: L. J. ELDERS S.V.D.-K. HEDWIG (a cura di), *Lex et libertas. Freedom and Law according to S. Thomas Aquinas*, vol. 30 di *Studi Tomistici*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987, p. 71; G. ABBÀ S.D.B., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, cit., p. 236.

<sup>35</sup> S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 31.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 27.

Stante la natura formale del *bonum commune* per come appare nella *ratio legis*, mette conto cercare di comprendere il significato di questa figura. Crediamo che, attraverso l’inserimento del *bonum commune* come costitutivo della legge, l’Aquinata intenda lumeggiare un duplice oltrepassamento:

- I. La prima direzione di superamento coinvolge la legge stessa: se la legge orienta per sua natura a un fine, essa conosce un ridimensionamento del proprio ruolo; la legge si mostrerà, pertanto, nel suo carattere di *obligatio*, ovverosia – secondo una delle etimologie<sup>37</sup> di *lex*, dal verbo *ligare* (legare, attaccare) – di col-legamento con il fine: essa non sarà fine a se stessa, bensì “via” a una diversa realtà.
- II. La seconda direzione di oltrepassamento interessa, invece, il termine dell’attività legislativa: affermare che la legge ordina a un *bonum* che è *commune*, significa che essa non potrà essere finalizzata a soddisfare esclusivamente necessità privatistiche<sup>38</sup>. Queste ultime si connoteranno in maniera diversa, a seconda dei diversi tipi di legge. Proviamo ad esemplificare: nel caso della *lex humana*, superare il privatismo nell’orizzonte del *bonum commune* si tradurrà nel fare leggi avendo in prospettiva la *communis felicitas*, non la realizzazione di un singolo o di un gruppo ristretto; nel caso della *lex naturalis* – sul quale ci soffermeremo più sotto – il superamento si configurerà come disposizione a vivere ciascun bisogno in maniera non idoltrica, ovverosia nell’apertura al proprio autentico destino (la *beatitudo*).

---

<sup>37</sup> Tommaso, difatti, nel quarto articolo della presente questione, ne presenta un’altra, tratta da Isidoro di Siviglia: *lex* da *legere* (leggere) (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4, ad 3).

<sup>38</sup> Ciò non comporta che Tommaso neghi la possibilità che la legge abbia dei contenuti particolari, bensì comporta la negazione del fatto che questi contenuti particolari possano porsi come fini dell’attività legislativa: altro è dare una prescrizione particolare in vista di un fine generale, altro è dare una prescrizione (particolare o generale che sia) in vista di un fine particolare (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2, co. e ad 1).

c) *Ab eo qui curam communitatis habet*

Dopo aver preso in esame la legge come prodotto della ragione e in quanto ordinante al *bonum commune*, passiamo al terzo costitutivo, ovverosia al legislatore, cui Tommaso dedica l'articolo 3 della *quaestio* 90. Anche in questo caso la trattazione si presenta in stretto legame con l'articolo immediatamente precedente. Scrive Tommaso:

*Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est cuius est proprius ille finis<sup>39</sup>.*

Abbiamo detto che il terzo costitutivo della legge è il legislatore; il passo testé citato ci illumina sull'identità di quest'ultimo. Secondo Tommaso – si è visto – il compito di legiferare spetta a chi guarda il fine – cui la legge ordina – come proprio fine; vi è quindi una fondamentale equazione tra fine cui la legge ordina e la potestà legislativa: nel caso della legge umana, ciò impedisce, ad esempio, che un cittadino qualunque possa arrogarsi il diritto di legiferare, dal momento che il termine dell'azione legislativa è il bene (e quindi il fine) di tutta la comunità – nel caso in questione si tratta della comunità politica. Diverso è il caso in cui vi sia una persona *gerens vicem* della comunità: nel qual caso, questa persona – o più persone – agirà in rappresentanza della collettività; il suo agire, pertanto, non sarà l'agire conseguente a un'iniziativa privata, bensì l'operato della persona pubblica che si fa carico delle sorti comuni.

Va notato che l'Aquinate, anche in questo caso, non si sta muovendo all'interno di un orizzonte particolare: nel luogo in questione egli difatti parla di una *tota multitudo* in generale (non di una *multitudo* qualificata come *communitas politica*) e che – nella definizione di legge dell'articolo seguente – si riferisce a un generico *is qui curam communitatis habet*; l'identità del legislatore sarà quindi diversamente individuata a seconda del tipo di *communitas* (e del fine ad essa proprio) che si prenderà in considerazione.

---

<sup>39</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 3, co.

Pertanto, ciò che entra nella *ratio legis* come terzo costitutivo è il fatto che sia istituita da chi guarda al fine – cui essa ordina – come proprio fine<sup>40</sup>.

d) *Promulgata*

L'ultimo elemento strutturale della *ratio legis* ad essere preso in considerazione è la *promulgatio*. Se la legge è regola e misura è necessario che sia, in qualche modo, notificata ai destinatari della regolazione:

*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mesurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem<sup>41</sup>.*

Sebbene nel presente luogo Tommaso imposti il proprio discorso avendo il caso della legge umana come referente psicologicamente più immediato<sup>42</sup>, mette conto – ancora una volta – osservare che ci troviamo nell'ambito della trattazione della *ratio legis* in quanto tale; pertanto, aldilà delle esemplificazioni e dei referenti di più facile individuazione, l'Aquinate afferma che è elemento strutturale della legge che essa sia trasmessa ai destinatari della sua regolazione. È chiaro che questa trasmissione si concreterà in maniera diversa a seconda della natura dei destinatari: si tratterà di una

---

<sup>40</sup> Sergio Cotta restituisce questo concetto affermando che «fonte della legge è il titolare del fine» (S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 38). Nondimeno, altro è dire che la legge è istituita da chi guarda al fine come proprio fine, altro è dire che è istituita dal titolare del fine. Pur rispettando l'encomiabile sforzo di trovare un unico termine per esprimere il concetto di cui sopra, riteniamo che – in questo caso – il tentativo non sia riuscito: difatti, il termine “titolare” conserva – anche nella sua accezione più lata – una sfumatura di diritto soggettivo. Se io sono titolare di qualcosa, significa che su quel qualcosa io esercito delle prerogative. Ora, in tal contesto, questa sfumatura ci pare fuorviante: altro infatti è disporsi in prospettiva del proprio fine, in quanto fine oggettivo, altro è il proprio, altro è trasmettere l'idea che questo fine diventi l'ambito dell'esercizio di una prerogativa soggettiva (cfr. il *Vocabolario Treccani*, s.v. “titolare”).

<sup>41</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4, co.

<sup>42</sup> Chiosa Giuseppe Abbà: «La prospettiva con cui la I-II definisce la legge è chiaramente pratica-politica. È questo concetto di legge che s. Tommaso si sforza di applicare alla legge eterna e alla legge naturale» (G. ABBÀ S.D.B., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di s. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 238). Ci permettiamo di precisare l'affermazione dello studioso salesiano ribadendo che ciò non significa che la definizione di legge proposta da Tommaso sia – come vedremo affermare anche dal padre De Finance – propriamente riferibile solo alla legge umana. Con Sergio Cotta sosteniamo, invece, che la *ratio legis* sia puramente formale e si predichi propriamente di tutte le specie di legge.



vera e propria *notitia* del precetto, qualora si abbia come destinatario un soggetto intelligente, mentre si realizzerà come semplice *impressio* dei principi della propria attività, nel caso in cui il destinatario sia un ente privo di ragione<sup>43</sup>.

## § 2. Excursus: la legge come *ordinatio*

Al termine di questa disamina, mette conto dedicare qualche breve considerazione al carattere di “*ordinatio*” proprio della legge: trattiamo ora di questo aspetto, che giustamente ci rimanda al primo costitutivo, dal momento che il nostro discorso presuppone l’aver presente il concetto di legge nella sua completezza. Inoltre, Tommaso stesso introduce questo termine a conclusione del suo percorso, nel momento in cui propone la sua definizione di legge: sembra infatti che, anche per l’Aquinata, la specificazione dell’“*aliquid rationis*” come “*quaedam rationis ordinatio*” possa darsi solo assieme agli altri tre elementi – e quindi allorché si consideri la *ratio legis* nel suo insieme. Cerchiamo di comprenderne il motivo.

Il lettore contemporaneo sarà portato senz’alcuna difficoltà a intendere il termine “*ordinatio*” come equivalente a “*iussus*”, inquadrandolo in un modo di pensare la legge tutto moderno; “*ordinatio*” quindi indicherebbe una pura e semplice espressione di potere. Dovendo rendere ragione di questa scelta, egli sarebbe fors’anche aiutato dal dettato stesso di Tommaso: potrebbe, infatti, esibire il *sed contra* dell’articolo 1, dove l’Aquinata scrive che «*ad legem pertinet praecipere et prohibere*»<sup>44</sup>, aspetti dell’*imperare* proprio della ragione<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup>«*Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est*» (S. Th., I-II, q. 93, a. 5, ad 1).

<sup>44</sup>S. Th., I-II, q. 90, a. 1, s.c.

<sup>45</sup>In questo modo interpreta il dettato tommasiano un grande commentatore moderno, il domenicano Charles René Billuart (1685-1757), il cui commento alla *Summa* «è diventato la fonte principale dei manuali di teologia tomista venuti in seguito» (S. PINCKAERS O.P., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, cit., p. 280). Scrive Billuart: «*Dicitur 1° ordinatio rationis, scilicet practicae: Per quod intelligitur actus imperii seu potius ejus terminus seu dictamen ab eo productum, quo superior praescribit aliquid faciendum vel omittendum. Intelligitur etiam ordinatio efficax, non quidem respectu operis praescripti, cum Leges continuo violentur, sed respectu obligationis quae afficit subditos per quod distinguitur a consilio. Item intelligitur ordinatio firma, stabilis & perpetua, hoc sensu non desinat per mortem Legislatoris, per quod distinguitur a praecepto, nec feratur ad solos praesentes, sed etiam ad futuros, licet posset absolute desinere vel per revocationem, vel per mutationem materiae, vel per cessationem finis adaequati*» (C. R. BILLUART O.P., *Summa Summae S. Thomae sive Compendium*

Nondimeno, decidendosi per una lezione siffatta, il lettore dei nostri giorni non restituirebbe l'autentico pensiero di Tommaso: difatti, la grossa difficoltà che si presenta a chi, nel nostro tempo, si accosta al pensiero filosofico-morale e giuridico di Tommaso è costituita – da un lato – dallo slittamento semantico subito dai termini lungo il corso dei secoli e – dall'altro – da un più generale mutamento, che ha interessato la posizione dei problemi morale e giuridico stessi.

Pertanto, in ordine a una retta intelligenza del senso dell'*ordinatio*, si tratta di intendere in maniera adeguata il significato del carattere precettivo della legge – che, come abbiamo visto, Tommaso riconosce e mette in luce<sup>46</sup> –, non riducendolo a semplice espressione di potere. Per il Dottore Angelico la legge è bensì un “ordine” nel senso di un “precetto”, ma è anche sempre un “ordine” nel senso di “disposizione secondo un ordine”: volendo usare la distinzione proposta da Franz Reimer, l'*ordinatio* tommasiana non è tanto una “*Anordnung*” (precetto), quanto piuttosto una “*Hinordnung*” o una “*Ausrichtung*” (allineamento)<sup>47</sup>. Scrive a tal proposito Fausto Arici:

Per l'Aquinate la legge è una *ordinatio rationis ad bonum commune*, non è un ordine, un comando, una forzatura verso il bene comune, come potrebbero equivocare delle orecchie poco allenate al lemmario premoderno, bensì un essere disposti, un essere ben ordinati verso il fine buono: la legge è questo essere ben ordinati verso il fine buono, colto dalla ragione, il cui principio [...] è già inscritto nell'uomo. Si tratta, in questo caso, di un evidente riferimento alla nozione di *ordo*, l'ordine del nostro stare insieme, inteso come un essere disposti reciprocamente secondo convenienza l'uno con l'altro verso il fine buono, un *ordo* che non può darsi senza quella virtù che costruisce e misura i rapporti reciproci verso il fine buono<sup>48</sup>.

Risulta chiaro che, nel pensiero morale e giuridico di Tommaso, il potere e l'imposizione del precetto ricoprono un ruolo secondario e strumentale rispetto a un altro elemento<sup>49</sup>: l'ordine, inteso come manifestazione della teleologia immanente a una

---

*theologiae* [1754], apud Everardum Kints, Leodii 1754, tomus II, Tractatus de Legibus, Dissertatio I, art. I).

<sup>46</sup> A tale proposito cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 2 (si veda soprattutto l'ad 2, laddove Tommaso afferma a chiare lettere che alla legge non appartiene un semplice dare consigli, un indirizzare).

<sup>47</sup> Cfr. F. REIMER, *Lex und ihre Äquivalente im Gesetzestraktat*, cit., pp. 41-43.

<sup>48</sup> F. ARICI O.P., *Dalla virtù al precetto. Alcuni cenni teologici di carattere introduttivo*, pro manuscripto, Trieste 2015, pp. 18-19.

<sup>49</sup> Scrive Reimer: «*Die Zwangsgewalt (vis coactiva) erwähnt Thomas nur beiläufig [...]; sie dürfte daher nicht wesentliches, sondern nur konsekutives Element des Gesetzes sein*» (F. REIMER, *Lex und ihre Äquivalente im Gesetzestraktat*, cit., pp. 41-42).

determinata realtà. Nel momento in cui Tommaso specifica l'*aliquid rationis* come *ordinatio*, egli sembra intenzionato a porre l'accento su ciò che dà senso – ovverosia una direzione – all'*imperare* proprio della ragione; il *praecipere* in cui l'*imperium* si manifesta non ha quindi alcuna funzione creatrice, bensì unicamente quella di tutelare e promuovere la logica di una determinata realtà: ad esempio, stando nell'ambito della *lex humana*, l'imperatività – che in tal contesto può presentarsi anche come coazione<sup>50</sup> – della norma trova la propria giustificazione nel fatto che la norma è chiamata a farsi garante e promotrice di un certo ordinamento di rapporti<sup>51</sup>.

Concludendo questo breve *excursus*, possiamo dirci autorizzati a rendere “*ordinatio*” con “comando”, a condizione che si abbia chiara la concezione tommasiana del *praecipere* come elemento a tutela e a servizio di un ordine, non come elemento istitutore dell'ordine stesso.

## 2.2. La ratio legis: la sua origine e la sua realizzazione secondo analogia

Considerando la definizione tommasiana di legge, è possibile notare che l'Aquinate ha come referente prossimo la legge umana<sup>52</sup>: nonostante il risultato dell'indagine – come abbiamo visto – sia un concetto generale di legge, non limitato al caso della legge giuridica, sembra difficile misconoscerne la genesi; e ciò avviene, soprattutto, quando si considerino il legislatore e la promulgazione. Sembra che per Tommaso il meccanismo che presiede all'istituzione della legge umana interessi ogni ambito di realtà – dato che, come vedremo tra poco, «per Tommaso [...] esistono leggi

---

<sup>50</sup> «Occorre distinguere la semplice *imperatività*, che è propria di ogni obbligazione morale, dalla *coazione*, che è il mezzo con cui la Legge si rende efficace all'interno di un ordinamento piegando i soggetti all'obbedienza *per vim et metum Poenae*» (A. BIASINI, *Dal diritto come res iusta al diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, cit., pp. 49-50).

<sup>51</sup> Nell'ambito cui ci siamo riferiti per la nostra esemplificazione – quello della *lex humana* – il primato dell'ordine sul precetto si realizza come primato dello *ius* sulla *lex* (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2). Si tratta, comunque, di un primato che si presenta all'interno di una strutturale relazione, tra concreto e astratto.

<sup>52</sup> Cfr. W. METZ, *Lex und ius bei Thomas von Aquin*, in: M. WALTHER-N. BRIESKORN-K. WAECHTER (a cura di), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*, cit., p. 23.

ovunque» e la legge, in quanto tale, «è una rete di relazioni cosmiche»<sup>53</sup> –, anche se in modi diversi, secondo analogia di proporzionalità<sup>54</sup>.

Abbiamo più volte parlato di “concetto generale di legge” e abbiamo più volte detto che, secondo Tommaso, esso si predica di differenti realtà: non vi è un’unica specie di legge, bensì ve ne sono diverse. Alla trattazione delle diverse specie di legge il Dottore Angelico dedica – all’interno del *De lege* della Grande *Summa* –, prima la questione successiva a quella che abbiamo considerato poc’anzi, ovverosia la 91, in cui restituisce una prospettiva generale; poi le questioni a partire dalla 93, dedicando una o più questioni a ciascun tipo di legge nello specifico. In questo sottocapitolo prenderemo in considerazione queste diverse tipologie, per considerarne, in seguito, il reciproco rapporto e il rapporto con la *ratio legis*.

## § 1. Le diverse specie di legge

### a) *Lex aeterna*

La prima legge ad essere considerata da Tommaso è la *lex aeterna*, cui l’Aquinata dedica il primo articolo della q. 91 e, nel seguito, l’intera questione 93. Il concetto di legge eterna ci riporta entro il quadro metafisico fondamentale in cui il pensiero tommasiano si muove, ovverosia quello di un universo creato e governato sapientemente da Dio: la *lex aeterna*, difatti, non è altro che la «*ratio divinae providentiae*»<sup>55</sup>, o – il che è lo stesso – la «*ipsa ratio divinae gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens*»<sup>56</sup>. Si tratta quindi del piano divino di governo del mondo – che, essendo proprio della mente di Dio, non può che essere

---

<sup>53</sup> A. BIASINI, *Dal diritto come res iusta al diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, cit., p. 44.

<sup>54</sup> Per una trattazione dell’analogia di proporzionalità cfr. P. PAGANI, *Ontologia*, cit., Parte II, lez. 18. Più sotto, quando tratteremo dell’analogia della legge, forniremo una bibliografia più ampia.

<sup>55</sup> *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4, arg. 3.

<sup>56</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1, co.

eterno, un «*aeternum conceptum*»<sup>57</sup> – il quale, non si distingue da Dio<sup>58</sup>, ma coincide realmente (*realiter*) con Esso<sup>59</sup>.

Essendo il piano del governo divino, la legge eterna si estende a tutto l'universo degli enti creati<sup>60</sup>, quantunque interessi le creature in modo diverso: altro è il modo in cui ad essa sottostanno gli enti privi di ragione, altro quello in cui sottostanno ad essa le creature ragionevoli. Quanto ai primi, Tommaso afferma che sono governati dalla *lex aeterna*, «*per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi*»<sup>61</sup>: la partecipazione alla legge eterna propria di questi enti è puramente passiva e si traduce nel semplice realizzarsi del loro naturale dinamismo; riguardo alle seconde, invece, l'Aquinate introduce anche un secondo modo di partecipazione, che contempla una certa qual conoscenza della *lex aeterna* e un inserimento attivo nella dinamica provvidenziale. In questo caso, la legge eterna non è soltanto “vissuta” (cioè “subita”), bensì anche *aliquo modo*, “saputa”<sup>62</sup>.

È importante evidenziare che non si tratta, in questo secondo caso, di una conoscenza completa della legge eterna: infatti, il divino piano di governo – secondo Tommaso – è *in seipso* inconoscibile *in hoc statu viae*; la sua conoscenza diretta sarà pertanto riservata a chi gode della visione dell'essenza divina, ovverosia ai beati<sup>63</sup>. Accanto alla conoscenza *in seipso*, nondimeno, vi è un altro modo di conoscere la legge eterna: è il caso della conoscenza *in suo effectu*, che coincide – nel suo nucleo minimo fondamentale – con i *principia communia legis naturalis*<sup>64</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*; sull'eternità di Dio rimandiamo a *S. Th.*, I, q. 10.

<sup>58</sup> «*Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria, ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna*» (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4, co).

<sup>59</sup> Questo è quanto si può dire rimanendo su un piano puramente filosofico. Tommaso, che si muove in una prospettiva di teologia rivelata, prosegue affermando che la legge eterna – in definitiva – può essere considerata un carattere proprio del *Logos*, ovverosia del Figlio, seconda Persona della Santissima Trinità: «*Ad secundum dicendum quod filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro De Vera Relig.*» (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4, ad 2; cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1, ad 2).

<sup>60</sup> Dio invece, identificandosi con la legge eterna, non vi è soggetto.

<sup>61</sup> *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6, co.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche S. VANNI ROVIGHI, *C'è un'etica filosofica in san Tommaso d'Aquino?*, in: EAD., *Studi di filosofia medioevale*, cit., vol. II, p. 146.

<sup>63</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 2, co. Sull'epistemologia della legge eterna cfr. G. AZZONI, *Lex aeterna e lex naturalis: attualità di una distinzione concettuale*, in: F. DI BLASI-P. HERITIER (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008, pp. 164-167; ID., *Natura e storicità nel rapporto tra lex aeterna e lex naturalis*, in: F. TOTARO (a cura di), *L'etica tra natura e storicità*, edizioni università di macerata, Macerata 2013, p. 105.

<sup>64</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6, co.

Abbiamo finora parlato del piano del governo divino sulla creazione nei termini di una legge, senza chiederci se esso effettivamente lo sia. Per Tommaso la *lex aeterna* è a tutti gli effetti una legge, dal momento che in essa sono ritrovabili tutti i costitutivi della *ratio legis*: infatti essa è anzitutto *ordinatio rationis*, procedendo dalla *divina sapientia*<sup>65</sup>; dice inoltre ordine al *bonum commune*, laddove il *bonum commune* coincide con Dio stesso<sup>66</sup>; è istituita da *is qui curam communitatis habet* che, trattandosi dell'universo creato, è Dio; infine è da Questi – *ex parte sua* – eternamente promulgata, nel Verbo e nel Libro della Vita<sup>67</sup>.

Per concludere, non vi è solo da dire che la legge eterna è a tutti gli effetti una legge, ma anche che è “la” legge, ovverosia la realizzazione principale della *ratio legis*: le altre leggi, che di seguito prenderemo in esame, si costituiscono tali in quanto derivano da essa<sup>68</sup>.

#### b) *Lex naturalis*

Procedendo con ordine nell'esame delle diverse specie di legge, passiamo quindi alla considerazione della legge naturale. Nel fare ciò, riprendiamo da quanto detto poco sopra, ovverosia che la partecipazione alla legge eterna, nella creatura razionale, avviene in una duplice maniera, passiva e attiva: questa modalità d'inserirsi nel governo divino del mondo è chiamata da Tommaso *lex naturalis*. Scrive il Dottore Angelico:

*Respondeo dicendum quod [...] lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et in mensurante; alio modo, sicut in regulato et in mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationes ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, co.

<sup>66</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, ad 3.

<sup>67</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1, ad 2. *Ex parte creaturarum* la promulgazione – ovverosia la ricezione, attiva o passiva – del precetto divino avviene, invece, nel tempo.

<sup>68</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3, co.

<sup>69</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, co.

Il fondamento della possibilità di inserirsi attivamente nella dinamica provvidenziale è messo in luce nel prosieguo del *respondeo*:

*Unde cum Psalmista dixisset, Sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*<sup>70</sup>.

All'origine dell'inserimento attivo nella provvidenza divina vi è dunque una *impressio*, che condivide con le *impressiones* proprie degli enti non ragionevoli una certa qual passività, per il fatto stesso che è pur sempre ricevuta. Questa particolare dotazione non è altro che il *lumen rationis naturalis*, che noi, con linguaggio più recente, abbiamo chiamato "apertura trascendentale"<sup>71</sup>.

Abbiamo visto nella precedente Parte che l'uomo, in forza di questa apertura, è capace di dirigersi da sé al proprio fine; qui Tommaso ci illumina ulteriormente sui caratteri di questo movimento, che in tale quadro è visto sullo sfondo della provvidenza divina: la creatura razionale, grazie alla sua coincidenza con l'orizzonte dell'essere, esercita nel suo mondo una signoria paragonabile a quella che l'Assoluto detiene sull'universo creato. Considerando che, comunque, la signoria dell'uomo è resa possibile in seguito a una *impressio* della luce divina nella creatura razionale e che questo secondo modo di partecipare della *lex aeterna* non esclude il primo – quello comune a tutti gli enti –, ne segue che l'esercizio provvidenziale umano si dispiega sempre all'interno del più ampio contesto del governo divino<sup>72</sup>: per usare una

---

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Osserva Joseph De Finance: «Ogni cosa, in quanto creatura di Dio, reca l'impronta e il riflesso della ragione creatrice. Ma, se ci è permesso di parlare in tal modo, ciò di cui essa [*scil.*, ogni cosa in quanto creatura di Dio] partecipa direttamente è il *cogitatum* divino, e non la *cogitatio* divina. Ora, considerato oggettivamente, questo *cogitatum* si fraziona in un'infinità di *cogitata*, che esprimono l'infinità delle possibili partecipazioni dell'essenza divina. Diversamente, gli esseri "intellettuali" (spirituali), partecipano della ragione creatrice come *cogitatio*, cioè dell'atto nel quale sono contenuti, compresi e unificati gli infiniti *cogitata*. Ed è per questo che [...] questi esseri hanno – analogicamente – [...] valore di totalità» (J. DE FINANCE S.J., *Realtà e normatività della natura umana*, cit., p. 219).

<sup>72</sup> Scrive il padre Dalmazio Mongillo: «La riflessione sulla legge naturale è riflessione sul piano di Dio quale a noi è stato manifestato nella creazione dell'uomo inserito nell'universo. È insieme riflessione sul senso ultimo dell'essere "uomo" e del ruolo che a lui compete nella "communitas universi", che "tutta" è governata dalla provvidenza di Dio e da Dio viene condotta, con guida efficace e insieme soave, alla

terminologia emersa nel dibattito degli ultimi decenni, questo peculiare inserimento umano si può definire “teonomia partecipata”<sup>73</sup>.

Partecipare della legge eterna in maniera consapevole – avendone quindi un’*impressio* che ne rende possibile una vera e propria *notitia* – ha inoltre delle conseguenze sullo statuto stesso della legge naturale. A tale proposito l’Aquinata afferma:

*Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem*<sup>74</sup>.

La legge naturale si costituisce quindi come “legge” in senso proprio, dal momento che è prodotto della ragione; le “leggi” che, invece, regolano le creature non intelligenti, non si possono propriamente chiamare “leggi”, dal momento che la ragione – in tal caso parliamo della Ragione divina – è solo il loro fondamento remoto: in sé, infatti, queste si presentano come il semplice dinamismo di un certo ente, non come indicazioni normative, volte a regolare un agire libero.

### c) *Lex humana*

Dedicheremo il prossimo capitolo all’analisi di come la *ratio legis* si realizza nella legge naturale; passiamo quindi a considerare il terzo tipo di legge, che Tommaso

---

realizzazione del suo fine. Affrontare il tema della legge naturale è, in altre parole, contemplare il dispiegarsi della provvidenza di Dio nella storia dell’uomo [...]. È penetrare il mistero del governo di Dio e cioè della creazione continuata, direi della creazione dinamicamente orientata, con una guida globale e differenziata al suo fine che è Dio stesso» (D. MONGILLO O.P., *L’elemento primario della legge naturale*, cit., p. 104). L’inserimento dell’esercizio provvidenziale umano entro il quadro della provvidenza divina è ciò che l’Aquinata vuole comunicare attraverso la metafora della “partecipazione”. Per un’ampia ricognizione sulla partecipazione in Tommaso, si veda il classico studio di C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d’Aquino*, Edivi, Segni (Rm) 2010; cfr. anche R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995; J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000, pp. 94-131.

<sup>73</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell’autonomia morale*, cit., pp. 195-247; ID., *Ragione pratica e verità della soggettività: l’autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell’antropologia*, in: L. ROMERA (a cura di), *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Armando, Roma 2005, pp. 73-104; L. CLAVELL, *Metafisica e Libertà*, Armando, Roma 1996, pp. 181-192.

<sup>74</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 3.



ci propone: la *lex humana*. L'Aquinate chiama "legge umana" la legge civile, nella quale la *ratio legis* si realizza nella seguente maniera: (a) si costituisce come prodotto della ragione; (b) ordina al *bonum commune*, laddove quest'ultimo è il «*bonum commune civitatis*»<sup>75</sup>; (c) è istituita dall'*is qui curam communitatis habet*, che in tal caso si identifica con chi è posto alla guida della comunità politica<sup>76</sup>; (d) infine, essa è in senso proprio "promulgata", dal momento che la notificazione della norma che la fa entrare in vigore è detta, con linguaggio tecnico, "promulgazione"<sup>77</sup>.

Parlare di legge umana non ci porta in una dimensione altra rispetto a quella in cui ci siamo finora mossi: abbiamo visto, trattando della legge eterna, che ogni legge è tale perché deriva da quella; ce lo conferma, inoltre, l'*ad primum* di *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3:

*Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in legem aeternam continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones*<sup>78</sup>.

La legge umana non si sottrae alla legge eterna, dal momento che si costituisce propriamente come sviluppo a partire dai *communia principia* nei quali si realizza la nostra partecipazione alla legge eterna – ovvero sia a partire dalla legge naturale. Tale sviluppo si attua, secondo Tommaso, in due modi: «*sicut conclusiones ex principiis*» in modo «*similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur*»; oppure «*sicut determinationes quaedam aliquorum communium*».

<sup>75</sup> *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 4, co. Altrove il *bonum commune civitatis* è specificato come «*temporalis tranquillitas civitatis*» (*S. Th.*, I-II, q. 98, a. 1, co). Per un approfondimento in merito, cfr. P. PAGANI, *Virtù e bene comune*, in: P. GRASSELLI (a cura di), *Idee e metodi per il bene comune*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 96-111.

<sup>76</sup> Per Tommaso può essere un solo individuo (re), pochi individui ricchi e potenti (*optimates*) oppure tutto il popolo. A seconda delle diverse forme di governo si distinguono diverse tipologie di leggi: *constitutiones principum*, nel caso della monarchia; *responsa prudentum* e *senatusconsulta*, nel caso dell'oligarchia; *plebiscita*, nel caso della democrazia; nel "regime migliore" – composto da tutti i precedenti – la legge è, infine, «*quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*» (cfr. *ibidem*).

<sup>77</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, s.c.; S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di s. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 40.

<sup>78</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3, ad 1.

Questo secondo sviluppo rassomiglia a «*quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram*»<sup>79</sup>. Le norme derivate *per modum conclusionis* formano quello che Tommaso – sulla base di una immemorabile tradizione – chiama “*ius gentium*”, mentre quelle sviluppate *per modum determinationis* vanno a costituire lo “*ius civile*”<sup>80</sup>.

Come si è già visto nella seconda Parte e come ci viene nuovamente confermato dal luogo testé citato, la legge naturale sta alla ragione pratica come i primi principi stanno alla ragione teoretica: questo fondamentale parallelismo può aiutarci a comprendere in che senso i precetti della della legge umana siano contenuti (*contineri*) dalla *lex aeterna*. Non si tratta, a nostro avviso, di far rientrare ogni singola disposizione umana, vista nella sua inevitabile mutevolezza<sup>81</sup>, nell’eternità del piano divino; né crediamo si tratti di una deduzione meccanica dei precetti della *lex humana* da quelli della *lex naturalis*. Cerchiamo allora di comprendere il senso dell’inclusione alla luce del parallelismo istituito da Tommaso:

- I. Ogni verità teoretica “contiene” il pdnc, non perché da quest’ultimo deduca il proprio contenuto concreto, bensì perché si costituisce secondo la forma indicata da questo.
- II. Similmente, le leggi umane “saranno contenute” dalla legge eterna – attraverso la legge naturale, che di quest’ultima è partecipazione nella creatura razionale – nella misura in cui esse si collocheranno all’interno delle coordinate di senso indicate dai precetti della legge naturale<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2, co. Gli esempi portati da Tommaso nel prosieguo del *corpus articuli* sono, per il primo modo, il “non uccidere” derivato dal “non si deve fare del male a nessuno”; per il secondo modo, la determinazione concreta della pena laddove la legge prevede che vi sia una punizione.

<sup>80</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 4. Quanto allo *ius gentium*, Tommaso nota che vi è un sostanziale consenso tra le diverse *civitates*: «*Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt*» (*ibidem*); mentre, invece, nell’ambito dello *ius civile* ogni *civitas* tende a distinguersi dalle altre, calibrando la legislazione a seconda delle specificità della propria situazione: «*quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat*» (*ibidem*).

<sup>81</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 97, a. 1, co.

<sup>82</sup> Si può dare, tuttavia, il caso di leggi che contraddicano queste coordinate di senso: si tratta di quelle particolari *leges iniustae*, che – per Tommaso – non devono essere osservate (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 4; per un approfondimento sul tema si veda P. PAGANI, *Injustum et inhonestum*, pro manuscripto, Roma 2015).

Crediamo, pertanto, che ciò che Tommaso vuol comunicare attraverso l'immagine del contenimento sia la preoccupazione di una coerenza d'ordine tra i vari livelli della realtà, unita alla salvaguardia della specificità di ognuno di questi. Questa lettura ci sembra in armonia con il quadro metafisico entro cui l'Aquinate si muove: le creature, pur dipendendo in tutto dal creatore, mantengono una loro consistenza ontologica; nell'universo delle creature, inoltre, l'uomo è costituito in maniera del tutto particolare, essendo *ad imaginem Dei*<sup>83</sup>, ovverosia «*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*»<sup>84</sup>. Ora, l'intendere la legge umana nel modo sopra indicato ci pare rendere maggiormente giustizia allo statuto ontologico dell'uomo, piuttosto che l'intenderla come semplice prodotto di deduzione: quest'ultima infatti lascerebbe ben poco spazio all'umana libertà d'inventiva<sup>85</sup>.

Alessandro Biasini riassume efficacemente quanto abbiamo appena visto:

Le conclusioni (o meglio, le “quasi conclusioni”) della Legge naturale avvengono attraverso la mediazione dell'esperienza, che è contingente e mutevole. Pertanto, anche laddove le conclusioni sono assai vicine ai primi principi della legge naturale, come avviene nello *Ius gentium*, esse non provengono direttamente da un certo precetto della Legge naturale, ma piuttosto considerano gli *effetti sociali complessivi* di quel precetto, nel rapporto con una certa realtà dell'esperienza<sup>86</sup>.

#### d) *Lex divina*

Dopo aver trattato della legge eterna, della legge naturale e della legge umana, veniamo ad occuparci – seppur in maniera cursoria – della *lex divina*. Sebbene questa ricognizione ci porti fuori dell'ambito puramente filosofico, mette conto trattarne, memori dell'indicazione ermeneutica fornitaci dal padre Mongillo: il trattato *De lege* infatti «costituisce la presentazione delle manifestazioni diverse e complementari che assume la “*instructio Dei*” nell'attuale economia di salvezza, espone la visione unitaria dell'attuarsi della provvidenza»<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 93.

<sup>84</sup> *S. Th.*, I-II, prol.

<sup>85</sup> Con “libertà d'inventiva” ci riferiamo alla capacità di salvare l'architettura della situazione, propria della virtù della prudenza. Non intendiamo affatto rivendicare all'uomo il diritto di ridisegnare i connotati della realtà, soprattutto della propria (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5-6; *S. Th.*, II-II, qq. 47-51).

<sup>86</sup> A. BIASINI, *Dal Diritto come res iusta al Diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, cit., pp. 55-56.

<sup>87</sup> D. MONGILLO O.P., *L'elemento primario della legge naturale in s. Tommaso*, cit., p. 107.

La *lex divina*, per Tommaso, è una, pur distinguendosi in *lex divina vetus* e *lex divina nova*: *nova* e *vetus* non dicono, infatti, due diverse specie di legge, bensì due stadi di sviluppo di una medesima realtà – come, ad esempio “bambino” e “adulto” sono sempre il medesimo uomo, ma considerato in due diverse fasi della sua vita<sup>88</sup>. La *lex divina vetus* si identifica con la legge veterotestamentaria e comprende precetti morali (validi per tutti, in quanto coincidenti con le indicazioni della legge naturale<sup>89</sup>), precetti cerimoniali e precetti giudiziali<sup>90</sup> (validi per il solo popolo ebraico<sup>91</sup>); la *lex divina nova*, invece, si identifica con la legge neotestamentaria e, principalmente, con la Grazia dello Spirito Santo<sup>92</sup>.

Come abbiamo già fatto in precedenza, cerchiamo ora di analizzare come si realizzi in essa la *ratio legis*. Anzitutto (a) la *lex divina* è certamente prodotto della ragione, in quanto non si costituisce come puro arbitrio divino<sup>93</sup>; inoltre (b) essa ordina al *bonum commune*, laddove quest’ultimo è la *felicitas aeterna*<sup>94</sup> (la *visio Dei*, fine ultimo dell’uomo): nondimeno, la *lex divina vetus* vi ordina imperfettamente<sup>95</sup>, mentre la *lex divina nova* vi ordina in maniera adeguata<sup>96</sup>. È scontato dire che (c) *l’is qui curam communitatis habet* è, in questo caso, Dio stesso<sup>97</sup>; infine, quanto alla (d) promulgazione, essa si realizza in modo diverso a seconda che si consideri la *lex vetus* ovvero la *lex nova*: nel caso della *lex divina vetus* la promulgazione avviene per iscritto<sup>98</sup>, mentre nel caso della *lex divina nova* la promulgazione avviene principalmente<sup>99</sup> tramite l’infusione della Grazia dello Spirito Santo – Tommaso la

<sup>88</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 5, co.

<sup>89</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 5, co.

<sup>90</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 5, co.

<sup>91</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 5, co.

<sup>92</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 1, co.

<sup>93</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 1, co.

<sup>94</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 2, co.

<sup>95</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 1, co. *Directe* – e quindi sufficientemente – la legge veterotestamentaria dirige a un bene sensibile e terreno (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 5, co).

<sup>96</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 1, co; *S. Th.*, I-II, q. 107, aa. 1-2.

<sup>97</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 2, co.

<sup>98</sup> La legge veterotestamentaria è una legge promulgata per iscritto in ogni sua parte: anche i suoi precetti morali – che nel loro contenuto coincidono con una legge che, come vedremo più avanti, ha una *promulgatio indita*: la legge naturale (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 2) – sono promulgati per iscritto nei Dieci Comandamenti (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3, co).

<sup>99</sup> Perché comprende anche, come suo aspetto secondario, contenuti di fede e di morale da insegnare ai *fideles Christi*, i quali vengono trasmessi «*et verbis et scriptis*» (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, co).

definisce perciò “*lex indita*”<sup>100</sup>, ovverosia “legge infusa” – in coloro che credono nel Cristo.

Nondimeno, perché agli uomini è stata data anche una legge positiva divina? Forse che l’uomo, con la legge naturale, non è già convenientemente istruito sul da farsi e sul da evitarsi, onde conseguire il proprio fine?

Sono domande che Tommaso non evita di porsi. Proseguendo, mette conto soffermarsi sulle risposte fornite dall’Aquinata, dal momento che esse possono illuminare – *in obliquo* – aspetti riguardanti la legge naturale. Nell’articolo quarto della questione 91, Tommaso elenca quattro risposte:

*Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam praestans parvulis, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum<sup>101</sup>.*

---

<sup>100</sup> La legge naturale e la legge divina nuova sono entrambe *leges inditae*. Esse hanno il medesimo luogo di promulgazione, ma con una fondamentale differenza: nel primo caso è la natura umana, mentre nel secondo è la natura umana elevata dalla Grazia (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 2).

<sup>101</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 4, co.

Tra i quattro motivi che Tommaso presenta, ci sembrano degni di nota i primi due: l'eccedenza del fine ultimo rispetto alle capacità umane e l'*incertitudo humani iudicii*. Quanto alla prima motivazione, essa è utile per dare alla legge naturale il giusto posto all'interno del movimento dell'uomo verso il proprio fine, il quale – come si è già visto nella Parte precedente – è unico, e coincide la *beatitudo* soprannaturale; pertanto, la legge naturale si presenta come via necessaria, ma non sufficiente, al conseguimento della *felicitas aeterna*. Quanto – invece – al secondo motivo, ci fa comprendere che la legge naturale non è sufficiente a dare certezza ai giudizi circa il particolare e il contingente: essa, infatti, delinea il quadro generale entro cui si sviluppa l'umano agire. È bensì vero che questo quadro viene ulteriormente specificato – stando su un piano semplicemente naturale – grazie all'intervento delle virtù (*in primis* la già citata prudenza) e degli *endoxa*; nondimeno esso rimane sempre, secondo Tommaso, un quadro incerto: non solo perché possono intervenire ottenebramenti in seguito alla pratica di abiti corrotti od opinioni sbagliate<sup>102</sup>, ma anche perché – pur in uno stesso contesto virtuoso – possono presentarsi diverse letture di una medesima situazione.

Si può inoltre considerare la *incertitudo iudicii* sotto una prospettiva diversa, intendendola come *incertitudo* non tanto circa la determinazione del contenuto, quanto piuttosto circa il lato dell'*exercitium*. In questo secondo caso, con la *lex divina nova* all'uomo non è data soltanto un'indicazione specifica sul da farsi, ma è anche fornito l'aiuto per sostenere la propria condotta: «*lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum*»<sup>103</sup>.

Infine, resta da indagare il rapporto tra *lex aeterna* e *lex divina*: ci sembra scontato poter affermare che la legge divina nelle sue due forme si inserisce, partecipandone, nella legge eterna. Questa lettura è confermata dal fatto che, in *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3, Tommaso ha sostenuto che ogni legge deriva dalla legge eterna; inoltre, ce lo conferma la logica stessa del pensiero dell'Aquinate: non ci sembra possibile pensare una provvidenza divina – e una legge eterna che di quest'ultima è un astratto – in cui non rientri una legge positiva, il cui legislatore coincide con il medesimo Soggetto che esercita l'attività provvidenziale.

---

<sup>102</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6, co.

<sup>103</sup> *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 2.

## § 2. Le diverse specie di leggi: il loro reciproco rapporto e il rapporto con la *ratio legis*

Dopo aver preso in esame partitamente le diverse leggi, mette conto indagarne il reciproco rapporto e quello con la *ratio legis*.

- I. Abbiamo visto che la divisione fondamentale tra le diverse specie di legge è quella tra *lex aeterna* e le altre, laddove la prima è il fondamento delle seconde: le leggi naturale, umana e divina sono leggi in quanto derivano dalla legge eterna<sup>104</sup>, partecipandone. Muovendoci in quest'ottica, quindi, possiamo affermare che il rapporto che lega le diverse leggi possa essere adeguatamente descritto dal modello della “analogia di attribuzione intrinseca”<sup>105</sup>: vi è infatti un analogato principale – ovverosia il termine che realizza pienamente il significato in questione, nel nostro caso il significato di legge –, che è la *lex aeterna*; vi sono, inoltre, degli analogati secondari – ovverosia dei termini che realizzano il significato per somiglianza con l'*analogatum princeps* –, che sono le altre leggi. Inoltre, il rapporto tra gli analogati secondari e l'analogato principale è, in questo caso, un rapporto di somiglianza sia quanto all'essere che quanto al predicare (*secundum intentionem et esse simul*), dal momento che le leggi naturale, umana e divina partecipano della legge eterna; quindi il modello analogico, nel nostro caso, descrive quello che è il reale quadro ontologico<sup>106</sup>.
- II. Se, invece, intendiamo descrivere il rapporto tra la *ratio legis* e tutte le sue diverse realizzazioni, il modello adeguato ci sembra quello della “analogia di

---

<sup>104</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3.

<sup>105</sup> L'“analogia di attribuzione intrinseca” è frutto di un approfondimento della tommasiana *convenientia proportionis* (cfr. *Qq. Dd. De Ver.*, q. 2, a. 11, co). Sull'analogia cfr. G. BARZAGHI O.P., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in s. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 125-130; P. PAGANI, *Ontologia*, cit., Parte II, lez. 18; S. RAMÍREZ O.P., *De analogia*, CSIC, Madrid 1972.

<sup>106</sup> «L'analogia di attribuzione intrinseca [...] si istituisce non soltanto sulla base del riferimento denominativo, ma anche in base alla partecipazione gerarchica della stessa forma reale, presente in modo eminente nell'analogato principale. Per es., ogni cosa è detta buona per la bontà divina, che ne è principio esemplare, efficiente e finale, ma anche perché intrinsecamente ogni cosa è partecipe realmente di quella bontà» (G. BARZAGHI O.P., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in s. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 129). Diverso è il caso, ad esempio, di una legge sociologica: essa potrà esser detta legge in riferimento alla *lex aeterna* “*secundum intentionem tantum*”, dal momento che non si costituisce come partecipazione della *lex aeterna*; il modello che descriverà in maniera congrua questa situazione sarà quindi quello della “analogia di attribuzione estrinseca”. Su quest'ultima, cfr. TOMMASO DE VIO “GAETANO”, *De nominum analogia*, cap. II; testo latino dell'edizione di P. N. ZAMMIT O.P.. Per una ricostruzione della dottrina dell'analogia in Tommaso si veda lo studio di R. M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. BROCK e F. DI BLASI, Armando, Roma 1999; tit. orig., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1996.

proporzionalità propria”<sup>107</sup>: difatti, tutte le specie di legge realizzano il medesimo significato di legge, nondimeno ognuna in maniera diversa. Ne è prova il fatto che i quattro costitutivi che compongono la *ratio legis* si determinano poi in maniera peculiare: ad esempio, altra è la promulgazione della *lex divina nova*, altra è la promulgazione della *lex humana*, pur rimanendo ambedue promulgazione. Inoltre, specifichiamo questa “analogia di proporzionalità” come “propria” (di contro alla “impropria”, o “metaforica”), poiché ogni specie di legge realizza il significato di legge in senso proprio: ne è testimonianza il fatto che in ciascuna delle leggi sopra considerate è ritrovabile ognuno dei costitutivi della *ratio legis*<sup>108</sup>.

### § 3. Excursus: la lex fomitis

Se vogliamo considerare la legge naturale nella completezza del contesto in cui è inserita, mette conto fare un breve cenno a quella che Tommaso chiama “*lex fomitis*”. L’occasione di quest’indagine tommasiana è un famoso passo della Lettera ai Romani, laddove l’apostolo Paolo afferma:

*Scimus enim quod lex spiritalis est; ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato. Quod enim operor, non intellego; non enim, quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio. Si autem, quod nolo, illud facio, consentio legi quoniam bona. Nunc autem iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam velle adiacet mihi, operari autem bonum, non! Non enim, quod volo bonum, facio, sed, quod nolo malum, hoc ago. Si autem, quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum. Invenio igitur hanc legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis*<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Anche la “analogia di proporzionalità propria” costituisce uno sviluppo di un modello tommasiano, in questo caso della *convenientia proportionalitatis* (cfr. *Qq. Dd. De Ver.*, q. 2, a. 11, co).

<sup>108</sup> Se, invece, mettiamo in relazione la *ratio legis* con legge umana e con la legge sociologica, descriveremo questo rapporto come “analogia di proporzionalità impropria o metaforica”, dal momento che nel primo caso la *ratio legis* si realizza nel suo significato proprio, mentre nel secondo si realizza simbolicamente: infatti, nella legge sociologica non sarà possibile ritrovare i quattro costitutivi della legge.

<sup>109</sup> *Rm* 7, 14-23.



Quell'impulso (*fomes*) presente nelle membra umane, che Paolo chiama legge («*Video autem aliam legem in membris meis*») e che rende schiavo della “legge del peccato” («*et captivantem me in lege peccati*»), può dirsi effettivamente legge? Per comprendere la risposta di Tommaso è necessario anzitutto capire che cosa si intenda per *fomes* e, in seguito, tener conto di una distinzione introdotta dall'Aquinate in merito a come una legge possa orientare un comportamento.

Per “*fomes*”, Tommaso intende l'«*ipse impetus sensualitatis*»<sup>110</sup>, o – il che è lo stesso – la «*ipsa sensualitatis inclinatio*»<sup>111</sup>: si tratta del complesso degli appetiti sensitivi. Quanto, invece, alla distinzione sull'orientamento (*inclinatio*) conseguente da una legge, Tommaso afferma che quest'ultima può *inclinare* in una duplice maniera: (a) *directe*, ovverosia quando coloro che sono soggetti alla legge vengono orientati direttamente a qualcosa, in conformità al ruolo che ognuno ricopre nel consorzio sociale (ad es., considerato il ceto mercantile, una legge inclinerà *directe* quando darà prescrizioni sull'esercizio del commercio); (b) *indirecte*, laddove l'essere disposti a certi atti si riveli conseguenza di una indicazione normativa, il cui effetto proprio è un altro (ad es., il caso di un milite destituito dalla sua carica che si ritrova a dover fare il mercante. Il fatto che egli faccia parte del ceto mercantile e sia orientato a seguire le regole del commercio non è frutto diretto della disposizione a seguito della quale è stato destituito dalla sua carica militare: propriamente, infatti, quella disposizione, *directe*, ha comportato solo la sua destituzione)<sup>112</sup>.

Poste queste due premesse, siamo in grado di seguire la risposta dell'Aquinate in merito alla legge del fomite. Se consideriamo il fomite come inclinante *directe*, esso può essere considerato vera e propria legge solo nel caso degli animali: infatti, è proprio della natura animale l'essere condotta dai propri impulsi sensibili; nel caso degli uomini, invece, esso non potrà essere propriamente detto “legge”, bensì «*deviatio a lege rationis*»<sup>113</sup>: difatti l'umano agire – se vuole mantenersi conforme alla natura umana – deve seguire le direttive della ragione.

Diversamente, se consideriamo il *fomes* come inclinante *indirecte*, possiamo dire che anche nel caso dell'uomo è propriamente legge: infatti, che l'uomo sia preda degli

---

<sup>110</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 6, co.

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>113</sup> *Ibidem.*

impulsi sensibili e faticosi a ricondurli al governo della ragione è conseguenza della disposizione divina, in forza della quale – in seguito al peccato d'origine – l'uomo è stato depresso dalla sua *dignitas* originaria<sup>114</sup>.

Aldilà delle questioni poste dal dettato paolino e aldilà delle risposte date da Tommaso, ciò che qui ci sembra importante trattenere è la consapevolezza che il cammino dell'uomo verso il proprio fine non è affatto privo di ostacoli: il dogma del peccato originale sovviene potentemente nello spiegare le difficoltà della vita morale. Ciò, inoltre, aiuta a comprendere ancor meglio il posto e i limiti della legge naturale: trattare della *lex naturalis* in Tommaso senza tener conto dell'incidenza del *fomes* nella condizione *in statu naturae lapsae*, significherebbe infatti attribuire ad essa una indebita autosufficienza. Oltre a mettere in luce i limiti della legge naturale, la *lex fomitis* ribadisce, infine, la necessità morale di una legge che non si limiti ad *instruere*, ma anche a *iuvare* l'uomo nel compiere «*quod [ei] convenit secundum suam naturam*»<sup>115</sup>: la *lex divina nova*. Si badi: la legge divina nuova, *in statu naturae corruptae* – che è poi la concreta situazione dell'uomo storico – aiuta l'uomo anzitutto a compiere nella sua pienezza<sup>116</sup> il bene che è proporzionato alla sua natura, ancor prima di consentirgli di compiere il *bonum superexcedens* frutto delle virtù teologali<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>115</sup> «*Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam*» (S. Th., I-II, q. 109, a. 2, ad 2).

<sup>116</sup> La corruzione della natura in seguito alla colpa originaria non impedisce difatti che l'uomo possa fare qualche bene *per sua naturalia*. Scrive Tommaso: «*Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet totum bonum naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi*» (S. Th., I-II, q. 109, a. 2, co).

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*.

### **Capitolo III. La realizzazione della *ratio legis* nella legge naturale. Per una corretta semantizzazione di *bonum commune***

«*Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum*»

(TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 2, l. 3)

Dopo aver preso in esame la *ratio legis* nei suoi costitutivi e la sua realizzazione in tre delle quattro specie di legge che Tommaso individua, mette conto volgerci alla legge naturale, tema specifico del nostro lavoro. Di essa abbiamo in parte già trattato nel capitolo precedente, pur senza inoltrarci nell'analisi di come essa realizzi la *ratio legis*: sarà compito del presente capitolo rispondere a quest'ultima questione. Nel fare ciò, si esamineranno dapprima i tre costitutivi della “forma”, del “legislatore” e della “promulgazione”; ci si concentrerà, poi, sull'analisi del quarto costitutivo (il *bonum commune*), dal momento che dalla sua corretta individuazione dipende – come vedremo in conclusione di capitolo – il senso stesso della dottrina della *lex naturalis*.

#### **3.1. Forma, legislatore e promulgazione**

Considerando la “forma”, anche la legge naturale si rivela essere un prodotto della ragione, ovverosia una *propositio universalis rationis practicae*. A tal proposito, Tommaso è molto chiaro: «*Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis*»<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1, co. Tommaso tratta della “forma” della legge naturale nell'articolo in cui si occupa di chiarire il rapporto tra legge naturale e *synderesis*. Il Dottore Angelico, a tal proposito, afferma che (a) la legge naturale è anzitutto una proposizione universale della ragione pratica; e che (b) essa è un *habitus* solo secondariamente e in senso improprio – ovverosia in quanto i suoi precetti sono oggetto di un *habitus* (la *synderesis*; cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1, co e ad 2). Francisco Suárez ravvisa in questa posizione tommasiana una presa di distanza da Bonaventura (cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, cit., Lib. II, cap. V, n. 13): secondo il gesuita spagnolo, infatti,

Da ciò sembra possibile giungere con facilità anche all'individuazione del "legislatore": se la legge è *aliquid per rationem constitutum*, il legislatore non potrà che essere quella *ratio* che a tale costituzione ha presieduto, ovverosia la ragione pratica umana. Si tratta di una conclusione esatta, benché parziale: va ricordato, infatti, che l'uomo è legge e provvidenza a se stesso in forza di una sua partecipazione *excellentiori modo* alla *lex aeterna*<sup>119</sup>. Nondimeno, "partecipazione" dice sempre "dipendenza": la ragione umana è legislatrice in quanto ha ricevuto da altri – e, più precisamente, dall'Altro (Dio) – tale potestà. Considerato che il legislatore ricopre il ruolo di causa efficiente della legge, nella legge naturale distingueremo pertanto una "causa efficiente prossima" – che è rinvenibile nella ragion pratica umana –, e una "causa efficiente remota" – che ritroveremo nella Ragione divina.

Quanto alla "promulgazione", essa si realizza conformemente all'indole della legge naturale: quest'ultima infatti – al pari della *lex divina nova* – non è una *lex scripta*, bensì è una *lex indita*<sup>120</sup>. Se stiamo al significato di "inditus" che abbiamo visto allorché abbiamo considerato la legge nuova, potremmo pensare che la promulgazione della legge naturale si concreti come infusione di precetti mediante un intervento esterno. Tuttavia Tommaso non intende questo: «*Dupliciter aliquid est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est indita homini*»<sup>121</sup>. Coll'avvisarci che la *lex naturalis* è una *lex indita*, l'Aquinate ci comunica

---

quest'ultimo sosterebbe che primariamente la legge naturale sia un *habitus* (la *synderesis*) e solo secondariamente l'insieme dei precetti – ovverosia *propositiones universales rationis practicae* – dello *ius naturale*. Nondimeno, se ci accostiamo al dettato del Dottore Serafico, possiamo constatare che egli, sul rapporto tra *lex naturalis* e *synderesis*, è concorde con Tommaso. Scrive Bonaventura: «*Ad illud enim quod quaeritur, quomodo se habeat synderesis ad conscientiam et legem naturalem; dicendum quod sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitum intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis communiter se habet ad utrumque, videlicet ad synderesim et ad conscientiam. Nam lex naturalis dupliciter accipi potest: uno modo, prout dicit habitum in anima; et sic quia per legem naturalem instruimur et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit intellectum et affectum, et ita comprehendit synderesim et conscientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis. Nam conscientia dictat, et synderesis appetit vel refugit. Et utroque istorum modorum invenitur lex naturalis in diversis locis; hoc tamen ultimo accipitur magis proprie. Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit obiectum utriusque» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Lib. II, dist. 39, a. 2, q. 1; testo latino a cura dei PP. del Collegio di S. Bonaventura).*

<sup>119</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, co.

<sup>120</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 2. Scrive Tommaso nel *Commento alle Sentenze*: «*lex naturae non est litteris scripta, sed cordibus impressa*» (*In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 2, ad 3; cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6, s.c.)

<sup>121</sup> *Ibidem*.

semplicemente che il luogo della sua promulgazione è la natura umana stessa: avremo conoscenza della legge naturale non perché essa si trovi messa per iscritto in un codice<sup>122</sup>, né tantomeno perché Dio ne infonda in noi i precetti<sup>123</sup>; bensì perché la potremo leggere direttamente in noi stessi, allorché avremo considerato nella nostra natura umana «ciò che ella appetisce, ciò che rifiuta, ciò a cui le forze di questa natura tendono come in lor perfezione, ciò da cui rifuggono come da loro distruzione»<sup>124</sup>.

### 3.2. Il bonum commune

Dopo aver considerato brevemente gli altri tre costitutivi, veniamo ora a esaminare come il *bonum commune* si declini in questo ambito. In altri termini, il quesito è il seguente: a che cosa dispone la legge naturale?

Le risposte a questa domanda sono state molteplici: c'è chi ha affermato l'impossibilità di ritrovare questo costitutivo nella legge naturale; chi, invece, ha identificato il *bonum commune* con il *bonum commune civitatis*; chi, inoltre, lo ha ritrovato nella *beatitudo*. Prima di presentare la nostra proposta interpretativa, soffermiamoci sulle tre appena menzionate.

#### § 1. Il bonum commune: l'impossibilità di un ritrovamento

L'interpretazione secondo la quale sarebbe impossibile ritrovare i costitutivi della *ratio legis* nella legge naturale – e, tra di essi, soprattutto la promulgazione e il *bonum commune* – è stata sostenuta dal padre Joseph De Finance e, più recentemente,

---

<sup>122</sup> Sebbene ciò non tolga che in un secondo momento sia possibile metterla per iscritto.

<sup>123</sup> Osserva Josef Fuchs: «La domanda è questa: quando Dio creò l'uomo e il suo mondo ha creato *anche* una legge morale, la legge naturale? Non c'è dubbio che la legge morale naturale viene intesa, in molti casi, nel senso di una risposta affermativa a questa domanda. Non di rado viene addirittura formulata esplicitamente in questo modo. In questa concezione senza dubbio imprecisa – per non dire falsa – la legge morale naturale si presenta come una “creazione” di Dio: il creatore impone all'uomo, sua creatura, la legge morale naturale. Se anche la descrizione qui proposta del fenomeno ipotizzato è volutamente estrema e unilaterale – per far diventare chiaro e evidente il problema – non si potrà negare che sia proprio di questa concezione riportata un carattere chiaramente volontaristico-positivistico, un carattere che si pone in radicale opposizione con l'autentica concezione della legge morale naturale. [...] Non è quindi che Dio crei l'uomo e gli consegna, in più, la “volontà di Dio” nel senso di una legge naturale; la volontà di Dio è una sola: *che l'uomo sia*, il che significa al tempo stesso: *che egli sia uomo*» (J. FUCHS S.J., *La legge morale naturale, scritta nel cuore o nella natura?* in: ID., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in tempo di secolarizzazione*, trad. it. di P. LEPORATI, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, pp. 37-38).

<sup>124</sup> A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. VII, art. VIII.

dal gesuita polacco Jakub Gorczyca. Quest'impossibilità è data dal fatto che, secondo i due Autori, la *ratio legis* si presenterebbe non come una definizione puramente formale, bensì come sostanzialmente legata a un certo tipo di legge: la legge giuridica; ne segue, secondo De Finance, che «l'applicazione di tale definizione alla legge naturale e alla legge eterna si presenta con una certa difficoltà e con un certo artificio»<sup>125</sup>. Prosegue il gesuita francese in merito all'individuazione del *bonum commune*:

Se è vero che il cittadino *come tale*, e dunque come soggetto della legge umana positiva, può essere considerato a buon diritto come parte della città e il suo bene individuale come “ordinato” al bene di questa, non è lo stesso per il soggetto della legge naturale che è l'uomo stesso in quanto uomo, contemporaneamente nella sua universalità e nella sua ipseità, in quanto persona. Ma la persona come tale, non può essere considerata semplicemente come una parte della comunità: essa ha valore di tutto perché è apertura al Tutto. Perciò neppure il suo bene può essere subordinato puramente e semplicemente al bene della città. Essa è *fine in sé*, e non può – come ha ben visto Kant – essere considerata unicamente, e neanche principalmente, come mezzo. Così il rapporto al bene comune non sembra entrare nell'essenza della legge naturale. Questa mi parla direttamente di un ordine razionale da osservare, di un valore da realizzare, ma non di un bene comune da procurare<sup>126</sup>.

Nell'immediato prosieguo del testo, De Finance ritiene possibile pensare il rapporto della legge naturale al *bonum commune* «come rapporto con Dio, fine ultimo dell'uomo e bene comune dell'universo»<sup>127</sup>. Nonostante riconosca la plausibilità di questa lezione, egli tuttavia mostra di permanere nella convinzione che – *de facto et de iure* – un'operazione di ritrovamento dei componenti della *ratio legis* nella legge naturale sia destinata all'insuccesso. Il motivo di ciò è già stato ben riconosciuto anche nella nostra indagine: infatti «la nozione comune di legge non si applica alla legge naturale e alla legge eterna che in maniera analogica»<sup>128</sup>.

Conclude De Finance:

---

<sup>125</sup> J. DE FINANCE S.J., *Etica generale*, cit., pp. 251-252; cfr. J. GORCZYCA S.J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, cit., p. 142. Coerentemente a ciò, il gesuita francese propone un cambiamento a livello terminologico: «Possiamo [...] domandarci se non sarebbe meglio sostituire l'espressione “legge naturale” con qualche altra [espressione] meno soggetta all'equivoco (per esempio “esigenza della retta ragione”, “condizioni di una realizzazione autentica della persona”, “norme essenziali della vita umana”» (J. DE FINANCE S.J., *Sul concetto di legge naturale*, cit., p. 197).

<sup>126</sup> J. DE FINANCE S.J., *Etica generale*, cit., p. 252.

<sup>127</sup> *Ibi*, p. 253.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

La legge naturale – e più ancora la legge eterna – è la radice donde ogni legge positiva trae il suo vigore: ne è, potremmo dire, la condizione trascendentale. La nostra conoscenza distinta che comincia dagli oggetti esterni, è la legge positiva dapprima elaborata tematicamente. Riflettendo su di essa, noi perveniamo alla nozione di legge naturale e di legge divina. Ma il cammino non è il medesimo nei due casi. Noi conosciamo la legge naturale o piuttosto la riconosciamo come una struttura della nostra coscienza: la riflessione raggiunge il vissuto e gli dà un'espressione tematica. La legge eterna, per definizione, è fuori di noi: non può essere che indotta ed espressa assai analogicamente partendo dalla legge naturale, di cui chiarisce di rimando la conoscenza, come questa permette di comprendere meglio la legge positiva, dandole il suo vero senso. È dunque abbastanza vano accanirsi di mostrare in che modo la legge naturale o la legge eterna verifichino la nozione generale di legge. Si conosce meglio e più profondamente l'essenza della legge come tale partendo dalla legge naturale, percepita nella coscienza dell'obbligazione, di quanto non si conosca la legge naturale partendo dall'idea astratta di legge<sup>129</sup>.

Da parte nostra, crediamo che un'interpretazione siffatta non sia legittima: vediamone dunque i motivi, seguendo le due fondamentali tesi in cui tale lettura si articola. Partiamo da quella più generale: non è possibile ritrovare nelle diverse specie di legge la *ratio legis* presentata nella questione 90, dal momento che essa esprimerebbe l'essenza della *lex humana*, non della *lex in communi*; se consideriamo, quindi, il rapporto del concetto generale di legge con la *lex humana* – da un lato – e del concetto generale di legge con la *lex naturalis* (o con la *lex aeterna*) – dall'altro –, secondo questa prospettiva potremo descriverlo tramite l'analogia di proporzionalità metaforica: solo nel primo caso, infatti, il concetto di legge si realizzerà secondo il suo significato proprio.

Ci sembra che questa tesi non sia coerente con il pensiero di Tommaso. Partendo dalla *lex aeterna*, abbiamo visto infatti che l'Aquinate ritiene possibile ritrovare in essa i costitutivi della *ratio legis*, onde dimostrare che il concetto della divina sapienza (*ratio divinae sapientiae*) ha valore di legge in senso proprio: nel fare ciò, Tommaso si impegna a ricostruire come si realizzi anche nella *lex aeterna* il costitutivo che appare il più “compromesso” con la *lex humana*, ovvero la promulgazione<sup>130</sup>.

Continuando con la *lex naturalis*, anche in questo caso il Dottore Angelico ritiene che essa istanzi il concetto generale di legge in senso proprio; saranno invece le “leggi” degli enti non ragionevoli a dirsi tali *per similitudinem*, in quanto mancanti di

---

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1.

uno dei costitutivi della *ratio legis* – in questo caso l’essere *aliquid rationis*<sup>131</sup>. Se la legge naturale è detta legge in senso proprio – laddove il significato di legge cui Tommaso rimanda è quello esposto nella *quaestio* 90 –, ne segue che debba essere possibile ritrovare in essa tutti e quattro i costitutivi di cui il concetto generale di legge si compone.

Tuttavia, se la legge naturale è propriamente legge, perché Tommaso non si preoccupa di mostrare come si realizzi in essa la *ratio legis*? Sergio Cotta offre a tal proposito due spiegazioni, la prima delle quali sostiene che Tommaso si dedica soltanto alla legge che con maggior difficoltà saremmo portati a chiamare propriamente “legge”: la *lex aeterna*. Nondimeno, a noi – e anche a Cotta – sembra più interessante la seconda spiegazione. Scrive il giurista fiorentino:

Ma un’altra e più sostanziale ragione può spiegare l’atteggiamento di S. Tommaso: la legge naturale per lui non è altro che la legge eterna in una sua particolare manifestazione, quindi se questa è legge, tale sarà necessariamente anche la prima. Pertanto la sintetica definizione della *lex naturalis* contenuta nell’art. 2 della q. 91 – secondo la quale essa «nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura» – doveva apparirgli sufficiente a rivelarne il carattere formale di legge<sup>132</sup>.

Se si getta lo sguardo oltre, considerando anche la *lex divina* nelle sue due forme, la lettura di De Finance appare ancora più distante dal pensiero di Tommaso: come abbiamo visto sopra, infatti, i costitutivi di più facile reperibilità sono proprio quelli che il gesuita francese ritiene maggiormente compromessi con la legge giuridica (il *bonum commune*, cui la legge ordina, e la promulgazione).

Con ciò siamo quindi portati all’esame della seconda tesi di De Finance: è impossibile ritrovare un “*bonum commune*” proprio della legge naturale. Infatti, il bene comune – nella *ratio legis* – conoscerebbe un’unica possibilità di declinazione, come *bonum commune civitatis*; quindi, dal momento che il singolo uomo è irriducibile al tutto della comunità politica – «*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*»<sup>133</sup> –, il suo bene non potrà essere subordinato al *bonum commune civitatis*. Ne segue, pertanto, che la legge naturale non potrà dire ordine al *bonum commune*.

---

<sup>131</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 2, ad 3.

<sup>132</sup> S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 56.

<sup>133</sup> *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.



Crediamo che la premessa da cui il ragionamento del gesuita francese prende l'abbrivio sia errata: nella *ratio legis* in quanto tale, il bene comune cui la legge ordina non è infatti declinato specificamente in senso civile. Detto altrimenti, seguendo Cotta: il bene comune in quel contesto è un concetto puramente formale, non sostanziale. Da ciò consegue che esso vada a declinarsi in maniera diversa, a seconda delle diverse specie di legge: la sua differente individuazione nel caso della legge umana e in quello della legge positiva divina (*vetus* e *nova*) ce l'ha confermato; pertanto, l'indagine sul *bonum commune* proprio della legge naturale rimane del tutto legittima, oltreché ancora aperta.

## § 2. Il *bonum commune* come *bonum commune civitatis*

La seconda possibile interpretazione consiste nel leggere il *bonum commune*, cui la legge naturale – in quanto legge – ordina, come “*bonum commune civitatis*”. Ci sembra che sia la prospettiva sostenuta da Sergio Cotta. Scrive il giurista fiorentino:

Quanto al fine, nemmeno di esso S. Tommaso parla esplicitamente, sì che si potrebbe pensare che sia identico a quello della *lex aeterna* (cioè Dio), alla quale anche qui si rinvierebbe. Tuttavia l'art. 4 della medesima q. 91, dedicato alla lex divina, ci precisa che il fine della beatitudine eterna «excedit proportionem naturalis facultatis humanae», onde si rese necessaria, «supra legem naturalem et humanam», una legge divina che orientasse l'uomo verso questo fine soprannaturale. Pertanto il fine della legge naturale dev'essere un bene proporzionato alle naturali facoltà umane, comune e comprensibile a tutti gli uomini indipendentemente da una formale rivelazione divina<sup>134</sup>.

Di per sé il testo ora citato non ci porta a identificare il *bonum commune* con il *bonum commune civitatis*; nondimeno, la nota che Cotta appone al termine del periodo ci conduce alla suddetta identificazione: «Il Lachance [...] distingue esattamente il “bene comune supremo”, fine della comunità dell'universo, dal “bene comune naturale”, fine di “tutte le società politiche”»<sup>135</sup>.

Non crediamo che la prospettiva appena presentata sia sostenibile, e ciò per due ragioni: la prima di natura metodologica, la seconda di natura più strettamente teorica.

---

<sup>134</sup> S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 57.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

Partendo dalla prima, è bene ricordare il grande merito della lezione cottiana: aver messo in luce – in fedeltà a Tommaso – che la definizione di legge della *quaestio* 90 è puramente formale e si realizza diversamente in ciascuna specie di legge. Coerentemente a questa premessa, se non è corretto identificare il *bonum commune* della *lex naturalis* con il *bonum commune* della *lex aeterna*, ci sembra altrettanto scorretto identificare il *bonum commune* della *lex naturalis* con il *bonum commune* proprio della *lex humana*: dal momento che si fa professione di tutela della consistenza di ciascun “ordinamento”, mette conto rimanere fedeli a tal proposito in ciascun ambito legislativo.

Spostandoci sulla seconda, ci sembra che l’interpretazione in questione si presenti insostenibile anche sotto un profilo più strettamente teorico: l’umana esistenza, che la legge naturale è chiamata a regolare, tende a qualcosa di più del *bene vivere in societate*. Come si è visto nella seconda Parte, l’uomo è stato costituito come apertura infinita, e tutto ciò che non adegua la *latitudo* di quest’apertura non può saturare il suo desiderio; ciò che non può saturare l’umano desiderio non può, per ciò stesso, porsi come fine ultimo del suo agire: rimarrebbe infatti sempre un *adpetitus ulterioris rei* a minare la stabilità di un tale acquietamento. Ora, la *communis felicitas* sociale si realizza sempre nel dominio del finito: per quanto la vita di una società sia prospera e priva di turbamenti, non si costituisce come un bene cui nulla manca. Tommaso ne è pienamente consapevole e intende sostenere proprio questo, allorché afferma che «*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*»<sup>136</sup>.

### § 3. Il bonum commune come beatitudo

Se l’uomo «*non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*», a che cosa sarà – in quanto uomo, e quindi *secundum se totum* – ordinato? La risposta ci è fornita nell’immediato prosieguo del passo: «*Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*»<sup>137</sup>. La legge naturale, come legge dell’uomo in quanto uomo, ordinerebbe al *bonum* proprio dell’uomo, ovverosia al suo fine ultimo di diritto: la *beatitudo*.

---

<sup>136</sup> *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

Scrivo Angelo Campodonico:

Anche se l'uomo, quando agisce, di fatto tende sempre ad un certo bene concreto che lo compia in qualche misura, ad una riflessione sulle ragioni del proprio agire complessivo il bene effettivo può chiamarsi felicità (*beatitudo*). In effetti se ci chiediamo *perché* facciamo una certa azione, occorrerà sempre giungere ad un fine-bene ultimo per amore del quale siamo mossi ad agire e che unifica i nostri fini-beni particolari. Altrimenti non agiremmo. Questo fine è il *bonum commune* o *bonum universale* che fa sì che ogni cosa sia desiderata nella prospettiva del bene (*sub communi ratione boni*) e che coincide con la felicità (*beatitudo*)<sup>138</sup>.

La prospettiva appena esposta ha il pregio di presentarsi in un'ottica coerente con l'antropologia filosofica di Tommaso, tuttavia – presa così, senza ulteriori specificazioni – la riteniamo insoddisfacente; e ciò per due motivi.

Anzitutto presenta il medesimo errore metodologico dell'interpretazione precedente: se in quel contesto si finiva per compromettere la consistenza della legge naturale, appiattendola sulla legge umana, qui – invece – si rischia di fare lo stesso, sovrapponendola alla *lex divina nova*, dal momento che la *beatitudo* – come si è visto – è il fine cui quest'ultima legge ordina.

Nondimeno riteniamo che, con le dovute precisazioni, questa prospettiva sia corretta e restituisca il pensiero autentico dell'Aquinate: il lavoro di precisazione sarà svolto nel seguente paragrafo, laddove esporremo la nostra proposta interpretativa.

#### § 4. La nostra proposta interpretativa

##### a) *Bonum commune* ovvero *bonum ut tale*

Prendiamo l'avvio dal *corpus articuli* di *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2: come ricorderemo, si tratta del luogo in cui l'Aquinate mette in luce il secondo costitutivo della *ratio legis*, il dire ordine al *bonum commune*. Ci si chiederà il motivo di questa nostra partenza, dal momento che – nel capitolo precedente – si è visto che Tommaso in quel contesto elabora un concetto puramente formale di “bene comune”; ora, la nostra

---

<sup>138</sup> A. CAMPODONICO, *Integritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini, Fiesole 1996, pp. 152-153.

preoccupazione è invece quella di comprendere come quel concetto si realizzi nella *lex naturalis*.

È vero, come abbiamo più volte detto, che in quel luogo Tommaso intende presentare un concetto generale di legge, adatto ad essere predicato sia della *lex aeterna*, sia della *lex humana*; nondimeno, è altrettanto vero che tale concetto non è frutto di un'intuizione, bensì di un processo di astrazione che prende l'abbrivio da ciò che *quoad nos* è primo: nel nostro caso, la legge naturale e la legge giuridica. Se il *prius* nel caso dei due ultimi costitutivi (legislatore e promulgazione) è la *lex humana*, per il primo (la forma razionale) ci sembra che sia la *lex naturalis*. Nel caso del *bonum commune*, l'Aquinate ha presente sia la legge naturale che la legge giuridica: come si è visto, egli infatti divide il *respondeo* di *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2 in due parti, riferendosi dapprima al bene comune della persona umana, poi al bene comune dell'uomo in quanto parte di una *societas perfecta*. Pertanto, ciò che noi – del *respondeo* – vogliamo valorizzare, è la prima parte, laddove il Dottore Angelico afferma:

*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem<sup>139</sup>.*

Ricorderemo che il ragionamento tommasiano può essere riassunto in questa maniera: (a) la legge – in questo caso la legge naturale – è un prodotto della ragione; (b) essendo prodotto della ragione, non può sottrarsi alla dinamica teleologica propria di quest'ultima; (c) la legge stessa dirà ordine, quindi, al termine del movimento teleologico della ragione. Dal momento che, in tal contesto, il fine è identificato col *finis ultimus humanae vitae* (la *beatitudo*), la legge dirà ordine alla *beatitudo*: fin qui non ci siamo discostati dalla lezione presentata nel paragrafo precedente.

Ma, ripetiamo: la beatitudine, non è il *bonum commune* proprio della *lex divina nova*? Come può la legge naturale – *sufficienter* – disporci al conseguimento di una

---

<sup>139</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2, co.

realtà che, come tale, eccede le capacità della natura umana? Forse che l'Aquinate non aveva affermato che il *finis ultimus* «*non est aliquid naturae, sed naturae finis*»<sup>140</sup>?

Crediamo che la via d'uscita da questa difficoltà sia ritrovabile nella trattazione che abbiamo svolto nella seconda Parte di questo lavoro, laddove abbiamo ricercato le figure della trascendentalità nel dettato tommasiano. Ricorderemo di esserci trovati in una *impasse* simile, allorché abbiamo considerato il seguente passo della *Contra Gentiles*:

*Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus*<sup>141</sup>.

Si era visto che (a) onde evitare di annullare l'apertura all'infinito, non ammettendo alcun oggetto su cui l'intenzionalità si apre (una apertura su nulla è un nulla di apertura) e (b) onde evitare una soluzione ontologista, facendo di Dio il termine diretto dell'intellezione, si era (c) identificata quella *aliquam rem intelligibilem infinitam* con il trascendentale, ovverosia l'idealità dell'essere, oggetto della nostra intelligenza. Con ciò non si era escluso il rapporto con Dio, bensì si era soltanto introdotta una distinzione tra “termine prossimo” e “termine remoto” della nostra intenzionalità. Quindi si intendeva rendere il testo tommasiano nel seguente modo: è dunque necessario che vi sia un certa realtà intelligibile infinita, che deve essere la più grande fra tutte. E questa, in ultima battuta, la chiamiamo Dio. Dio di conseguenza è infinito.

*Pro statu isto*, quindi, il termine diretto del nostro intelletto è il trascendentale, che rimanda a Dio come proprio fondamento.

Tornando al *bonum commune* cui la legge naturale ordina, crediamo si possa procedere in maniera analoga: la *lex naturalis* vedrà nella beatitudine la sua causa finale remota, mentre ritroverà la sua causa finale prossima – e quindi ciò cui essa propriamente dice ordine – nel *bonum in communi*: l'idealità del bene che è oggetto proprio della volontà. «*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus*»: senza dubbio, nondimeno nella forma in cui – *pro statu isto*

---

<sup>140</sup> *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co.

<sup>141</sup> *C. G.*, Lib. I, cap. XLIII.

– il *finis ultimus* ci è presente, ovverosia come sua *notitia*<sup>142</sup>. Detto altrimenti: ciò che anima il nostro agire, nella nostra situazione di *viatores*, è la beatitudine; tuttavia, possiamo precisare: la beatitudine in quanto ci è – in qualche modo – “promessa”, in quanto è da noi “strutturalmente attesa”. Come abbiamo visto più volte, la radice di questa nostra attesa è l’orizzonte infinito su cui noi siamo aperti. Ci sembra, pertanto, corretto identificare il *bonum commune* proprio della legge naturale con il *bonum ut tale*, oggetto proprio dell’umana volontà.

b) *Lex importat ordinem ad finem active*

Abbiamo visto, trattando del *bonum commune* nella *ratio legis*, che la legge ordina attivamente al fine, più che essere ordinata al fine; in quel contesto abbiamo detto, inoltre, che ciò significa che Tommaso riconosce nella legge, piuttosto che una inerte precettistica, un carattere di spinta interiore, verso il fine. Cerchiamo di capire che cosa ciò significhi nel caso della *lex naturalis*.

A nostro avviso, con questa precisazione, l’Aquinata intende affermare che il *prius* nella legge naturale è lo stesso *adpetitus* del bene in quanto tale, che si manifesta certamente nel desiderio, ma che non manca di coinvolgere gli stessi bisogni – abbiamo visto, infatti, che questi ultimi, sono “bisogni” e non mere “tendenze” proprio in forza di questo attraversamento. Siamo confermati nella nostra interpretazione dalle vivaci intuizioni del padre Dalmazio Mongillo. In un suo fondamentale contributo il teologo domenicano scrive:

Non penso di far violenza ai testi quando asserisco che l’«inclinatio» da cui la legge naturale è costituita nella sua essenza costituisce il *prius* in rapporto a tutti i precetti che essa contiene. Il testo asserisce espressamente che essi comunicano tutti in uno fondamentale (I II, q. 92, a. 2, ad 1um) «in una radice» (ivi, ad 2um), nel principio che si fonda sulla «ratio boni» e che si enunzia con «fa’ il bene, evita il male». La legge naturale nel suo insieme è l’espressione razionale e normativa delle inclinazioni in cui si esprime l’orientazione della natura umana al bene. Esse, pur essendo molteplici, secondo la complessa natura dell’uomo (sostanza, animalità, razionalità), sono tutte manifestazioni di una inclinazione globale «ad debitum actum et finem» (I II, q. 91, a. 2, c.). [...] Non mi pare sia stato sufficientemente messo in rilievo il ruolo di questo momento primigenio, immediato, non riflesso, proprio della «ratio ut natura» e

---

<sup>142</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, co.

fondante rispetto a quello riflesso, mediato e raziocinativo della «ratio ut ratio»<sup>143</sup>.

Il nostro fine, cui la legge naturale – considerata come un astratto relato al concreto in cui vive, ovverosia come strutturalmente in connessione con le altre leggi (*in primis* con la *lex divina nova*) – ordina, non è quindi una realtà a noi del tutto estranea, da raggiungere mediante una serie di indicazioni; è, invece *aliquo modo* già dentro di noi – Rosmini direbbe che tale fine è già “iniziato in noi”<sup>144</sup> –, e *ab intrinseco* chiede il proprio compimento.

In quest’ottica, il primato spetta quindi all’inclinazione piuttosto che al precetto: quando parliamo di legge naturale non parliamo «di realtà astratta, di ipotesi di lavoro priva di valore operativo, bensì della struttura umana, della prevalenza del “dato” sul “conquistato” [...] e della dipendenza del realizzato dal dato. L’uomo è frutto di sé, ma nel suo farsi egli è sviluppo di qualcosa di “indito” iniziale»<sup>145</sup>. Con ciò non si vuole negare che la legge naturale possa tradursi – come di fatto si traduce anche in *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2 – in un insieme di indicazioni; quello che invece intendiamo sostenere è soltanto che esse non sono il *prius*: le diverse norme, infatti, non avrebbero alcun senso qualora non si presentassero come salvaguardia e custodia dell’umana realtà.

A questo punto, il nostro discorso sembra riportarci alla nostra precedente trattazione. Abbiamo visto poc’anzi che la legge naturale nel suo aspetto precettistico è funzionale alla legge naturale nel suo aspetto primario: il primo è salvaguardia del secondo. Nella seconda Parte del nostro lavoro abbiamo sintetizzato la legge naturale con la formula “vivi i bisogni secondo la profondità del desiderio”; si tratta di una massima che può essere resa anche con “custodisci i bisogni nella loro autentica realtà”: è un richiamo alla consapevolezza del fatto che i bisogni sono tali – e quindi non semplici tendenze – perché attraversati e vivificati dal trascendentale. Custodendo i bisogni nella loro autentica realtà, la legge naturale permette che essi rimangano autentico luogo di realizzazione dell’umano destino.

---

<sup>143</sup> D. MONGILLO O.P., *L’elemento primario della legge naturale in s. Tommaso*, cit., pp. 117.

<sup>144</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. III

<sup>145</sup> D. MONGILLO O.P., *L’elemento primario della legge naturale in s. Tommaso*, cit., p. 120.

## CONCLUSIONE

Giunti al termine della nostra indagine, siamo ora in grado di raccogliere alcune considerazioni che vorrebbero presentare una sintesi e, al contempo, indicare ulteriori possibili coordinate di sviluppo del nostro discorso.

### **1. Legge e destino: una reciproca illuminazione**

Una prima nota conclusiva ci sembra poter riguardare il rapporto tra la legge naturale e il fine dell'uomo, ovverosia – in termini a noi più contemporanei – tra la legge e il destino. Considerando le acquisizioni fatte nello svolgimento della ricerca, riteniamo possibile affermare che legge e destino<sup>1</sup> si illuminano a vicenda.

Anzitutto, il destino illumina la legge. Come abbiamo visto, la prospettiva destinale ci ha permesso di lumeggiare l'autentico significato della legge naturale: questa, infatti, lungi da ogni pretesa autoreferenziale, è via ad una dimensione ulteriore (il fine); in questa dimensione ulteriore, inoltre, essa trova il senso delle proprie prescrizioni. Non crediamo che questo sia un semplice dettaglio, bensì una acquisizione fondamentale che non può non interessare l'intera impostazione del problema morale: l'etica, in prima battuta, non ha al proprio centro un sistema di obblighi, bensì l'uomo e il suo destino. Dal momento che, inoltre, il dominio dell'etica non deve – o, perlomeno, non dovrebbe – costituirsi come autonomo rispetto a quello della vita morale, ne consegue che un'impostazione siffatta viene a coinvolgere la vita morale stessa: se fosse viva la consapevolezza che la legge naturale è guida al progressivo (e non semplice) cammino di apertura al proprio destino, la fatica che normalmente accompagna questo sforzo potrebbe trovare qualche sollievo.

Tuttavia, abbiamo detto che legge e destino si illuminano a vicenda: non solo il destino illumina la legge, ma anche la legge viene a illuminare il destino. Nella seconda Parte abbiamo detto che l'“oltre” destinale non è immaginabile, dal momento che la nostra immaginazione opera sempre nel dominio del finito; abbiamo aggiunto che l'unico tratto che del destino ci è dato scorgere è che esso si realizza nell'incontro con

---

<sup>1</sup> Come già detto in sede introduttiva, intendiamo con “destino” il tommasiano “*ultimus finis hominis*”.



una realtà radicalmente altra rispetto a quella di cui abbiamo attuale esperienza. Al termine del nostro discorso possiamo aggiungere un'ulteriore nota, ovverosia che un tale incontro non potrà coinvolgere le sole facoltà razionali, bensì interessare tutto l'uomo, in ogni sua facoltà: la legge naturale, infatti, si fa custode di un desiderio che attraversa ogni livello della vita umana, facendo anche delle tendenze vegetative e sensitive luogo di realizzazione destinale. Ne segue che, qualora questo desiderio trovi la propria soddisfazione nel rapporto con una realtà che adegui l'idealità del bene, non solo l'*adpetitus intellectivus sive rationalis*, ma ogni appetito umano potrà in quel rapporto conoscere il proprio appagamento. Ci sembra, quindi, che la legge naturale adombri quanto la tradizione ebraico-cristiana annuncia nel Salmo 84: «*Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*».

## **2. Per un'etica inclusiva**

In sede introduttiva ci eravamo proposti, tra le altre cose, di superare un approccio riduttivo alla legge naturale; e di farlo, non forzando i testi di Tommaso, bensì lasciando che essi esprimessero tutto il loro potenziale. Siamo persuasi che molta parte delle difficoltà nell'accettare il contributo della legge naturale all'interno del dibattito etico dei nostri giorni sia dovuta a questa lettura riduttiva, spesso fatta propria anche da istituzioni eticamente autorevoli: dal momento che la *lex naturalis* viene presentata limitatamente ad alcuni suoi aspetti, essa tende – pertanto – ad essere recepita come il mero strumento teorico per mezzo del quale queste istituzioni cercherebbero di rendere universalmente condivisibili alcuni valori.

Come già detto nell'Introduzione, non si tratta di rinnegare questo utilizzo: difatti, la legge naturale si mostra un riferimento imprescindibile sia nel caso del dibattito su alcune questioni *de iure condendo* (e su altre *de iure condito*), sia – in una prospettiva più universale – nel caso dell'elaborazione di una teoria generale del diritto; nondimeno, gli ambiti e le questioni appena evocati non esauriscono l'intero discorso.

Guadagnato un punto di vista più completo, crediamo – contro ogni lettura parziale e, al contempo, contro ogni indebito specialismo – che la legge naturale possa reclamare il proprio legittimo spazio nella discussione filosofico-morale odierna,

proprio per il suo carattere estremamente inclusivo. Si tratta di una capacità di inclusione che ci sembra operare su diversi livelli.

a) Inclusione di tutto l'uomo

Il primo livello di inclusione interessa l'agente, ovverosia l'uomo stesso. Nella lettura da noi proposta non vi è spazio per le dicotomie o le unilateralità che caratterizzano non pochi sistemi morali: la legge naturale, letta alla luce del contesto antropologico-filosofico in cui si sviluppa, non è espressione del dispotismo della ragione sull'irrazionale disordine delle tendenze ad essa inferiori; né – all'opposto – è una forma di dominio del "patologico" (kantianamente inteso) sulla nostra volontà autonoma. Entrambe le posizioni ora accennate tradiscono un'antropologia di fondo che mal concilia – se non proprio oppone – trascendentale ed empirico. Leggere, pertanto, la dottrina della legge naturale nel contesto dell'antropologia unitaria di Tommaso, consente di notare come essa renda ragione all'uomo nella sua interezza; ad ogni elemento dell'umana natura sono garantite, in quella prospettiva, tutela e promozione.

b) Inclusione di ogni atto umano

Il secondo livello di inclusione interessa la totalità degli atti umani. Seguendo una interpretazione parziale, come quella da noi evocata nell'Introduzione, sembrerebbe che la legge naturale si riduca a fissare una serie di limiti invalicabili al comportamento e – di conseguenza – a configurare l'ambito di interesse specifico della morale a poche situazioni, consegnando la maggior parte delle azioni della vita al dominio del "moralmente indifferente". Nella ricostruzione da noi proposta, la legge naturale si presenta non tanto come il momento della posizione del limite, quanto piuttosto come il momento dell'apertura del campo dell'azione. Ogni atto umano – dal più quotidiano al gesto eroico – viene a rientrare nelle coordinate della legge naturale: questa, in ultima istanza, chiede soltanto che in ciascuna azione si manifesti il *proprium* umano, l'apertura all'essere (e quindi al vero e al bene) come tale. In una tale prospettiva, pertanto, nulla viene ad essere escluso: ci muoviamo nell'orizzonte della legge naturale

sia quando condividiamo la tavola con gli amici, sia quando tuteliamo il diritto alla vita nostra o altrui.

c) Inclusione di ogni cultura

Se la legge naturale – nei suoi tratti essenziali – consiste nell’esigenza di vivere ogni umano bisogno al livello del desiderio trascendentale e se, inoltre, non si identifica – in prima battuta – con un insieme di precetti proprio di una determinata cultura, ne segue che essa possa essere presentata all’odierno dibattito senza il timore di poter essere considerata espressione di imperialismo culturale. Il terzo livello di inclusione interessa pertanto ogni cultura, esistente e possibile. Parlando di “inclusione” non intendiamo affatto prospettare l’assimilazione delle differenze culturali ad una umanità astratta, bensì intendiamo riferirci all’identità umana come comune nucleo che differentemente si sviluppa nelle diverse culture. La legge naturale, pertanto, in questa sua plasticità, ci sembra fornire un significativo contributo allo sviluppo di quell’etica interculturale che l’attuale contesto multiculturale richiede.

Tuttavia, quando parliamo di multiculturalità (ovverosia del “dato”) e di interculturalità (ovverosia del “compito di connessione armonica del dato”)<sup>2</sup>, siamo tentati di relegare la riflessione che ne scaturisce all’ambito dei rapporti tra diverse culture, intendendo queste ultime come quell’insieme di costumi, tradizioni e apparati simbolici che accomunano un certo gruppo di persone: parliamo, in questo senso, di “cultura italiana”, “cultura giapponese”, “cultura bantu”, e così via. Nondimeno, a ben vedere, la differenza culturale non si dà soltanto tra gruppi diversi, ma può interessare ciascun gruppo al proprio interno: possiamo dire che una situazione di multiculturalismo, con il compito interculturale che vi è connesso, si dia anche all’interno di un gruppo di persone accomunate dalla medesima cultura, dal momento che ciascun individuo – o sottogruppi di individui, quali “giovani” e “anziani”, “uomini” e “donne” – si rapporta agli altri secondo la propria specificità e la propria storia. Anche in questo caso ci sembra che la legge naturale rechi un significativo apporto a un’etica rispettosa delle differenze: ogni individuo, infatti, nel viverla, potrà

---

<sup>2</sup> Per questa distinzione rimandiamo a E. BONAN, *Pensare l’interculturalità*, in: C. VIGNA-E. BONAN, *Multiculturalismo e interculturalità*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 90.

sviluppare la propria fisionomia etica (ovverosia incarnare l'universale etico) senza per questo rinnegare la propria singolarità – anzi, avrà modo di manifestarla appieno.

Questi tre livelli di inclusione, e – tra di essi – soprattutto il terzo, non sono da ritenersi esaustivi delle possibilità inclusive della legge naturale, che crediamo siano uno dei punti di forza di questa dottrina tommasiana, molto richiamata, ma forse ancora troppo poco compresa. Su questo punto ci riserviamo ulteriori approfondimenti.

### **3. Ulteriori prospettive**

Abbiamo chiuso il paragrafo precedente prospettando un approfondimento futuro, che, tuttavia, non è l'unico possibile. Nonostante la letteratura sulla legge naturale sia vastissima, crediamo che il nostro tema necessiti ancora di attenta considerazione, soprattutto lungo due direttrici. La prima, *ex parte ante*, si realizzerebbe come studio delle fonti e dell'approccio tommasiano ad esse: tra queste meritano un indubbio interesse Agostino (e, remotamente, Cicerone) e la tradizione del diritto romano (Ulpiano *in primis*).

La seconda direttrice, invece, si collocherebbe *ex parte post* e si configurerebbe come analisi della ricezione della dottrina di Tommaso nei commentatori delle sue opere e negli autori che – a vario titolo – all'Aquinate si sono riferiti. In proposito, occorre osservare che, mentre si registra un crescente interesse per gli autori della cosiddetta Seconda Scolastica, rimane tuttora pressoché ignorata la gran parte della manualistica neoscolastica sviluppatasi tra Ottocento e Novecento: se è vero che accostarsi a quest'ultima può significare disporsi a considerare anche opere di dubbio spessore teoretico – rischio cui ci si espone, peraltro, nel considerare i “minori” di qualsiasi epoca –, è altrettanto vero che evitare un tale confronto può precludere la comprensione di recenti dibattiti in cui la legge naturale è stata chiamata in causa – tra tutti: il dibattito sull'etica coniugale, che ha animato il mondo cattolico nel secolo scorso, e che, per certi versi, sembra tuttora vivo.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Opere di Tommaso d'Aquino

*Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, tt. 6-7 di SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1856-1858.

*Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum S.R.E. cardinalis*, tt. 4-12 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Ex Typographia Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

*Summa contra Gentiles cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, tt. 13-15 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-1930.

*Super Epistulam B. Pauli ad Romanos Lectura* in: S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Super Epistolas S. Pauli lectura*, cura et studio R. CAI O.P., Marietti, Taurini-Romae 1953<sup>8</sup>, vol. I, pp. 1-230.

*Expositio super Iob ad litteram*, t. 26 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1965.

*Quaestiones disputatae de potentia*, in: S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Quaestiones disputatae*, cura et studio P. M. PESSION O.P., Marietti, Taurini-Romae 1965<sup>10</sup>, vol. II, pp. 7-276.

*Sententia libri Ethicorum*, t. 47 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969.

*Quaestiones disputatae de veritate*, t. 22 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.

*De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, t. 43, pp. 1-47.

*De ente et essentia*, in: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, t. 43, pp. 315-381.

*Quaestiones disputatae de malo*, t. 23 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982.

*Sententia libri De anima*, t. 45/1 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984.

*Expositio libri Posteriorum*, t. 1/2 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1989<sup>2</sup>.

*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, t. 24/2 di THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Du Cerf, Roma-Paris 2000.

## II. Traduzioni di opere di Tommaso

*Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. CENTI O.P., UTET, Torino 1975.

## III. Commenti classici alle opere di Tommaso

BILLUART C. R., O.P., *Summa Summae S. Thomae sive Compendium theologiae*, apud Everardum Kints, Leodii 1754.

TOMMASO DE VIO "GAETANO", *Commentaria in Summam theologiae Divi Thomae Aquinatis*, in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, tt. 4-12 di SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Ex Typographia Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

## IV. Opere classiche di altri autori

ARISTOTELE, *L'anima*, trad. it. di G. MOVIA sul testo greco dell'ed. di W. D. ROSS, Rusconi, Milano 1996<sup>1</sup>.

–, *Metafisica*, trad. it. di G. REALE sul testo greco dell'ed. di W. D. ROSS, Bompiani, Milano 2000.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, tt. I-IV di DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE S.R.E. EPISC. CARD. *Opera omnia iussu et auctoritate R.<sup>mi</sup> P. Bernardini a Portu Romatino totius Ordinis Minorum S. P. Francisci ministri generalis edita*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882-1889.

DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres de Descartes*, a cura di CH. ADAM e P. TANNÈRY, Vrin, Paris 1983, vol. 7.

GROZIO U., *De jure belli ac pacis libri tres*, ex officina wetsteniana, Amstelaedami 1712.

GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibeta septem*, edidit J. C. WEY C.S.B., vol. IX di *Opera theologica*, in: GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, cura Instituti franciscani S. Bonaventurae Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure University, New York 1980.

HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. CROCE, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>2</sup>.

– , *Scienza della logica*, trad. it. di A. MONI e C. CESA, Laterza, Roma-Bari 2011<sup>10</sup>.

HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. GUGLIELMONI, Bompiani, Milano 2001.

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, trad. it. di A. VALASTRO CANALE sul testo latino dell'ed. di W. M. LINDSAY, UTET, Torino 2004.

KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2004.

– , *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. VIDARI, Laterza, Roma-Bari 2014<sup>11</sup>.

PARMENIDE, *Sulla natura*, a cura di G. REALE e L. RUGGIU, Bompiani, Milano 2001.

PLATONE, *Fedone*, trad. it. di G. REALE sul testo greco dell'ed. di J. BURNET, Rusconi, Milano 1997<sup>1</sup>.

POPPER K. R., *La logica della scoperta scientifica*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1970.

PORFIRIO, *Isagoge*, trad. it. di G. GIRGENTI sul testo greco dell'ed. di A. BUSSE, Bompiani, Milano 2004.

PSEUDO TOMMASO D'AQUINO (THOMAS DE SUTTON?), *De natura generis*, in: DIVI THOMAE AQUINATIS *Opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. RAYMUNDI M. SPIAZZI O.P., Marietti, Torino 1954, pp. 177-204.

ROSMINI A., *Antropologia in servizio della scienza morale libri quattro*, a cura di F. EVAIN S.J., vol. 24 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1981.

–, *Principî della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, vol. 23 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1990.

–, *Del divino nella natura*, a cura di P. P. OTTONELLO, vol. 20 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1991.

–, *Compendio di etica*, a cura di M. MANGANELLI, vol. 29 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998.

–, *Teosofia*, a cura di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, voll. 12-17 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002.

SUÁREZ F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, ex typis Fibrenianis, Neapoli 1872.

–, *Disputationes Metaphisicae*, Olms, Hildesheim 1998.

TOMMASO DE VIO “GAETANO”, *Tractatus tertius, De potentia neutra, & de natura potentiae receptivae, in duas Quaestiones diuisis*, in: *Opuscula omnia REVEREND. D.D. THOMAE DE VIO, CARDINALIS TITULI SANCTI SIXTI, In tres distincta Tomos*, apud Ioannem Keerbergium, Antverpiae 1612, t. III, pp. 152-153.

–, *De nominum analogia*, in: ID., *Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptu entis*, editionem curavit P. N. ZAMMIT O.P., apud institutum Angelicum, Romae 1934, pp. 3-93.

## V. Letteratura secondaria

ABBÀ G., S.D.B., *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1983.

AERTSEN J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Cancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.

ARICI F., O.P., *Dalla virtù al precetto. Alcuni cenni teologici di carattere introduttivo*, pro manuscripto, Trieste 2015.

AZZONI G., *Lex aeterna e lex naturalis: attualità di una distinzione concettuale*, in: F. DI BLASI-P. HERITIER (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008, pp. 159-209.

–, *Natura e storicità nel rapporto tra lex aeterna e lex naturalis*, in: F. TOTARO (a cura di), *L’etica tra natura e storicità*, edizioni università di macerata, Macerata 2013, pp. 103-115.



BARZAGHI G., O.P., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo secondo s. Tommaso d'Aquino*, in: ID., *L'essere, la ragione, la persuasione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 92-137.

BETTINESCHI P., *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'attualismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2011.

–, *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e di antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012.

–, *Sul trascendentale (Appunti per il seminario FILPRA del 19 novembre 2014)*, pro manuscripto, Venezia 2014.

BIASINI A., *Dal diritto come res iusta al diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, in: «Apollinaris» 87 (2014), pp. 33-80.

BONAN E., *Pensare l'interculturalità*, in: C. VIGNA-E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità. L'etica in questione*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 89-108.

BORMANN F. J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

BOTTURI F., *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, in: G. DALLE FRATTE, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando, Roma 1992, pp. 27-39.

–, *Tommaso: bene, fine, tendenza. Profilo dell'agatologia di Tommaso d'Aquino*, in: C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 189-210.

BOULNOIS O., *Puissance neutre et puissance obéissante. De l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan*, in: *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'* (Atti del convegno di Napoli, 1-3 novembre 1990), a cura di B. PINCHARD e S. RICCI, Vivarium, Napoli 1993, pp. 31-70.

CAMPODONICO A., *Integritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini, Fiesole 1996.

CANDIOTTO L., *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

CHENU M. D., O.P., *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1954.

CLAVELL L., *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

COMPOSTA D., S.D.B., *Le «inclinationes naturales» e il diritto naturale in s. Tommaso d'Aquino*, in: AA. VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi*, vol. 4 di *Studi tomistici*, a cura di A. PIOLANTI, Città Nuova, Roma 1975, pp.40-53.

CONILL SANCHO J., *Dalla legge naturale all'universalismo ermeneutico*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009.

COSSIO A., *Il cardinale Gaetano e la Riforma*, Tipografia Giovanni Fulvio, Cividale 1902.

COTTA S., *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955.

DE FINANCE J., S.J., *Saggio sull'agire umano*, trad. it. di A. M. ERCOLES e A. BUSSONI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992; tit. orig. *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962.

–, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, trad. it. a cura delle monache benedettine dell'Isola San Giulio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; tit. orig. *Citoyen de deux mondes: le place de l'homme dans la création*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1980.

–, *Persona e valore*, a cura di B. VITALI-S. BARLONE S.J.-G. MAGNANI S.J., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003; tit. orig. *Personne et valeur*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1992.

–, *Conoscenza dell'essere. Trattato di ontologia*, trad. it. di M. DELMIRANI S.J., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008; tit. orig. *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris-Brouges 1966.

–, *Etica generale*, trad. it. di G. MODICA, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011<sup>2</sup>; tit. orig. *Éthique Général*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967.

DE LUBAC H., S.J., *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967; tit. orig. *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965.

EKKA P., S.J., *Anthropology and the Idea of a Universal Moral Law for Society*, in: I. EVANS O.P. (a cura di), *Light on the Natural Law*, Burns & Oates, London 1965, pp. 100-126.

FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Edivi, Segni (RM) 2010.

FEINGOLD L., *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Sapientia Press, Ave Maria (Florida) 2014.

FUCHS J., S.J., *La legge morale naturale, scritta nel cuore o nella natura?*, in: ID., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in tempo di secolarizzazione*, trad. it. di P. LEPORATI, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, pp. 36-44.

GALLI A., O.P., *Morale della legge e morale della spontaneità secondo s. Tommaso*, in: AA. VV., *San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi*, vol. 3 di *Studi tomistici*, a cura di A. PIOLANTI, Città Nuova, Roma 1974, pp. 108-151.

GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P., *De valore reali primi principii rationis practicae secundum sanctum Thomam*, in: *Thomistica morum principia* (Communicationes V congressus thomistici internationalis, Romae 13-17 septembris 1960), Officium libri catholici, Romae 1960, pp. 70-72.

GORCZYCA J., S.J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

GREDT J., O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Freiburg in Briesgau 1937.

GRISEZ G., *A New Formulation of a Natural-Law Argument against Contraception*, in: «The Thomist», 30 (1966), pp. 343-361.

HÖRST U., *Tommaso de Vio Caietano (1469-1534)*, in: H. FRIES e G. KRETSCHMAR (a cura di), *I classici della teologia. Il pensiero medievale*, trad. it. di P. MUSUMECI e P. PAVANINI, Jaca Book, Milano 2005, pp. 173-190; tit. orig. *Thomas de Vio Cajetan (1469-1534)*, in: *Klassiker der Theologie*, Beck, München 1981.

KAINZ H. P., *Natural Law. An Introduction and Re-examination*, Open Court, Chicago and La Salle (IL) 2004.

KÜHN U., *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.

LIBERATORE M., S.J., *Institutiones philosophicae*, Subirana, Barchinonae 1864, vol. II.

MARITAIN J., *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. VIOLA, Jaca Book, Milano 1985; tit. orig., *Neuf leçons sur la loi naturelle*, Eveline Garnier.

MCINERNY R., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. BROCK e F. DI BLASI, Armando, Roma 1999; tit. orig., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1996.

METZ W., *Lex und ius bei Thomas von Aquin*, in: M. WALTHER-N. BRIESKORN-K. WAECHTER (a cura di), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur*

*Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, pp. 17-36.

MONETI CODIGNOLA M., Risposta nel forum *Dialogo tra naturalismi*, in: F. BOTTURI-R. MORDACCI (a cura di), *Natura in etica*, «Annuario di etica», 6 (2009), pp. 243-248.

MONGILLO D., O.P., *L'elemento primario della legge naturale in s. Tommaso*, in: Aa. Vv., *La legge naturale* (Atti del convegno dei teologi morali dell'Italia settentrionale, Gazzada 11-13 settembre 1969), Dehoniane, Bologna 1970, pp. 103-123.

–, *La concezione dell'uomo nel prologo della I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>*, in: *De homine. Studia hodiernae antropologiae* (Acta VII Congressus thomistici internationalis), Officium libri catholici, Romae 1972, vol. II, pp. 227-231.

–, *La dimensione etico-teologica nella Summa theologiae di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, a cura di G. BINOTTI-B. PRELLA O.P.-R. RIZZELLO O.P., Angelicum University Press, Roma 2002.

PACE P., S.J., *Suárez and the Natural Law*, in: V. M. SALAS e R. L. FASTIGGI (a cura di), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 274-296.

PAGANI P., *Ontologia*, pro manuscripto, Lugano 1998.

–, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008<sup>1</sup>.

–, *Virtù e bene comune*, in: P. GRASSELLI (a cura di), *Idee e metodi per il bene comune*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 96-111.

–, *Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2011.

–, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes, Napoli 2012.

–, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.

–, *Il pensiero di Tommaso nella Divina Commedia di Dante*, pro manuscripto, Venezia 2014.

–, *Phainesthai. Note su essere e pensiero*, in: «Hermeneutica» 2014 (nuova serie), pp. 73-94.

–, *Uomo animale razionale: storia e critica di una definizione*, pro manuscripto, Venezia 2014.

–, *Injustum et inhonestum*, pro manuscripto, Roma 2015.

PAROTTO G., *Iustus ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Guida, Napoli 1993.

PINCKAERS S., O.P., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992; tit. orig. *Les sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg (CH) 1985.

PIZZORNI R., O. P., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000<sup>3</sup>.

PONCHIO A., *Multiculturalità/interculturalità. Un contributo kantiano*, in: C. VIGNA-E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità. L'etica in questione*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 263-270.

POPPI A., OFM Conv., *Per una fondazione razionale dell'etica. Introduzione al corso di filosofia morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998<sup>4</sup>.

PORRO P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

RAHNER K., S.J., *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967; tit. orig. *Hörer des Wortes*, Kösel Verlag, München 1963.

RAMÍREZ S., O.P., *De analogia*, CSIC, Madrid 1972.

REIMER F., *Lex und ihre Äquivalente im Gesetzextraktat*, in: M. WALTHER-N. BRIESKORN-K. WAECHTER (a cura di), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, pp. 37-50.

RHONHEIMER M., *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, trad. it. di E. BABINI, Armando, Roma 2001; tit. orig. *Natur als Grundlage der Moral. Die Personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987.

–, *Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia*, in: L. ROMERA (a cura di), *Ripensare la metafisica. La filosofia prima tra teologia e altri saperi*, Armando, Roma 2005, pp. 73-104.

SALATIELLO G., *La differenza sessuale e il concetto di persona*, in: EAD., *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione*, Aracne, Roma 2014, pp. 119-136.

SEVERINO E., *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010<sup>1</sup>.

SOLIANI G. P., *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

- TANOÛARN G., *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Du Cerf, Paris 2009.
- TE VELDE R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995.
- TODESCAN F., *Presupposti antropologici della filosofia morale e giuridica di S. Tommaso*, in: *L'uomo* (Atti del congresso tomistico internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1974, pp. 367-372.
- , *Bene comune e beatitudine: da Tommaso d'Aquino a Hobbes*, in: F. BOTTURI-A. CAMPODONICO (a cura di), *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 3-20.
- TUROLDO F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella, Assisi 2011.
- VANNI ROVIGHI S., *Natura e moralità nell'etica di s. Tommaso d'Aquino*, in: «Rivista di filosofia neo-scolastica», 49 (1957), pp. 201-202.
- , *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- , *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- VENDEMIATI A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011.
- , *La struttura della Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino*, in: «Salesianum», 73 (2011), pp. 237-280.
- VIGNA C., *La riflessione sulla natura umana nella tradizione speculativa*, in: V. MELCHIORRE (a cura di), *Sull'amore umano. Saggi di teologia e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 36-98.
- , *Introduzione. Sulla libertà del bene*, in: ID. (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 3-20.
- , *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- , *Etica del desiderio umano*, in: ID. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154.
- , *Trascendentalità ed empiricità dell'umano. Appunti a partire dal De unitate intellectus di Tommaso d'Aquino*, in: L. MESSINESE-C. GÖBEL (a cura di), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2006, pp. 207-216.

–, *Il corpo della mente*, in: «Hermeneutica», 2007 (nuova serie), pp. 45-51.

VIOLA F., *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in: F. BOTTURI-F. TOTARO (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, «Annuario di etica», 3 (2006), pp. 155-187.

WALGRAVE J., O.P., *Reason and will in Natural Law*, in: L. J. ELDERS S.V.D.-K. EDWIG (a cura di), *Lex et libertas. Freedom and Law according S. Thomas Aquinas*, vol. 30 di *Studi tomistici*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987, pp. 67-81.

WIPPEL J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2000.

ZIGLIARA T. M., O.P., *Summa philosophica in usum scholarum*, Beauchesne & C., Paris 1910<sup>14</sup>.

## VI. Testi di consultazione

ARNALDI F.- SMIRAGLIA P., *Latinitatis italicae medii aevi lexicon*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

CASTIGLIONI L.-MARIOTTI S., *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 1996<sup>3</sup>.

DE VAAN M., *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008.

DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1954.

*Nova vulgata bibliorum sacrorum editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998<sup>2</sup>.

*Vocabolario della lingua italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1986.