

Scientia, Fides, Theologia

Studi di filosofia medievale
in onore di Gianfranco Fioravanti

a cura di

Stefano Perfetti

Estratto



Edizioni ETS

Quando è più virtuosa la disobbedienza. Tommaso d'Aquino su legge naturale, leggi umane e legittimità di resistenza

Stefano Perfetti*

A Norimberga e a Gerusalemme son stati condannati uomini che avevano obbedito. L'umanità intera consente che essi non dovevano obbedire, perché c'è una legge che gli uomini non hanno forse ancora ben scritta nei loro codici, ma che è scritta nel loro cuore. Una gran parte dell'umanità la chiama legge di Dio, l'altra parte la chiama legge della Coscienza. Quelli che non credono né nell'una né nell'altra non sono che un'infima minoranza malata. Sono i cultori dell'obbedienza cieca.

don Lorenzo Milani

Sono parole di una lettera del 18 ottobre 1965, scritta da don Milani ai giudici del processo in cui era imputato di apologia di reato, per aver pubblicamente difeso l'obiezione di coscienza in risposta a un pronunciamento di ex cappellani militari toscani, i quali, invece, la denigravano come «estranea al comandamento cristiano dell'amore» e «espressione di viltà». Pubblicate dapprima su «Rinascita» e poi raccolte nel volume *L'obbedienza non è più una virtù*, queste riflessioni, scritte con lo stile diretto e tagliente del priore di Barbiana, sono state di stimolo e di ispirazione per più generazioni¹. Ho imparato ad apprezzare e mettere nella giusta luce questi pensieri (determinanti per la mia stessa decisione di abbracciare l'obiezione di coscienza al

* Università di Pisa.

¹ Per gli scritti di entrambe le parti e per una contestualizzazione storico-critica, vd. DON LORENZO MILANI, *L'obbedienza non è più una virtù e altri scritti pubblici*, a c. di C. Galeotti, Stampa Alternativa, Viterbo 2004. Questa edizione, ricontrollata sulle fonti, emenda molte inesattezze e omissioni della pur meritoria raccolta del 1965: *L'obbedienza non è più una virtù. Documenti del processo di Don Milani*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1965.

servizio militare) quando, studente universitario, mi sono imbattuto quasi casualmente in un bel saggio non medievistico di Gianfranco Fioravanti, un profilo di don Milani (scritto in collaborazione con Piero Floriani), pubblicato all'inizio del 1972 su «Belfagor»². Mi piace pensare che proprio in quelle letture abbiano una loro radice le pagine che qui seguono, sulla legge e i limiti dell'obbedienza in Tommaso d'Aquino.

1. *Lex multipliciter dicitur*

La parte del pensiero di Tommaso che forse ha goduto di maggiore diffusione fuori dall'indagine medievistica in senso stretto è la sua teoria della legge naturale. Spesso viene presentata in una versione condensata che, ricalcando il cosiddetto *tractatus de lege* (le questioni 90-108 di *Summa Theologiae* Ia-IIae), sottolinea la stretta connessione tra sistema delle leggi e loro fondamento metafisico-teologico.

Possiamo riassumere questa versione standard nei seguenti termini.

Per Tommaso d'Aquino, come per la totalità dei pensatori medievali, l'autentica legalità e l'autentica moralità non nascono dalla convenzione, ma hanno un fondamento nella struttura stessa dell'universo, per come Dio l'ha concepita. Infatti, per essere veramente legittima, ogni *lex humana* positiva deve essere in armonia con un livello superiore, la *lex naturalis* (ovvero la presenza in noi di principi primi della moralità transculturali e anteriori a ogni legge positiva); questa, a sua volta, *partecipa* a un livello ancora più alto, quello della *lex aeterna* (ossia l'eterno piano divino che governa tutta la creazione, ciò che in termini teologici può essere chiamato la 'provvidenza'); infine, complemento e perfezionamento escatologico della legge naturale, gioca un ruolo decisivo per noi anche un quarto tipo di legge, la *lex divina*, articolata in legge mosaica e nuova legge (dunque l'insieme degli insegnamenti *rivelati* all'uomo, centrati sulla nostra relazione con Dio e necessari per connettere il piano morale mondano con l'ulteriore destinazione soprannaturale).

In questa ricostruzione sistematica, il piano etico-giuridico di questo mondo è intimamente collegato a una fondazione metafisica e teo-

² G. FIORAVANTI - P. FLORIANI, *Ritratti critici di contemporanei* - Lorenzo Milani, «Belfagor» 27/1 (1972), pp. 54-77.

logica. La stessa legge naturale, criterio di validità per le nostre leggi positive, risulta, a sua volta, attuazione di un più elevato livello di legalità, quello della provvidenza divina o *lex aeterna*. Così, ogni cosa finisce per avere il suo significato e il suo fine nel quadro più ampio dell'ordine globale della realtà divisato da Dio.

Da questa interpretazione tradizionale si differenziano riletture più recenti, che minimizzano il ruolo dei livelli superiori di legalità, fino ad arrivare a veri e propri tentativi di «make sense conceptually and structurally of Aquinas's account of natural law without implying a necessary relation to eternal law», ovvero «removing the transcendental from natural law»³: sono parole di Anthony Lisska, che, sulla scia delle rivalutazioni in chiave contemporanea dell'etica aristotelica (come il celebre *After Virtue* di MacIntyre⁴), rilegge l'etica tommasiana della legge naturale nei termini di un naturalismo etico, fondato sulla natura umana e sulla nostra peculiare capacità di elaborare leggi di fronte al mutare contingente e storico delle circostanze.

L'interpretazione razionalistica e antropologica di Lisska, condotta a contatto con i testi tommasiani ma anche in continuo dialogo con le filosofie contemporanee, si colloca in uno scenario complesso di riprese in chiave 'analitica' del modello aristotelico e tommasiano di ragion pratica. Infatti, nel dibattito degli ultimi cinquant'anni (e segnatamente in ambiti di filosofia morale, filosofia del diritto e teologia morale) si sono appropriati del sintagma 'legge naturale' autori appartenenti a un ventaglio assai ampio di posizioni teoriche, che vanno dalla semplice opposizione a modelli monodimensionalmente giuspositivistici fino all'assunzione di veri e propri principi naturalistici o metafisici soggiacenti (non solo in chiave neotomistica, ma anche lungo linee neotommasiane in senso lato, se non addirittura in prospettive sganciate dalla matrice scolastica). A partire dal 1963, con un culmine negli anni '80 del secolo scorso, la filosofia del diritto di lingua inglese (a opera di Germain Grisez, John Finnis e Joseph Boyle) ha conosciuto la rifondazione di una teoria della legge naturale centrata su beni oggettivi perseguibili *per se stessi*, ma svincolati da ogni fon-

³ A.J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1996.

⁴ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1981. Seconda ediz. con poscritto, 1984 (trad. it. di P. Capriolo: *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988).

damento sia trascendente che naturalistico⁵. Pur condividendo l'idea di una specificità della dimensione etica, svincolata da principi trascendenti, il naturalismo etico di Lisska (centrato sulla natura umana) si oppone all'idea tipica di Finnis di un primato radicale del giudizio morale, irriducibile a qualsivoglia forma di 'fallacia naturalistica'⁶.

Tutto questo filone di studi e riformulazioni teoriche ha senza dubbio accresciuto la nostra comprensione di Tommaso e, in analogia a quanto è avvenuto per la cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica" di Aristotele in Germania⁷, ha saputo presentare alcuni tratti del pensiero tommasiano in una connessione vitale e dialettica con linguaggi e problemi della filosofia morale e politica oggi. Tuttavia molti di questi studi sono in parte viziati da due limiti di impostazione. Il primo è nel canone testuale, prevalentemente concentrato sulla sola *Summa Theologiae* (spesso intesa, in modo affatto tradizionale, come la posizione definitiva e più sistematica del Domenicano)⁸. Il

⁵ Vd. almeno J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980 (tr. it. di F Di Blasi: *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996). Un recente bilancio delle diverse tendenze è in M.J. CHERRY (ed.), *The Normativity of the Natural. Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, Springer, Dordrecht 2009. Vd. anche B. DONNELLY, *A Natural Law Approach to Normativity*, Ashgate, Aldershot 2007 e F. DI BLASI - P. HERITIER (a c. di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008.

⁶ Per un panorama sintetico delle interpretazioni contrastanti della *lex naturalis* tommasiana nella filosofia contemporanea vd. F. DI BLASI, *Dio e le legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, ETS, Pisa 1999; F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Blackwell, Malden MA - Oxford UK 2006, cap. 6 ('Natural Law. Incommensurable Readings'), pp. 97-113. Nel suo *Aquinas's Theory*, cit., Lisska discute criticamente le posizioni fondamentali di Finnis (pp. 139-165) e mostra l'inapplicabilità dell'accusa di fallacia naturalistica alla sintesi aristotelico-tommasiana (pp. 56-81 e 195-201).

⁷ Sulle radici ermeneutiche (heideggeriane e gadameriane) della *Rehabilitierung* e sui suoi sviluppi 'postmetafisici' in Manfred Riedel e Joachim Ritter, vd. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992; M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975 (tr. it di F. Longato: *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, il Mulino, Bologna 1990; rilevante anche l'introduzione di Franco Volpi a questa edizione italiana).

⁸ Così, ad es., LISSKA, *Aquinas's Theory*, cit. e P.M. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1994 (a p. 23 l'autrice candidamente dichiara: «I have chosen to draw exclusively from the *Summa theologiae* in making my arguments in part for its chronological placement: it may represent the most mature work of Thomas on the law and the virtues. But chiefly [...] because of the clarity and comprehensiveness [...]. What in fact Thomas does in the *Summa* is to connect all of his ethical teachings with its necessary ontological supports»). Tengono invece conto di possibili incoerenze o sviluppi in opere diverse di Tommaso (a partire dalla *Summa contra Gentiles*), ad es., G. ABBÀ, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Las,

secondo è la tendenza ‘analitica’ a presentare il dettato tommasiano nella sua nudità proposizionale, con un relativo disinteresse per il contesto culturale entro cui è cresciuto, per le tradizioni filosofiche e per le fonti giuridiche (civilistiche e canonistiche) che storicamente hanno contribuito a plasmare il linguaggio e le tematiche della filosofia della legge tommasiana.

Per comprendere la natura peculiare del lavoro teorico di Tommaso, in realtà, è importante riconoscere la sua distanza dai nostri concetti contemporanei (o dalle nozioni giusnaturalistiche legate ai dibattiti del XVII secolo) e, piuttosto, tenere davanti agli occhi la pluralità delle tradizioni di pensiero storicamente confluite nella formazione delle nozioni scolastiche di legge naturale, nel loro intreccio tra prospettive filosofiche, teologiche e giuridiche. Senza alcuna pretesa di riassumere esaustivamente gli studi al riguardo⁹, mi limiterò nel prossimo paragrafo a richiamare, in modo schematico, alcune delle fonti eterogenee dei concetti di *ius naturale/lex naturalis*, per poi valutare meglio attraverso quali strategie Tommaso, nelle sue diverse opere (ma anche all’interno della stessa *Summa Theologiae*), abbia tentato delle sintesi, necessariamente sempre dinamiche e instabili, tra materiali e lessici di natura molto diversa.

2. Gli ingredienti delle nozioni scolastiche di legge naturale

Nella trattazione tommasiana confluiscono tre nuclei tematici. Il primo è propriamente l’idea di una moralità di base innata, ovvero che in ogni essere umano ci sia un’intuizione dei principi fondamentali dell’eticità, anteriore a ogni cultura e a ogni legge positiva. Il secondo è la dottrina aristotelica secondo cui ogni ente naturale ha una

Roma 1983; J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1999; Di BLASI, *Dio e le legge naturale*, cit.

⁹ La bibliografia, peraltro, è vastissima; mi limito ad una scelta esemplificativa: O. LOT-TIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs*, deuxième édition revue et augmentée, Beyaert, Bruges 1931; G. MEERSSEMAN, *Le droit naturel chez s. Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs*, «Angelicum» 9 (1932), pp. 63-76; M.B. CROWE, *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977; S. BUCKLE, *Natural Law*, in P. SINGER (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford-Cambridge MA 1993, pp. 161-174, 161-166; G. R. EVANS, *Law and Theology in the Middle Ages*, Routledge, London 2002, pp. 35-37; J.W. KOTER-SKI, S.J., *An Introduction to Medieval Philosophy. Basic Concepts*, Wiley – Blackwell, Chichester UK, 2009, pp. 154-167.

natura specifica nella forma di un principio interno di mutamento e di organizzazione sostanziale, teso a realizzare pienamente quella natura specifica. Il terzo (che pone il tema della natura in un quadro più ampio di riferimento) è la teoria che ogni natura (degli individui, di generi e specie o del mondo nel suo complesso) dipende da Dio (come nei monoteismi) o da una provvidenza cosmica (come nella fisica stoica). A partire dal pensiero greco (variamente declinati da Aristotele, Stoici, Cicerone, diritto romano, teologia patristica, canonistica e civilistica medievale) questi tre nuclei tematici si sono sviluppati e intrecciati tra di loro, talvolta con dissonanze o zone di ambiguità terminologica e concettuale.

L'idea di un orientamento etico anteriore a ogni legge positiva, innato in noi e indipendente dalla particolare cultura in cui si vive, ha le sue radici, sia bibliche¹⁰ che classiche¹¹. Già Platone, in risposta al dibattito sofistico su νόμος e φύσις, sostiene una visione anticonvenzionalistica dei valori etici, una sorta di 'realismo' morale. Anche se non centrali nella sua etica della ragion pratica e della virtù, la nozione e lo stesso sintagma di 'legge naturale' sono attestati in Aristotele, ad esempio in *Rhet.* I, 13, quando egli osserva che, al di là della legge (νόμος) «particolare» (ἰδιος) che ogni comunità stabilisce per i propri membri (sia essa scritta o meno), c'è anche un'altra legge che è «comune secondo natura» (κοινὸς κατὰ φύσιν); e sottolinea che «tutti possono intuire che c'è una nozione comune di giusto e ingiusto (κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον), anche se non c'è contatto reciproco o accordo»¹². Una distinzione molto simile viene tracciata in *Eth. nic.* V, 7, dove, contro gli assertori dell'assoluta convenzionalità di ogni legge umana, Aristotele

¹⁰ Basti pensare all'idea paolina di una legge «scritta nei cuori» che viene messa in pratica anche da parte di coloro che non hanno ricevuto la legge mosaica. Vd. *Rm*, 2, 12-16.

¹¹ Non è tuttavia attestato un uso sistematico della nozione di νόμος τῆς φύσεως prima di Filone di Alessandria, come mette in luce H. KOESTER, *Nomos Physios: the Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, pp. 521-541; vd. anche R.A. HORSLEY, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, «Harvard Theological Review», 71 (1978), pp. 35-59. Senza alcuna pretesa di passare in rassegna tutti i precorrimenti concettuali, in questo paragrafo ci limiteremo a descrivere le principali fonti destinate a confluire nella dottrina tommasiana della *lex naturalis*.

¹² ARIST., *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1-3 (tutte le traduzioni di Aristotele, Cicerone e Tommaso sono mie). A sostegno di queste affermazioni Aristotele offre tre citazioni, la seconda delle quali è la più pregnante: «Empedocle, a proposito del non uccidere ciò che è vivente, dice che far questo non è qualcosa di giusto per alcuni e ingiusto per altri: "Ma questa per tutti è la legge (πάντων νόμιμον), che attraverso l'etere dal vasto dominio / ininterrottamente si estende e sull'immensa luce"» (= fr. 135 DK).

precisa che nella sfera umana, accanto al giusto 'positivo', esiste anche un giusto che si fonda sulla natura e che è occasionalmente mutevole, come mutevole, in certi casi, si rivela la natura stessa¹³. Dato che talvolta, erroneamente, viene ascritta ad Aristotele la paternità di un modello di legge naturale intesa come un ordine normativo immutabile, vale la pena sottolineare sin d'ora che lo Stagirita non identifica la naturalità della legge con un quadro di norme immutabili¹⁴.

Una svolta in tal senso (e anche la saldatura tra natura individuale, specifica e quadro provvidenziale) ha luogo con gli Stoici. Nel quadro di una cosmologia universale deterministica e materialistica (in cui provvidenza, fato e interconnessione dei nessi causali si identificano), la prospettiva del saggio è riconoscere nel proprio λόγος umano il rapporto con l'ordine più ampio del λόγος universale, che dà il νόμος a ogni cosa. In questa ottica, la legge universale della natura è anteriore a ogni convenzione tra uomini ed è il modello di ogni buona legislazione positiva¹⁵. Tommaso non conobbe direttamente i testi degli stoici greci, ma di certo conosceva la rappresentazione delle loro posizioni offerta da Cicerone¹⁶. Questi nel *De inventione* (II, 161-162) distingue tra *naturae ius* innato (che abbraccia il sentimento religioso, il senso del dovere verso i congiunti e verso la patria e altre inclinazioni etiche fondamentali) e, su un altro versante, «diritto consuetudinario» (*consuetudine ius*) e «diritto legale» (*lege ius*), espresso da leggi scritte e

¹³ ARIST., *Eth. nic.*, V, 7, 1134 b 18-35.

¹⁴ Vd. le precisazioni di BUCKLE, *Natural Law*, cit., pp. 162-163.

¹⁵ Per una presentazione di insieme: CROWE, *The Changing Profile*, cit., pp. 28-36; G. STRIKER, *Following Nature: A Study in Stoic Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9 (1991), pp. 1-73.

¹⁶ Vd. C.J. NEDERMAN, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, «Journal of the History of Ideas» 49 (1988), pp. 3-26; ID., *Cicero in Political Philosophy*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 216-220. Circa il rapporto selettivo e critico di Cicerone con le fonti stoiche greche e il suo tentativo di riavvicinarsi ad Aristotele, vd. S.A. SEAGRAVE, *Cicero, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory*, «The Review of Metaphysics», 62 (2009), pp. 491-523, specialm. 493-509. La tesi centrale e condivisibile della prima parte di questo articolo è che, prima del cristianesimo e delle sintesi scolastiche, Cicerone ha offerto una teoria rudimentale ma coerente della legge naturale, basata sulla natura umana (una sorta di coerenza degli spunti aristotelici). Non risulta, però, del tutto convincente la sicurezza con cui l'a. (p. 502) giudica conoscitivamente inessenziali i riferimenti al ruolo di Dio come autore e promulgatore della legge che ricorrono in quasi tutte le definizioni ciceroniane di legge naturale (per non dire dell'idea che la *ratio* e la *recta ratio*, su cui si fondano *sapientia* e *lex*, siano dono di Dio e «prima [...] cum deo [...] societas»: vd. ad es. *De re publica*, III, 33; *De legibus*, I, 22-25).

promulgate. Nel primo libro del *De legibus*, appropriandosi di temi stoici e ripresentandoli in sintesi con tratti platonici e aristotelici¹⁷, Cicerone collega strettamente natura, virtù, razionalità, vocazione etica dell'uomo e riconoscimento della nostra *societas* originaria col divino. Quella che con una metafora 'popolare' è chiamata legge, in realtà è anteriore a ogni legge scritta e a ogni città; è *naturae vis, mens ratioque prudentis, iuris atque iniuriae regula*¹⁸. È vero che la radice del diritto è la natura («repetam stirpem iuris a natura»), ma tutta la natura, a sua volta, è retta dalla potenza della mente divina¹⁹. In questo quadro solo l'uomo, generato dal dio supremo, è *particeps rationis et cogitationis*. Proprio in virtù della comune partecipazione, la *ratio* è «et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas». Questa *communio legis* e *communio iuris* permette una sorta di cittadinanza comune di uomini e dèi («una civitas communis deorum atque hominum»)²⁰, in

¹⁷ Gli studiosi hanno portato indicazioni di un possibile filtro di Antioco di Ascalona per lo stoicismo riformulato nel *De legibus* con accenti concordistici platonico-aristotelici. Vd. P. BOYANCÉ, *Cicéron et le Premier Alcibiade*, «Revue des Études Latines» 22 (1964), pp. 210-255, raccolto poi in ID., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus-Revue d'Études Latines, Bruxelles 1970, pp. 256-275; HORSLEY, *The law of nature*, cit., pp. 42-50. Vd. l'ottima discussione in M.A. JACKSON-MCCABE, *Logos and Law in the Letter of James: the Law of Nature, the Law of Moses and the Law of Freedom*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, cap. II, 'Law As Implanted Logos: Cicero and the Stoics on Natural Law', pp. 29-89, specialm. alle pp. 78-84.

¹⁸ CIC., *De legibus*, I, 6 [19] (ed. C. Büchner, Mondadori, Milano 1973): «[...] a lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra uersatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit, et appellare eam legem, quae scripta sancit quod uult aut iubendo <aut uetando>, ut uulgus appellat. Constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta». Il nesso *lex-ratio-iuris atque iniuriae regula*, variazione di un adagio stoico, si ripresenta quasi negli stessi termini in Tommaso, *STh.*, Ia-IIae, q. 94, art. 1 ('Utrum lex sit aliquid rationis'), *resp.*: «lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur» (cito da SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, Editio Paulinae, Cinisello Balsamo 1988²).

¹⁹ CIC., *De legibus*, I, 7 [20-21].

²⁰ *Ivi*, I, 7 [22-23] (ed. Büchner): «[...] animal hoc [...] plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. [...] [23] [...] nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis. Parent autem huic caelesti discriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut iam uniuersus hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum <sit> existimanda».

cui la nostra *similitudo* con dio non è soltanto cognitiva e identitaria (riconoscersi in lui ricordando la propria origine, quindi un tratto determinante della propria natura), ma anche operativa, perché la virtù è «natura condotta a perfezione»²¹.

Nel *De officiis*, additando quelle frodi che sfuggono alle maglie della legge civile (come il vendere una casa tenendone nascosti i difetti), l'Arpinate sottolinea che la legge naturale è criterio di giudizio morale anche per casi che non siano sanzionati dalle leggi vigenti: «Hoc quamquam video propter depravationem consuetudinis neque more turpe haberi neque aut lege sanciri aut iure civili, tamen naturae lege sanctum est». Infatti, continua a spiegare, il vincolo che unisce tutti gli umani tra loro è più ampio della città e della nazione; per queste ultime vige lo *ius civile*, mentre per la *societas omnium* vige lo *ius gentium* o *lex naturalis*, che deriva «ex optimis naturae et veritatis exemplis»²².

Ben presto il lessico filosofico e giuridico latino finì per affollarsi di termini correlati, affini e quasi sinonimi, entro i quali non sempre era facile districarsi. La distinzione tra diritto positivo (*positiva iustitia*) e diritto naturale (*naturalis iustitia*), delineata nel commento di Calcidio al *Timeo* di Platone²³, si intrecciava con gli spunti contrastanti e le diverse fraseologie della monumentale sintesi del diritto romano compilata sotto Giustiniano, il *Corpus iuris civilis*. Fin dalla pagina di apertura dei *Digesta* lo *ius civile* dei sistemi legali particolari (come quello dello Stato romano) risulta distinto dallo *ius naturale* e dallo *ius gen-*

²¹ *Ivi*, I, 8 [25] (ed. Büchner): «Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur. Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in genere praeterea; est autem uirtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura: naturalis est igitur homini cum deo similitudo».

²² *Cic.*, *De officiis*, III, 68 [17] (ed. Winterbottom, Oxford University Press, Oxford 1994).

²³ Proprio dal commento di Calcidio al *Timeo* di Platone il Medioevo latino avrebbe appreso la distinzione tra *positiva iustitia* e *naturalis iustitia atque aequitas* «quae inscripta instituentis legibus describendisque formulis tribuit ex genuina moderatione substantiam», *Tymaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, editio altera, Warburg Institute - E.J. Brill, London-Leiden 1975, p. 59. Vd. D.E. LUSCOMBE - G.R. EVANS, *The Twelfth Century Renaissance*, in J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History Of Medieval Political Thought c. 350 - c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 308-338, 336; J. CANNING, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, Routledge, London 1996, p. 118; S. PERFETTI, *Immagini della Repubblica nei commenti medievali alla Politica di Aristotele: i casi di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino*; in «Mediaevalia. Textos e Estudos», 20 (2001) [marzo 2003], pp. 81-94, 86-87.

tium. Circa il ruolo di questi ultimi, però, i pareri riportati si fanno discordanti: Ulpiano traccia una demarcazione tra lo *ius naturale*, comune a umani e altri animali (che riguarderebbe l'unione dei sessi, la procreazione e le cure parentali), e lo *ius gentium*, proprio della sola specie umana; Gaio, invece, in linea con Cicerone, vede nell'universalità dello *ius gentium* l'espressione della *naturalis ratio* universale; riprende questa prospettiva anche la sintesi delle *Institutiones*, che finisce per identificare *naturalis ius* e *ius gentium*, qualificandoli come immutabili e costituiti dalla divina provvidenza: «naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent»²⁴.

Dopo essere passata attraverso la rielaborazione stoica, ciceroniana e le riflessioni romane sullo *ius naturale* e lo *ius gentium*, questa idea di un'intuizione extraculturale dei principi universali di base della moralità – la 'legge naturale' – arriva con tutta la sua *longue durée* nel lessico concettuale dei pensatori cristiani medievali. Inevitabilmente ogni passaggio culturale ha caricato la nozione di nuove risonanze, col risultato che nei canonisti e nei teologi pre-scolastici e scolastici un'espressione come *lex naturalis* (o *ius naturale*) molto spesso oscilla tra significati non perfettamente collimanti, se non equivoci: talvolta si avvicina alla legge stessa che Dio impone a tutta la realtà (in questo senso tende a sovrapporsi alla 'legge eterna'); in altri contesti la legge naturale è la legge di tutta la natura, che guida ogni ente creato a compiere il suo ruolo nella natura; in una terza accezione vale solo per la nostra natura *in quanto* umani, quando si tende a enfatizzare, in chiave etico-antropologica, il legame tra *lex naturalis* e *recta ratio* nella dimensione pratica²⁵. Come esempio di consapevolezza

²⁴ *Dig.*, I. 1. 1, 3-4: «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque, commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritiam censer. Ius gentium est quo gentes humanae utuntur. Quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit» (Ulpiano); I. 1. 9 «quod vero naturalis ratio inter omnes nomine constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium» (Gaio); *Inst.*, I. 2. 11 (cito, con minima variazione della punteggiatura, da *Corpus Iuris Civilis*, ed. T. Mommsen - P. Krueger, I, ed. quarta decima, Weidmann, Berlin 1922). Si veda la discussione di questi passi in CANNING, *A History*, cit., p. 11; P.G. STEIN, *Roman Law*, in Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, cit., pp. 44-45.

²⁵ Vd. EVANS, *Law and Theology*, cit., p. 36.

della stratificazione concettuale addensatasi sotto il sintagma *ius naturale*, Rosemary Evans²⁶ cita la *Summa 'Elegantius in iure divino'*, testo di diritto canonico del XII secolo, in cui si riconosce che tale espressione

«equivocatur, sic iuris naturalis appellatio triplicatur. Quia vel ius divinum a summa natura, que Deus est, per legem et prophetas et evangelium humane cognitionis oblatum. Vel quod ab ipsa natura non in hominibus tantum vel etiam in omnibus animalibus plantatum. Vel quo hominibus solis a natura est inditum ad faciendum bonum et vitandum contrarium sic dicitur»²⁷.

Così, quando Tommaso nel cosiddetto *tractatus de lege* articola il quadro dei livelli interconnessi di legalità gerarchicamente dipendenti, oltre a proporre in proprio una dottrina che colpisce per la sua architettonica completezza, in realtà sta anche mettendo ordine alla stratificazione di nozioni e linguaggi che ha alle sue spalle²⁸.

3. La struttura della ratio practica

La *lex naturalis* di Tommaso non è monodimensionale, quasi fosse condensabile in *una sola enunciazione*, ma si articola in una pluralità di *praecepta*, ovvero massime o indicazioni etiche di principio. Per chiarire la genesi e la natura di questi principi primi della moralità, in molti luoghi della sua opera Tommaso tratteggia un parallelismo tra i precetti della legge naturale e i principi primi della sfera cognitiva o teoretica: entrambi sono più primitivi, immediati e auto-evidenti.

«praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota»²⁹.

²⁶ *Ivi*, p. 32.

²⁷ *Summa 'Elegantius in iure divino' seu Coloniensis*, ed. G. Fransen and S. Kuttner, (Monumenta Iuris Canonici: Corpus Glossatorum, vol. 1), Fordham University Press, New York 1969, Part I (38), p. 10.

²⁸ Di fatto Tommaso sviluppa e perfeziona un modello di integrazione già delineato in maniera abbastanza sistematica da Alberto Magno fin da un'opera relativamente giovanile come il *De bono* (1240-44), nel trattato V, 'De iustitia' (ALBERTI MAGNI *De bono*, ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel (ed. Col. t. XXVIII), Aschendorff, Münster 1951). Cfr. S.B. CUNNINGHAM, *Albertus Magnus on Natural Law*, «Journal of the History of Ideas», 28 (1967), pp. 479-502.

²⁹ *STh.*, Ia-IIae, q. 94, art. 2 ('Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum'), *resp.* Tommaso qui intende principi non immediatamente evidenti in rapporto a noi

Tommaso quindi richiama il ragionamento aristotelico (*Metaph.*, IV, 3, 1005 b 29-34) secondo cui dalla nozione prima di *ens* l'intelletto ricava il principio di non contraddizione (e di qui altre nozioni logiche fondamentali) e suggerisce che, in analogia a ciò, la nozione prima della *apprehensio practica* sia il *bonum*, inteso come orientamento finalistico di ogni azione; da questa nozione primitiva («*bonum est faciendum [...] et malum vitandum*») deriverebbero razionalmente altri precetti fondamentali nella forma di *inclinazioni etiche naturali*³⁰. Condensando un modello già diffuso in opere di canonisti³¹, Tommaso presenta l'ordine di questi precetti della *ratio practica* in base alla sequenza progressivamente sempre più *specificata* ed elevata delle inclinazioni naturali: *come tutte le sostanze* cerchiamo di conservarci nell'esistenza, *come tutti gli animali* abbiamo l'inclinazione alla procreazione e alle cure parentali, *come inclinazione propriamente umana* desideriamo conoscere Dio, vivere in società e agire secondo ragione³².

(*quoad nos*), ma autoevidenti in se stessi (*per se nota*), al modo di una proposizione «*cuius praedicatum est de ratione subiecti*». Cfr. passi paralleli in Ia-IIae, q. 63, art. 1, *resp.* e IIa-IIae, q. 47, art. 6, *resp.* Il parallelismo tra principi speculativi e pratici era stato già delineato, in veste forse meno rigorosa, da Alberto Magno: nel *De bono*, tr. V, q. 1, art. 3, *solutio*: «Sicut [...] non est unum principium speculativi intellectus, quo scit scibilia omnia, ita non est unum principium practici intellectus, quo scit omnia operabilia» (ed. Kühle - Feckes - Geyer - Kübel, 274, 29-32); e successivamente nel commento all'*Etica nicomachea*: vd. n. 34 *infra*.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Come ha evidenziato CUNNINGHAM, *Albertus Magnus on Natural Law*, cit., pp. 492-495, al fine di mettere ordine tra le definizioni di *ius naturale* accumulate disordinatamente nelle *summae* canoniche precedenti (*Summa Decreti* di Stefano di Tournai, ca. 1160; *Summa Monacensis*, 1175-78; *Summa* di Siccardo da Cremona, ca. 1180; *Summa Lipsiensis*, ca. 1186; *Summa* di Ugucione da Pisa, dopo il 1188), Giovanni Teutonico nella sua *Glossa ordinaria* sul *Decretum* di Graziano (composta poco dopo il 1215) presenta una serie progressiva di cinque significati di legge di natura che parte un senso ampio comune a tutti gli enti per salire verso gradi più alti: (i) principio di riproduzione del simile, comune a enti animati e inanimati; (ii) istinto animale, culminante nel desiderio della procreazione e delle cure parentali; (iii) istinto razionale da cui sorge l'equità e lo slancio a mettere le cose in comune nei momenti del bisogno; (iv) diritto naturale come insieme di precetti etici fondamentali (ad es. "non rubare", "non commettere adulterio"); (v) diritto naturale come *ius divinum*. Questo schema, già richiamato nella *Summa aurea* (1220-1225) di Guglielmo di Auxerre, è il punto di partenza della riflessione sulla semantica dello *ius naturale* nel *De bono* di Alberto Magno (tr. V, q. 1, art. 2). Cfr. LOTTIN, *Le droit naturel*, cit. pp. 13-23 (sui decretisti), 27-57 (sui teologi pretommasiani).

³² *Ibid.*: «Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse [...]. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus [...] ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est

Così nella *Summa Theologiae*³³. Anche nella *Sententia Libri Ethicorum*, commentando *Eth. nic.* V, 7, Tommaso delinea un parallelismo del medesimo tenore:

«Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita (ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his), quaedam vero studio hominum adinventata, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia»³⁴.

A qualcuno è parso che questo parallelismo, qui impiegato nel commentare l'*Etica nicomachea*, ne rigorizzi il pensiero al di là delle intenzioni di Aristotele, facendo della *ratio practica* una sorta di scienza³⁵. Infatti il filosofo greco, sia pure tra le consuete oscillazioni del dettato testuale, sembra tener fermo che «la saggezza pratica non è

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». *Ivi*, art. 4: «... ad legem naturalem pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem».

³³ Tra le molte interpretazioni di questo articolo vd. G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1-2, *Question 94, Article 2*, «Natural Law Forum» 10 (1965), pp. 168-201; FINNIS, *Aquinas*, cit., pp. 79-90; A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988, pp. 173-174; HALL, *Narrative and the Natural Law*, cit., pp. 31-33; R. MCINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992, pp. 113-122; M.M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 107-110.

³⁴ *Sent. L. Ethicorum*, lib. 5, lectio 12, 49-57, ed. R.-A. Gauthier (SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, <ediz. 'leonina'> t. XLVII, *Sententia Libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969). Vd. anche II, 4, 99-106: «perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem; prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis; et ideo, sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendose scientem in actu, ita agendo secundum principia rationis practicae facit aliquis se virtuosum in actu». Già l'apparato leonino segnala le ascendenze albertine di queste considerazioni: *Super Ethica*, lib. 2, lect. 4, 106, 73-107, 9 (sul parallelismo tra *principia prima intelligibilia* e *principia prima operabilia*); lib. 5, lect. 11, 357, 57-60: lo *ius naturale* «secundum habitum [...] non est acquisitum, sed est naturaliter insitum sicut etiam habitus principiorum in speculativis, quia ad propositionem horum se habet ius naturale in moribus, ut nulli faciendam iniuriam, parentes venerandos esse et huiusmodi», ALBERTI MAGNI *Super Ethica*, ed. W. Kübel (ed. Col. t. XIV/1), Aschendorff, Münster 1968-72.

³⁵ Lo intende in questo senso L. MELINA, «Ratio practica», «scientia moralis» e «prudencia». *Linee di riflessione sistematica sul Commento di Tommaso d'Aquino all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1987, p. 74.

scienza» (ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη)³⁶ e questo proprio perché «riguarda il termine ultimo <della deliberazione pratica>» (τὸ ἔσχατον), ovvero una realtà *particolare*³⁷, dunque «si contrappone all'intelletto. L'intelletto, infatti, ha per oggetto le definizioni <prime> (ᾠροι), di cui non c'è dimostrazione discorsiva, mentre la saggezza ha per oggetto il termine ultimo, di cui non c'è scienza»³⁸.

Ora, se osservata da una certa distanza, la dottrina etico-giuridica di Tommaso può sembrare una rigida piramide deduttiva (e questo sia per l'architettura partecipativa del sistema delle leggi, che per il parallelismo tra la struttura deduttiva della *ratio speculativa* e quella della *ratio practica*). In realtà, anche il parallelismo tommasiano tra inferenza scientifica e inferenza pratica è appropriazione ed evoluzione di quel modello appena abbozzato in Aristotele, quando, in *Eth. nic.* VII. 3, delinea la struttura di un 'sillogismo pratico' in cui le premesse universali, in connessione con un quadro di esperienza particolare, producono una conclusione pratica, cioè la determinazione di un'azione particolare. In quel contesto Aristotele suggerisce che chi è incontinentemente (*ἀκρατής*) non persegue intenzionalmente i piaceri smisurati e scorretti, ma nel suo agire senza autocontrollo in realtà compie un errore inferenziale pratico: collega male una premessa universalmente valida, che ben conosce, alla premessa minore pratica, che è l'avvertire la circostanza particolare entro cui ci si trova ad agire (circostanza da lui sottovalutata o fraintesa); da questo discende una conclusione pratica (l'azione stessa) sbagliata³⁹. Le premesse universali pratiche sono sì formulate dalla ragione come comandi o proibizioni di carattere generale (nel contesto di questo capitolo su continenza/incontinenza, Aristotele offre esempi relativi all'alimentazione), ma a

³⁶ *Eth. nic.*, VI, 8, 1142 a 23-24.

³⁷ Come si preciserà a VI, 11, 1143 a 29, identificando esplicitamente τὰ ἔσχατα con τὰ καὶ ἕκαστον.

³⁸ *Eth. nic.*, VI, 8, 1142a24-30. Commenta H.H. JOACHIM, *Aristotle, The Nichomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1955², p. 212: «In the deliberation leading to action, τὸ ἔσχατον is that with which your deliberation ends and your construction begins – i.e. the particular thing which it is in your power to do here and now. Wisdom [...] is at the opposite pole to νοῦς. For νοῦς apprehends the primary premisses of demonstration: viz. the definitions, which cannot be proved of their *definienda*, but must be grasped immediately as true. Φρόνησις apprehends the ultimate fact as coming under a principle of action, and this apprehension too must be immediate or intuitive».

³⁹ ARIST., *Eth. nic.*, VII, 3, in particolare 1146 b 35 - 1147 b 4. Se ne veda l'analisi in JOACHIM, *Aristotle, The Nichomachean Ethics*, cit., pp. 222-230. Vd. anche SEAGRAVE, *Cicero, Aquinas*, cit., pp. 507-508.

queste si deve unire un'inferenza che esce dalla sfera noetica dei principi per entrare nel campo degli *operabilia*⁴⁰.

Così, in Tommaso, è proprio nella relazione con le mutevoli circostanze particolari in cui finisce per determinarsi la deliberazione pratica, che il movimento deduttivo mostra la sua intima relazione dialogica tra rigore dei principi (còliti dalla *synderesis*)⁴¹ e adeguamento contestuale delle conclusioni pratiche e dei mezzi per conseguirle (a opera della *prudentia*)⁴².

«Sicut [...] in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quorum est scientia, ita in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in

⁴⁰ Cfr. *STb.*, Ia-IIae, q. 13, art. 3: «illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium»; q. 90, art. 1, ad 2m: «ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus [...], secundum quod Philosophus docet in VII Ethic.»

⁴¹ *STb.*, Ia, q. 79, art. 12, *resp.*: «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum [...]. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa». Il vero senso di *synderesis* è 'osservanza' (cfr. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, s.v. *συντήρησις* 2). Com'è noto, questa parola è il risultato di una serie di fraintendimenti terminologici e concettuali, originati dal termine greco *συνείδησις*, usato da Girolamo nel suo commento a *Ezechiele* per indicare quella scintilla di coscienza che rimane anche in un peccatore come Caino. In virtù di trascrizioni erronee, il termine fu trasformato in *synteresis* ('osservanza' o 'preservazione' di un principio) o *synderesis* e l'ampio uso di quest'ultima forma nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo diede al termine un ruolo centrale nel pensiero medievale successivo, teologico e canonistico. Sull'origine e lo sviluppo di questa nozione è ancora imprescindibile O. LOTTIN, *Syndérese et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. II/1, Abbaye du Mont César, Louvain / J. Ducolot, Gembloux 1948, pp. 103-349. Vd. anche CUNNINGHAM, *Albertus Magnus on Natural Law*, cit., pp. 489-492; V. BOURKE, *The Background of Aquinas' Synderesis Principle*, in L.P. Gerson (ed.), *Graceful Reason*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983, pp. 345-360. Si deve sottolineare che, secondo Tommaso, c'è una distinzione tra *synderesis* e coscienza: mentre la *synderesis* (in quanto *habitus* innato che coglie i principi pratici) non può errare e non può essere cancellata dal peccato, la coscienza, invece, che applica questi principi in circostanze particolari, è capace di errore. Su quest'ultimo punto, vd. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London and New York 2003, pp. 89-90. Cfr. anche A. MCKAY, *Synderesis, Law, and Virtue*, in Cherry (ed.), *The Normativity*, cit., pp. 33-44.

⁴² Discute diffusamente il ruolo della *prudentia* nell'etica tommasiana MELINA, "Ratio practica", cit., pp. 169-219. Vd. anche R. PASNAU - C. SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, Westview Press, Boulder 2003, pp. 238-239. Sugli aspetti non pacifici dell'appropriazione tommasiana del modello deliberativo di Aristotele vd. T.H. IRWIN, *The Scope of Deliberation: A Conflict in Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 44/1 (1990), pp. 21-42.

operabilibus sicut principium in speculativis [...] et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. [...] Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem artibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem»⁴³.

Anthony Lisska fa il punto in maniera particolarmente concisa e idiomatica:

«Practical reason is not just speculative reason working in practical matters. The structure of intentional activity is categorically different in speculative and practical reasoning. Speculative reason 'is aware of' or 'knows', whereas practical reason 'undertakes' or 'carries forward' what is to be done. The conclusion of the speculative syllogism is a 'piece of knowing', while the conclusion of the practical syllogism is a 'piece of doing'»⁴⁴.

Anche il risalto del fondamento teologico, col suo linguaggio della dipendenza e della partecipazione, non comporta un sistema chiuso dagli esiti preordinati, ma piuttosto il riconoscimento di una *ratio* comune che innerva la realtà e l'ordine del nostro pensiero speculativo e pratico⁴⁵. Infatti conduce alla spiegazione della legge in termini di appello alla nostra naturale razionalità e socialità (che entrano in relazione dialettica con la mutevolezza delle circostanze culturali e storiche)⁴⁶.

⁴³ *STb.*, IIa-IIae, q. 47, art 6, *resp.* Il fine, infatti, è posto dalla *synderesis*, ovvero dalla nostra capacità razionale innata di cogliere immediatamente i principi di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato; cfr. *ivi*, ad 1m: «virtutibus naturalibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis».

⁴⁴ LISSKA, *Aquinas's Theory*, cit., p. 3.

⁴⁵ In *STb.* Ia-IIae, q. 93, art. 3, *resp.*, Tommaso rende chiaro che quanto lui chiama *lex* non è un codice scritto o una lista di precetti, ma la presenza della razionalità nel rapporto tra il processo che conduce all'atto e il suo fine («*lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem*»). In questo senso tutte le leggi derivano dalla legge eterna, «in quantum participant de ratione recta».

⁴⁶ Tommaso insiste che, a differenza delle creature irrazionali che sono inclinate a comportamenti uniformi e costanti *secundum speciem*, le creature dotate di intelletto e ragione ricevono un sostegno provvidenziale *etiam secundum individuum*, dimodoché possono cogliere «quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis»: *Summa contra Gentiles* III, 113 (cito da S. THOMAE AQUINATIS *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello, vol. III, Marietti, Torino-Roma 1961). Sull'evoluzione del pensiero tommasiano circa la nostra partecipazione di creature razionali alla superiore razionalità provvidenziale, vd. A. VENDEMIATI, *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, specialm. pp. 109-110.

4. 'Legge naturale' e determinazione delle leggi particolari

La 'legge naturale' è dunque costituita da principi primi etici autoevidenti e universali, che intuiamo in modo pre-culturale e meta-storico. La *ratio practica* è però chiamata a operare una traduzione che passa da tali principi generali alle deliberazioni particolari della nostra condotta o, su un altro piano, passa da questi principi generali alle leggi umane che sono storiche e contestuali. Mentre è più chiaro come l'intelletto speculativo discende dai principi primi a conclusioni più particolari (con le regole dell'inferenza logica, della dimostrazione, dell'epistemologia), le cose non sembrano altrettanto facili nella sfera della condotta.

Tommaso osserva che una legge o una regola particolare può essere derivata dalla legge naturale in due diversi modi: *per modum conclusionum* e *per modum determinationis*.

«Il primo modo è simile a quello attraverso cui nelle *scienze* le conclusioni dimostrate sono dedotte dai principi primi». Ad esempio, «che 'non si deve uccidere' può essere fatto derivare come conclusione dal principio che 'non si deve far del male a nessuno'»⁴⁷. Com'è evidente, Tommaso sta pensando a strumenti argomentativi come l'analisi concettuale, l'implicazione semantica e l'inferenza logica. Precetti derivati in questo modo, sottolinea Tommaso, «non sono contenuti nella legge umana solo in quanto posti da essa, ma traggono qualcosa della loro forza dalla legge naturale»⁴⁸.

«Invece il secondo modo è simile a quanto avviene nelle *arti*, dove idee generali sono determinate in una realtà particolare (*determinatur ad aliquid speciale*): ad esempio, l'artigiano deve concretizzare l'idea generale di una casa in una qualche forma concreta di casa». E Tommaso offre quest'esempio: «la legge della natura comporta che chi fa del male deve essere punito; ma che poi sia punito con questa o quella pena è una determinazione (*determinatio*) della legge di natura». In altre parole: il precetto generale può legittimamente tradursi in determinazioni diverse al variare delle latitudini e delle epoche, senza essere per questo sconfessato⁴⁹.

⁴⁷ *STb.*, Ia-IIae, q. 95, art. 2 ('Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur'), *resp.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Su questo punto vd. FINNIS, *Aquinas*, cit., p. 267. Sempre nel *respondeo* di Ia-IIae, q. 95, art. 2, Tommaso si spinge ad affermare che le norme derivate in questo secondo modo «ex

Per alcune leggi umane la derivazione dai principi primi della legge naturale è razionale, rigorosa, universale. Si tratta proprio di quelle leggi umane fondamentali, condivise da ogni popolo e cultura, che il diritto romano chiamava *ius gentium*. Altre leggi positive hanno una realizzazione effettiva che dipende da particolari circostanze sociali e culturali. Queste leggi, come sottolinea Dyson, «may be peculiar to a given political community and, to that extent, separated from the natural law by a longer chain of derivation»⁵⁰. Gli anelli di questa catena non sono soltanto l'espressione di una pura inferenza razionale dai principi primi, ma sono anche il frutto di una *prudential* (o *phronesis*), che adegua quei principi al fine di adattarli a particolari circostanze storiche.

Come precisa Tommaso, a differenza della *ratio speculativa*, che ha sempre e ovunque la stessa piena necessità nei principi e nelle conclusioni, la *ratio practica*, pur avendo una qualche necessità («aliqua necessitas») nei principi primi comuni, poi di fatto «negotiatum circa contingentia», quindi può conoscere un progressivo *defectus* di necessità e universalità, che spiega la diversità delle realizzazioni storico-pratiche della legge naturale⁵¹. Questo comporta che una norma positiva che si è rivelata adeguata ed efficace in un dato contesto storico, al successivo mutare delle circostanze potrebbe rivelarsi inadeguata se non, addirittura, ingiusta. Come ha sottolineato Gyula Klima:

«positive law is [...] the temporal implementation of the unchanging norms of natural law, positive law cannot remain static in a changing society, but needs to be adjusted in accordance with the changing social circumstances. For what is a just positive norm in one situation may become unjust simply on account of the changes in society. Although Aquinas is certainly not a revolutionary, he is definitely committed to the idea of revising positive legislation precisely on account of the unchanging demands of justice in a changing society»⁵².

sola lege humana vigorem habent». Credo che sottintenda una clausola limitativa, del tipo: “per quanto concerne le forme concrete di attuazione”. Finnis, invece, intende il passaggio come un'affermazione perentoria e osserva che «this last statement really goes further than the analysis itself warrants. More accurate is another of Aquinas' descriptions: such laws have their binding force not only from reason, but [also] from their having been laid down»: FINNIS, *Aquinas, cit.*, *ibidem*, con riferimento a *STh.*, Ia-IIae, q. 104, art. 1: «non habent vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione».

⁵⁰ R.W. DYSON, Introduction, p. xxxiii, in THOMAS AQUINAS, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁵¹ *STh.*, Ia-IIae, q. 94, art. 4 ('Utrum lex naturae sit una apud omnes'), *resp.*

⁵² G. KLIMA, 'Practical Philosophy. Introduction,' in *Medieval Philosophy. Essential Readings with Commentary*, ed. by G. Klima with F. Allhoff and A. Jayprakash Vaidya, Blackwell, Malden MA USA - Oxford UK 2007, p. 307.

Senza dubbio Tommaso è aperto alla possibilità di operare revisioni e aggiustamenti alle legislazioni positive esistenti. C'è un'intera sezione della *Summa Theologiae* dedicata a questo tema, Ia-IIae, q. 97, *De mutatione legum*, costituita da quattro articoli: 1: Se la legge umana debba essere cambiata in qualche modo; 2: Se la legge umana debba essere sempre cambiata quando si presenta qualcosa di meglio; 3: Se la consuetudine possa ottenere la forza di una legge; 3: Se i governanti di una comunità possano dispensare da <l'obbedienza alle> leggi umane.

La legge umana può essere giustamente cambiata *in virtù della storicità dinamica della ragione e dell'avanzamento del sapere*: come accade nelle scienze speculative, anche nel sapere 'pratico' e nella giurisprudenza c'è un continuo avanzamento storico verso forme più perfette. Inoltre la legge umana può essere opportunamente cambiata anche *in ragione dei mutamenti nella storia sociale e politica delle comunità*. Nel quarto articolo della *quaestio de mutatione legum* Tommaso arriva a concedere che, qualora vi sia una legge vantaggiosa per la comunità ma non adatta a un particolare individuo, i governanti possono, in via eccezionale, dispensare quella persona dall'osservare tale legge (purché questo non vada a detrimento del bene comune, ma riesca ad accrescerlo).

Dunque, in Tommaso c'è una relazione dinamica ed evolutiva tra la legge naturale e le leggi positive umane⁵³. E se gli articoli della *quaestio* 97 sottolineano una prospettiva, per così dire, dall'alto verso il basso (governanti o legislatori che cambiano le leggi umane o ammettono deroghe per accrescere il benessere e il bene comune), *altrove* Tommaso mette a fuoco virtuose deviazioni dalla legge compiute dai governati, singolarmente o collettivamente, in base al loro giudizio morale e civile.

5. Margini per il dissenso, la disobbedienza e la resistenza civile

Proprio il principio generale per cui ogni legge umana ha la sua pietra di paragone nella legge naturale apre, nei casi di non-conformità,

⁵³ Si vedano le ulteriori riflessioni su questo punto, anche con riferimenti al dibattito contemporaneo, in D. WESTBERG, *The Relation between Positive and Natural Law in Aquinas*, «Journal of Law and Religion», 11/1 (1994-95), pp. 1-22.

uno spazio per il dissenso, la resistenza, la disobbedienza. Di fatto, una legge umana che non rispetti la legge naturale e non sia finalizzata al bene comune non ha un'autentica legittimità e, conseguentemente, finisce per ridurre (se non cancellare) il vincolo dell'obbedienza⁵⁴.

È senz'altro vero che, per Tommaso, l'obbedienza alle autorità civili (ed ecclesiastiche) è una virtù speciale, che discende «ex ordine iuris naturalis et divini»⁵⁵. Nel rispondere al quesito 'Utrum unus homo teneatur alii obedire', Tommaso si riallaccia alle idee di Paolo di Tarso sulla sottomissione a coloro che guidano la comunità religiosa, le pone in un quadro di legittimazione teologico-metafisica, e arriva a dire:

«Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverentur inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae»⁵⁶.

Ma successivamente, di fronte al quesito 'Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire'⁵⁷, Tommaso dà una risposta sottile e articolata, che vale la pena analizzare nei suoi tre 'tempi'.

[1] «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem *aliqua res naturalis non moveatur a suo motore*, potest contingere *dupliciter*. [i] Uno modo, *propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis*, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquae impediatur. [ii] Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia *etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia*, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccari sive consumi».

⁵⁴ Tre condizioni rendono giuste e vincolanti *in foro conscientiae* le leggi positive umane: (i) *ex fine* l'essere orientate al bene comune; (ii) *ex auctoritate* il non eccedere le competenze del legislatore; (iii) *ex forma* l'imporre oneri in modo commisurato proporzionalmente alle possibilità dei diversi sudditi e sempre finalizzato al bene comune. Quando queste tre condizioni non sono osservate, «tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem»: *STh.*, Ia-IIae, q. 96, art. 4 ('Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae'), *resp.* Torneremo fra breve sulla formula limitativa finale *propter vitandum scandalum vel turbationem*.

⁵⁵ *STh.*, IIa-IIae, q. 104, art. 1 ('Utrum unus homo teneatur alii obedire'), *resp.*

⁵⁶ *Ivi.*, art. 1, *resp.* Nel *sed contra* cita *Ebrei* 13, 17 («Obedite praepositis vestris et subiaceate eis»), ma avrebbe potuto citare anche *Romani* 13, 1 e ss. («Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ...»), come aveva fatto in un passo affine dello *Scriptum super Sententiis*: II, d. 44 q. 2 art. 2, *resp.* (vd. *infra*, p. 000 e n. 000).

⁵⁷ *STh.*, IIa-IIae, q. 104, art. 5.

Qui e in altri articoli della medesima questione, Tommaso ricorre a un parallelo tra la natura e l'ambito morale, in cui il concetto di «necessità di natura» offre un'approssimazione analogica per un concetto assai meno chiaro: «una sorta di necessità della giustizia» (degnò di nota il pronome indefinito: «ex *quadam* necessitate iustitiae»). Il modello naturale (con i suoi esempi di legno che brucia, umori riscaldati ma non prosciugati ecc.) è chiaro: solitamente un ente naturale è mosso dal suo motore; quando ciò non accade, questo è [i] «a causa di qualche impedimento prodotto dalla forza maggiore di un altro motore» oppure [ii] perché il mosso è *soggetto* all'azione del motore *per un rispetto ma non per tutti*.

[2] «Et similiter ex duobus potest contingere quod *subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire*. [i] Uno modo, *propter praeceptum maioris potestatis*. Ut enim dicitur Rom. XIII [13, 2], “super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt”, dicit Glossa: “si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo”⁵⁸. [ii] Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, *si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur*. Dicit enim Seneca, in III de Benefic. [3, 20], “errat si quis existimat servitutum in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris”».

L'analogia con la *necessitas naturae* è applicata al tema morale che Tommaso sta trattando. Similmente (*similiter*) «è in due modi [...] che un sottoposto non è obbligato a obbedire al suo superiore in ogni cosa»: o [i] «a causa del comando di un potere più alto» («si deve obbedire a un sovrintendente se ciò che richiede è contrario all'ordine di un proconsole?»); oppure [ii] se il superiore comanda al suo sottoposto di fare qualcosa rispetto a cui egli non gli è sottoposto. Una ben calibrata citazione da Seneca salda prospettiva etica e prospettiva antropologica: la schiavitù non coinvolge tutto l'uomo: è il corpo a essere sottoposto al padrone, ma la sua parte migliore, la mente, rimane sua.

[3] «Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea

⁵⁸ PIETRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Pauli apostoli epistolas*, PL 191: 1505 (=Glossa Lombardi); cf. *Glossa ordinaria* VI, 28 B; AGOSTINO, *Serm. ad Popul.*, *serm.* 62, cap. 8 (PL 38, 421).

quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et proli generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis»⁵⁹.

Il segmento conclusivo dell'argomentazione applica il criterio limitativo (*quantum ad*) alla dialettica antropologica interiorità/esteriorità appena espressa con le parole di Seneca: per tutto ciò che pertiene «ad interiorem motum voluntatis» dobbiamo obbedienza solo a Dio. Un uomo è tenuto a obbedire a un altro uomo solo «in his quae exterius per corpus sunt agenda» e non in ciò che riguarda la natura del corpo (come questioni di sopravvivenza o la generazione della prole), circa le quali «un uomo non è tenuto a obbedire a un altro uomo, ma solo a Dio, dato che tutti gli uomini sono per natura uguali (*quia omnes homines natura sunt pares*)»⁶⁰. Pertanto i servitori non sono tenuti a obbedire ai loro padroni, né i figli ai loro genitori, nel contrarre matrimonio, nel preservare la verginità o in altre cose del genere». In altre parole, l'obbedienza è limitata al quadro dei ruoli e delle funzioni da esercitare entro il sistema sociale o religioso. Non c'è alcun invito ad appiattare la propria coscienza sul conformismo. Tommaso ribadisce questo punto in modo ancora più netto in una delle sue repliche alle *rationes principales* del medesimo articolo: «I sottoposti, poi, non sono sottoposti ai loro superiori in tutto quanto, ma solo in modo delimitato ad alcune cose. Riguardo a tali cose i superiori sono la mediazione tra Dio e i sottoposti; ma nelle altre cose i sottoposti stanno immediatamente sotto Dio, dal quale sono istruiti attraverso la legge naturale o scritta»⁶¹.

⁵⁹ *S.Th.*, IIa-IIae, q. 104, art. 5, *resp.* (ovviamente numerazioni e corsivi utili all'analisi sono una mia aggiunta).

⁶⁰ Paralleli di questa affermazione in II *Sent.*, d. 44, q. 1 art. 3, ad 1m «natura omnes homines aequales in libertate fecit. [...] liberum [...] est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem»; IV *Sent.*, d. 36, q. 1 art. 2, ad 1m «ad naturalia omnes sunt pares» (che leggo in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia* [...] *ut sunt in Indice Thomistico*, ed. R. Busa s.j., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1980, t. I).

⁶¹ *S.Th.*, IIa-IIae, q. 104, art. 5, ad 2m: «Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter

Già nel commento alle *Sentenze* Tommaso aveva chiarito che le esortazioni paoline a obbedire ai superiori (*perché* i poteri derivano da Dio) valgono, appunto, solo entro i limiti e le funzioni regolate dal rapporto di subordinazione («ordo praelationis») che Dio ha istituito⁶². Nella stessa opera, inoltre, Tommaso precisava senza mezzi termini che l'obbedienza, con cui il sottoposto dà al *superior* ciò che è dovuto, va fatta valere in un quadro di giustizia non classista, in cui anche un padrone, a sua volta, è tenuto a restituire al servo ciò che è del servo o il padre al figlio ciò che è del figlio⁶³.

Su un piano parallelo a quello della libertà di coscienza individuale nel riconoscere i limiti dell'obbedienza, stanno quei casi in cui, paradossalmente, un'infrazione ragionata e virtuosa di una legge umana ne salva lo spirito più di quanto farebbe l'osservanza letterale. Come sottolinea Tommaso in Ia-IIae, q. 96, art. 6 ('Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere'), una legge umana assolve il proprio ruolo ed è vincolante solo fintantoché è rivolta alla *communis salus*⁶⁴; ora, il legislatore ha progettato la legge perché sia vantaggiosa

Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam».

⁶² II *Sent.*, d. 44 q. 2 art. 2 ('Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis'), *resp.*: «[...] obedientia respicit in praecepto quod servat debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut apostolus, ibidem, innuit. *Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est*» (corsivo mio).

⁶³ Da questa accezione di giustizia, intesa *communiter*, Tommaso distingue un altro tipo di giustizia, intesa in senso più ristretto, che viene fatta valere quando i parigrado («*ii qui habent aequalitatem quamdam*») chiedono di fronte al principe la restituzione di ciò che è loro dovuto da parte di sottoposti, senza che ci sia parità di diritti tra individui: ciò che è del servo è del padrone, ciò che è del figlio è del padre. Vd. II *Sent.*, d. 44, q. 2 art. 1 ('Utrum obedientia sit virtus'), *resp.*: «*justitia specialis dupliciter sumitur: sumitur enim proprie et communiter. Propriissime sumpta specialis justitia, ut dicit philosophus in 5 Ethic., est tantum inter eos qui habent aequalitatem quamdam ad hoc quod stent coram principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse: quia ea quae sunt servi, sunt domini: et ea quae sunt filii, sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum praedicta aequalitas non requiritur; et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet*».

⁶⁴ *STh.*, Ia-IIae, q. 96, art. 6 ('Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere'), *resp.*: «*sicut supra (cfr. art. 4) dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus (Dig., I, iii, 25) dicit quod "nulla iuris ratio aut aequitatis*

nella maggior parte dei casi (*secundum ea quae in pluribus accidunt*), ma se si verifica una circostanza che non solo potrebbe neutralizzare la finalità benefica della legge, ma addirittura produrre, paradossalmente un effetto contrario al suo spirito, in tale circostanza la legge «non est observanda»⁶⁵. Si fa l'esempio di una città sotto assedio, la cui legge prescriva di tenere chiuse le porte:

«Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus, si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur, et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit»⁶⁶.

Il ragionamento di Tommaso e questo esempio conclusivo mostrano chiaramente l'intreccio variabile tra livelli superiori di legalità (sia essa eterna, divina o naturale), legge umana e circostanze particolari. Non può esserci giustizia nella sfera pratica se la nostra *phronesis* non tiene conto di questa dialettica mutevole.

6. Quando un furto non è un furto

La consapevolezza dei livelli ordinati di legalità (che pone l'ordine di questo mondo in relazione con un più ampio contesto di fondazione metafisica e teologica), lungi dall'essere solo una raffigurazione astratta di pura teoria della legge, può dare all'agente morale la libertà di operare scelte piuttosto anticonvenzionali in alcune situazioni particolari. Così in una pagina della *Summa Theologiae* (IIa-IIae, q. 66, art. 7, in cui Tommaso si chiede 'Utrum liceat alicui furari propter necessitatem'), si trovano conclusioni anticonvenzionali ("è consentito rubare") che, in realtà, derivano dalla teoria generale della legge delineata fin qui.

«ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino.

benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem».

⁶⁵ *Ibid.*: «Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda» (corsivi miei).

⁶⁶ *Ibid.* (corsivo mio).

Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superbandanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. [...] Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit uregens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest, tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae»⁶⁷.

Agisce, a fondamento di queste considerazioni, la teoria tommasiana della proprietà⁶⁸. Il diritto positivo umano deve essere in accordo con i principi della legge naturale, tradurli in pratica ed essere orientato al bene comune. Solo in questa prospettiva è legittima la proprietà privata⁶⁹. Dunque, le leggi umane ci consentono di possedere dei beni solo al fine di amministrare in modo responsabile le risorse, senza tradire l'ottimizzazione del bene comune. Si gioca su queste premesse il senso della citazione tommasiana riportata qui sopra. Quando «la ripartizione e il possesso dei beni» producono sperequazione e indigenza, riducendo o sbilanciando il bene comune, è lecito che chi si trova in stato di necessità, se non addirittura di pericolo di vita, soddisfi i propri bisogni primari sottraendo ciò che è ingiustamente detenuto da altri. Una simile sottrazione non è nemmeno un furto, ma un piccolo passo verso il ristabilimento di quanto indicato dal diritto naturale.

⁶⁷ *STb.*, IIa-IIae, q. 66, art. 7.

⁶⁸ Sul rapporto tra diritto di proprietà privata e responsabilità verso gli altri, si veda la discussione in FINNIS, *Aquinas*, cit., pp. 188-196. Vd. anche P.J. WEITHMAN, *Natural Law, Property, and Redistribution*, in «The Journal of Religious Ethics», 21/1 (1993), pp. 165-180.

⁶⁹ Come Tommaso precisa in *STb.*, Ia-IIae, q. 94, art. 5, ad 1m: «distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae». In generale, non abbiamo *potestas* sulla natura delle cose esterne (questa compete solo a Dio), ma solo *quantum ad usum*: «sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem»: IIa-IIae, q. 66, art. 1, *resp.*

7. Di fronte all'ingiustizia politica

Nel quadro disegnato fin qui abbiamo visto come dai princìpi me-taetici di Tommaso e dalla struttura stessa della *ratio practica* possa coerentemente discendere una legittimazione della libertà di coscienza, della disobbedienza (civile e ecclesiale) e dell'infrazione legale virtuosamente ragionata. Tuttavia questa libertà di principio trova significative limitazioni in importanti pagine, nelle quali Tommaso mette a tema il comportamento da tenere di fronte a diverse forme di ingiustizia politica.

Sappiamo che, per avere piena validità, la legislazione positiva umana deve essere un *dictamen rationis*, rispettare la legge naturale, imporre i suoi obblighi in modo equamente proporzionale e sempre col fine di accrescere il bene comune di una collettività. Se questo non accade e i dispositivi giuridici vengono piegati a interessi di parte (o agli interessi personali di chi detiene il potere), allora la legge degenera in una *lex tyrannica*, ovvero una *perversitas legis* che dell'autentica legalità mantiene solo il formalismo e la coercitività⁷⁰. In questi casi il vincolo dell'obbedienza è messo in crisi, anche se Tommaso non si mostra sempre deciso a consigliare senz'altro una disobbedienza virtuosa. Su questo punto può sembrare che il suo pensiero non sia pienamente pacificato e che il riconoscimento dei diritti lesi e della liceità della resistenza troppo spesso trovi il contrappeso di inviti alla cautela nel rivendicare palesemente e attivamente i propri diritti.

Nel commento alle *Sentenze*, discutendo il modo in cui il cristiano deve porsi di fronte a un'autorità civile che si riveli illegittima nell'*acquisizione* della carica o ingiusta nell'*esercizio* del potere, si conclude che il vincolo dell'obbedienza *può* cadere di fronte ad alcune tipologie di potere abusivo. Se c'è stata acquisizione attraverso la violenza o la simonia, la carica è illegittima e Tommaso ammette la *possibilità* di *avversarla attivamente* cacciando il governante («cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere»), anche se, subito dopo, si affretta ad aggiungere una via d'uscita normalizzante, che ristabilisce

⁷⁰ *STb.*, Ia-IIae, q. 92, art. 1 ('Utrum effectus legis sit facere homines bonos'), ad 4m: «[...] lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. [...] Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obediens; quod est eos esse bonos non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen».

l'obbedienza («nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris»)⁷¹. Se, invece, nell'esercizio del potere vengono ordinate azioni contrarie alla virtù, dunque contrarie alla funzione stessa di quella carica, allora non solo non si è tenuti a obbedire, ma è un *obbligo morale non obbedire*, sul modello, però, dei martiri che sono arrivati ad accettare la morte per non obbedire agli ordini empì dei tiranni («tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent»); dunque, in questo caso non si tratta di contrastare attivamente, ma di opporre *resistenza passiva*. Anche qualora un *dominus* imponga tributi eccessivi e ingiustificati, il suddito non è tenuto a obbedire, ma, a differenza del caso precedente, non è nemmeno obbligato (moralmente, civilmente) a disobbedire («et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire»)⁷². Sembra, insomma, che Tommaso intenda stemperare le conseguenze radicali della propria deduzione etica e civile in senso stretto, declassando la materia della scelta al rango di ἀδιάρητον.

Nella *Summa Theologiae*, discutendo un quesito simile ('Utrum Christiani teneantur saecularibus potestatibus obedire'), Tommaso riprende la falsariga della risposta offerta nel commento alle *Sentenze*, ma lo fa in forma estremamente condensata; infatti comprime la complessa casistica tirannica in due sole voci (*usurpatio* e *iniusta praecipere*), le tratta in blocco e, soprattutto, aggiunge una significativa clausola limitativa:

⁷¹ II *Sent.*, d. 44 q. 2 art. 2 ('Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis'), *respondeo*. Diverso è il caso del *defectus personae*, ossia il governante incapace, che tuttavia ha acquisito il potere rispettando la forma legittima, «quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est»: in tal caso si è tenuti all'obbedienza e non è mai legittimo ribellarsi. Sembra non cogliere il ruolo attivo del *repellere* nel caso di un usurpatore G.D. COLEMAN, *Civil Disobedience: A Moral Critique*, «Theological Studies» 46 (1985), pp. 21-37, quando a p. 24 scrive, banalizzando: «If the ruler is a usurper, there is no moral obligation to obey him».

⁷² II *Sent.*, d. 44 q. 2 a. 2, *resp.*: «Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent: vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire».

«principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum»⁷³.

Ancora una volta, la deduzione etica e civile concluderebbe sulla disobbedienza, però Tommaso profila la possibilità di un conformismo *accidentale*, cioè non legato alla razionalità morale interna del fatto di specie, ma motivato da considerazione esterne ad esso, quali il non dare cattivo esempio (*scandalum*) o evitare punizioni (*periculum*)⁷⁴.

La formula di cautela *propter vitandum scandalum vel periculum* ricorre, con minime variazioni linguistiche, in altri passi, in cui Tommaso suggerisce il modo di comportarsi di fronte a leggi inique o a decisioni giudiziarie ingiuste⁷⁵. Così in *STh.*, Ia-IIae, q. 96, art. 4, *resp.* si riconosce che le leggi ingiuste «magis sunt violentiae quam leges», dunque «non obligant in foro conscientiae», ma subito si aggiunge «nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere». E in *STh.*, IIa-IIae, q. 69, art. 4, *resp.*, pur ammettendo che per chi sia stato ingiustamente condannato a morte è lecito opporre resistenza difendendosi contro i *mali principes*, come farebbe contro i predoni, Tommaso finisce per suggerire, anche in questo caso, cautela «propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur»⁷⁶.

Simili inviti alla cautela possono risultare davvero indigesti alla nostra coscienza morale e civile. Tuttavia è da sottolineare che il Do-

⁷³ *STh.*, IIa-IIae, q. 104, art. 6, ad 3m.

⁷⁴ Sottolineano la novità della richiesta di conformismo «for extrinsic reasons» R.J. REGAN, *Aquinas on Political Obedience and Disobedience*, «Thought» 56 (1981), pp. 77-88, 80; COLEMAN, *Civil Disobedience*, cit., p. 24.

⁷⁵ Qualche anno fa Peter Molnar ha dedicato un interessante studio alla formula *propter vitandum scandalum vel periculum*, mostrandone le origini canoniche: P. MOLNAR, *La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 46 (1999), pp. 115-137, specialm. pp. 129-137.

⁷⁶ Non tiene conto di questa clausola limitativa FINNIS, *Aquinas*, cit., p. 289, che, interpretando questo articolo al di là delle evidenze testuali, arriva a dire: «One can respond to the attacks and threats of the regime just as one would respond to armed gangsters {latrones} in the face of their attacks and threats. Here, then, is a private right which might extend as far as a kind of tyrannicide, in which the death of the tyrant is a side-effect (perhaps foreseen as certain) of force used in defence of self and others». In realtà, né l'articolo in questione né q. 66, art. 8, ad 3m (che l'a. cita come passo parallelo) contengono alcun riferimento esplicito al tirannicidio (anche se, forse, può essere pensato come tirannicidio *accidentale*, in analogia a quanto potrebbe avvenire per resistenza attiva contro i *latrones*).

menicano non sta cercando di spingere a sacrificare i propri diritti per un tiepido conformismo di facciata, ma invita a tenere in considerazione le possibili ricadute sociali (*turbatio*) di pur legittimi comportamenti di resistenza.

Al tema che stiamo trattando – il comportamento da tenere di fronte a un potere degenerato in tirannide – si collega la questione, assai dibattuta in letteratura, di un possibile *endorsement* tommasiano del tirannicidio, che, a quanto sostengono alcuni interpreti, il Domenicano avrebbe formulato nel giovanile *Scriptum super Sententiis* per poi rigettarlo nei successivi *De regno* e *Summa Theologiae*⁷⁷.

Ricalibrando ipotesi interpretative già avanzate da studiosi precedenti, Peter Molnar ritiene che il commento alle *Sentenze* ponga solo le condizioni *giuridiche* circa la legittimità di una rivolta (e, al limite, di un tirannicidio); nel *De regno*, invece, col suo insistere sui rischi reali di una vendetta progettata ed eseguita a titolo individuale (o di piccolo gruppo) Tommaso condurrebbe un'argomentazione *politica*, che, al fine di evitare «une vengeance anarchique et individuelle», rimette solo a chi rappresenta la comunità (almeno quella *sibi de rege providens*) il diritto di una sorta di «résistance institutionnelle» finalizzata a una gamma di azioni che vanno dalla limitazione del potere alla deposizione, ma che escludono il tirannicidio⁷⁸. La svolta del *De regno* sarebbe poi mantenuta nella *Summa Theologiae*⁷⁹.

⁷⁷ Risale agli anni del baccellierato (1252-54) il grosso del commento alle *Sentenze*, che Tommaso poi riprese ma lasciò incompiuto per dedicarsi, a partire dal 1266, alla *Summa Theologiae*, i cui libri centrali – la *secunda pars* – furono composti a Parigi tra il 1271 e il 1272. Non c'è consenso sulla datazione del *De regno* o *De regimine principum*, che potrebbe risalire al 1267 ca. Per queste datazioni vd. il catalogo delle opere tommasiane, a c. di G. EMERY, in appendice a J.-P. Torrell, *Initiation a Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires, Fribourg (CH) – Editons du Cerf, Paris 1993 (trad. it. di P. Giustiniani e G. Matera: *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994). I principali studi su Tommaso e il tirannicidio sono elencati in MOLNAR, *La légitimité*, cit., pp. 126-129 (che discute le tesi di Tischleder, Schilling, Roland-Gosselin, fratelli Carlyle, Passerin D'Entrèves, Schoenstedt, Gilby, Meinhold, Regan); e in M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 267-274, specialm. p. 270 n. 1. Forse si può aggiungere C. SPICQ, *Reinsegnements techniques. 5. Le Tyrannicide*, in Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Justice, t. II, 2a-2ae, Questions 63-66*, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1947, pp. 221-227; FINNIS, *Aquinas*, cit., pp. 287-291.

⁷⁸ Ci si riferisce ai noti passaggi di *De regno*, I, 6 'Qualiter providendum ne rex incidat in tyrannum' (cfr. *De regno ad regem Cypri*, ed. H.-F. Dondaine, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, <ediz. 'leonina'> t. XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 455-456).

⁷⁹ MOLNAR, *La légitimité*, cit., pp. 116-126.

È senza dubbio vero che nel *De regno* e nella *Summa Theologiae* cresce l'attenzione per le conseguenze politiche di ogni iniziativa di resistenza o di rivolta e che le misure antitiranniche sono espressamente demandate alla comunità (se questa ha il diritto in proprio di eleggersi il re) oppure a un *superior*. È, invece, discutibile che Tommaso abbia mai riconosciuto liceità al tirannicidio. Nello *Scriptum super Sententiis*, di fronte al quesito 'Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis', Tommaso richiama Cicerone: «Tullius in libro de officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat»⁸⁰. Non si tratta di una citazione diretta, ma della fusione *ad sensum* di tre passi antitirannici del *De officiis*. In III, 6, 32, parlando in generale dei tiranni, Cicerone afferma che «non è contro natura spogliare, se possibile, chi sarebbe onorevole uccidere» e aggiunge che un tal genere di persone nocive dovrebbe essere bandito («exterminandum») dal consorzio umano⁸¹. In III, 4, 19 riconosce che l'uccisione di un tiranno, anche se compiuta contro un *familiaris*, è ritenuta un'azione illustre, in deroga alla morale ordinaria⁸². Non è certo difficile immaginare chi Cicerone abbia in mente. Ma toglie ogni ombra di dubbio la dichiarazione fatta due libri prima. Infatti in I, 8, 26 è menzionato espressamente il nome di Giulio Cesare, come esempio della deriva tirannica che consiste nel «dimenticare la giustizia, per attrazione del potere, delle cariche, della gloria», una deriva che «ha dimostrato poco tempo fa la temerità di Cesare, che sovvertì tutte le leggi umane e divine per quel primato che si era immaginato per un'ideazione aberrante»⁸³.

Dunque, nel quesito 'Utrum Christiani teneantur obedire potesta-

⁸⁰ II *Sent.*, d. 44 q. 2 a. 2, arg. 5.

⁸¹ CIC., *De officiis*, III, 32 [6] (ed. Winterbottom): «Nulla est enim societas nobis cum tyrannis et potius summa distractio est, neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare, atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est».

⁸² *Ivi*, III, 4, 19: «Quod potest maius esse scelus quam non modo hominem, sed etiam familiarem hominem occidere? Num igitur se adstrixit scelere, si qui tyrannum occidit quamvis familiarem? Populo quidem romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat».

⁸³ *Ivi*, I, 8, 26: «Maxime autem adducuntur plerique ut eos iustitiae capiat oblivio, cum in imperiorum, honorum, gloriae cupiditatem inciderunt. [...] Declaravit id modo temeritas C. Caesaris, qui omnia iura divina et humana pervertit propter eum, quem sibi ipse opinionis errore finxerat, principatum».

tibus saecularibus, et maxime tyrannis', in uno degli iniziali argomenti in contrario, Tommaso estrae in forma condensata l'antica legittimazione ciceroniana del tirannicidio, ma poi la usa solo come premessa minore di un sillogismo, la cui conclusione è che ai tiranni (che secondo gli antichi meriterebbero la morte) non si deve obbedire:

«nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire»⁸⁴.

La sottolineatura del contesto storico dell'uccisione di Giulio Cesare, e dunque del quadro traumatico della fine di Roma repubblicana, colloca la legittimazione ciceroniana del tirannicidio entro condizioni straordinarie, estreme e irreparabili (una presa del potere violenta, la degenerazione della dittatura in tirannide e l'impossibilità di ricorrere a un *superior*), come si precisa nella replica finale:

«Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit»⁸⁵.

Diversa era stata la soluzione generale che Tommaso aveva proposto nel suo *respondeo* del medesimo articolo. Infatti, come abbiamo visto sopra, si era limitato a suggerire la *possibilità di cacciare* («repellere») l'usurpatore, lasciando aperta, al contempo, la possibilità di regolarizzarlo «vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris». Quindi sembra più probabile che ora Tommaso intenda solo muoversi esegeticamente, limitandosi a spiegare perché Cicerone si era spinto a sostenere che l'uccisione di un tiranno è degna di lode⁸⁶.

Che il tirannicidio ciceroniano sia un caso estremo e, si può dire, per Tommaso praticamente irrealizzabile era già l'opinione, ad esempio, di Alessandro Passerin D'Entrèves, quando osservava che circa «la possibilità di una resistenza attiva», «alcuni interpreti, fondandosi su un passo del *Commento alle Sentenze*, hanno creduto di poter<la>

⁸⁴ II *Sent.*, d. 44 q. 2 a. 2, arg. 5.

⁸⁵ *Ivi*, ad 5m.

⁸⁶ Non ritengo testualmente fondata la valutazione di REGAN (*Aquinas on Political Obedience*, cit., p. 82), secondo cui «Aquinas agrees that killers of tyrants are to be praised if the tyrants acquired their power by violence or by forced consent» (corsivo mio).

determinare nel senso di una vera e propria liceità del tirannicidio»; ma subito aggiungeva: «A parer mio, [...] la pretesa giustificazione che S. Tommaso avrebbe compiuto del tirannicidio è accompagnata da tante e così precise limitazioni che praticamente ne escludono la possibilità»⁸⁷. Sottolinea il carattere estremo e irreparabile del contesto cesariano, «für den es keine Berufung auf einen Oberen mehr gibt», anche Peter Meinhold⁸⁸, qualificando i passaggi sul tirannicidio nello *Scriptum super Sententiis* come ricostruzione del punto di vista ciceroniano, senza alcuna adesione da parte di Tommaso⁸⁹.

In realtà, come abbiamo visto nel passaggio che senz'altro esprime il suo pensiero, ovvero nella soluzione di quell'articolo del commento alle *Sentenze*, Tommaso è piuttosto cauto: un usurpatore può essere cacciato, ma forse può essere regolarizzato; se un governante richiede azioni contrarie alla virtù, si deve disobbedire ma con una resistenza passiva, sul modello dei martiri; se impone tributi ingiustificati, il suddito «non è tenuto a obbedire, ma neppure è tenuto a disobbedire». Nella *Summa Theologiae*, invece, Tommaso non si limita a profilare la possibilità di un'obbedienza *accidentale* «propter vitandum scandalum vel periculum», ma torna ad affrontare il tema della liceità della resistenza attiva contro l'usurpatore-tiranno. Penso a quei passi in cui, con un gioco di sottili distinzioni, arricchito di tratti sempre più modellati su Aristotele, viene affrontata la questione della *seditio* o guerra civile. Questa, in senso proprio, è una contrapposizione violenta di parti sociali, finalizzata a rompere l'unità e la pace di una collettività⁹⁰.

⁸⁷ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, 'Introduzione' a SAN TOMMASO D'AQUINO, *Scritti Politici*, Zanichelli, Bologna 1946, p. xxv; che riprende un capitolo de *La filosofia politica medievale*, Giapichelli, Torino 1934, che aveva già goduto di diffusione in inglese in *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Oxford University Press, Oxford 1939 (più volte ristampato), pp. 19-43, 34 (ritengo fuori strada MOLNAR, *La légitimité*, cit., p. 126 che immagina Passerin «en constatant que dans l'oeuvre de Thomas se trouvent, en même temps, la justification et la réfutation du tyrannicide»).

⁸⁸ P. MEINHOLD, *Revolution im Namen Christi. Ein Beitrag zur Frage von Kirche und Widerstandsrecht*, «Saeculum» 10 (1959), pp. 380-405, 392-393: «Um Ciceros Absichten klarzustellen, bemerkt Thomas, daß Cicero eine Gewaltherrschaft im Auge habe, die wider den Willen der Untertanen aufgerichtet ist, ja diese sogar zur Billigung der unrechtmäßigen Macht gezwungen hat. In diesem Falle, da ein Rekurs auf einen „Oberen“ nicht mehr möglich ist, der ein Urteil über den sich Gewalt Anmaßenden ergehen lassen kann, ist die Beseitigung des Tyrannen erlaubt».

⁸⁹ *Ivi*, p. 393 «Lediglich dort, wo er sich auf die Autorität von Cicero stützen kann, hat er den Tyrannenmord gebilligt, vielleicht aber auch hier nur, um die Meinung des Cicero klarzustellen und ohne wirklich einen positiven Entscheid in dieser Richtung zu treffen».

⁹⁰ Nel corso della *secunda secundae* Tommaso esamina una serie di comportamenti pole-

Pertanto la *seditio* è da ritenersi, senza possibilità di appello, un peccato mortale, perché, spezzando l'unità del corpo politico e civile, va contro la giustizia e il bene comune. Tuttavia, nel caso di un regime tirannico, la pace e l'unità politica sono già compromesse (infatti un tale regime è «rivolto al beneficio personale di chi ha il potere con danno della collettività», come precisa Tommaso, facendo esplicito riferimento ad Aristotele)⁹¹. Quindi chi tenta di rovesciarlo, se ha di mira il ristabilimento del bene comune, non compie né peccato mortale né attua una *seditio*. Anche in questo caso, dunque, la contraffazione della legge naturale e della legge umana scioglie dal vincolo di obbedienza. È vero che il riconoscimento della liceità di resistenza attiva si accompagna, ancora una volta, a una messa in guardia sul rischio di conseguenze peggiori del male che si intende eliminare. L'unica cautela (ma non è cosa da poco) è cercare di calcolare se il pur legittimo rovesciamento politico non finirà per provocare alla collettività danni maggiori di quanti non ne provochi il *regimen tyrannicum*⁹². Fatte salve queste

mici che «si oppongono alla pace»: dapprima la *discordia*, ovvero il dissenso nel cuore (q. 37), e la *contentio*, ovvero l'inclinazione a polemizzare verbalmente (q. 38); poi, quando si passa alle vie di fatto, la *rixa*, cioè lo scontro anche fisico tra privati (q. 41), il *bellum* tra gli Stati (q. 40) e, appunto, la *seditio*, che «proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam»: q. 42, art. 1 ('Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum'), *resp.* Il suo corrispettivo ecclesiale è lo *schisma*, rottura dell'unità interna della Chiesa (q. 39).

⁹¹ *STh.*, IIa-IIae, q. 42, art. 2, ad 3m: «regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III *Polit.* et in VIII *Ethic.* [...] Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocimento». Tommaso si riferisce, presumibilmente, a ARIST., *Pol.*, III, 7, 1279 b 6-7; 8, 1279 b 16-17; *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 7-8. Si esprimeva già negli stessi termini Alberto Magno: «Sed tyrannus dicitur in quantum habet contrarium actum regis, quia condit leges ad utilitatem suam et nocentem plebis, cuius contrarium est actus regis» (ALBERTI MAGNI *Super Ethica*, ed. Kübel, lib. 8, lect. 10, 632, 32-35), parafrasando *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 2-8 (ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ κτλ.). Nota giustamente REGAN (*Aquinas on Political Obedience*, cit., p. 82) che la caratterizzazione del tiranno con tratti ripresi da Aristotele è un segnale di novità rispetto al commento alle *Sentenze*: «The description of a tyrant in the *Commentary* <on the *Sentences*> omits the characteristic that Aristotle (*Politics* iii. 7) regarded as essential, namely, that a tyrant acts for his private good, not the common good». Parallelamente a questa scelta di caratterizzare il *regimen tyrannicum* aristotelicamente in termini di ricerca del vantaggio personale del governante, ai danni del bene comune, nella *Summa Theologiae* non gioca più nessun ruolo la legittimità di acquisizione del titolo.

⁹² *STh.*, IIa-IIae, q. 42, art. 2, ad 3m: «Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudine subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine». Osserva J. DUNBABIN, *Government*, in Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, cit., pp. 477-519, 494: «These highly circumspect words offered little easy comfort to

cautele, rimane fermo, come puntualizza Tommaso, che il vero «sedizioso è il tiranno, che fomenta discordie e tensioni nel popolo cui è preposto, affinché questo possa essere dominato con più sicurezza»⁹³.

8. Conclusioni

In Tommaso l'analisi teorica della legge trova la sua fondazione in uno scenario teologico e metafisico, ma la dialettica 'partecipativa' dei livelli di legalità (umana, naturale, divina, eterna) non comporta una feticizzazione ideologica dei principi con conseguenti richieste di conformismo e acquiescenza. La costruzione di una teoria della condotta a partire da principi primi, universali e non negoziabili non conduce a una svalutazione o attenuazione delle variabili dell'esperienza storica mondiale. Infatti il parallelismo tra ragione speculativa e *ratio practica*, lungi dall'irrigidire il ragionamento etico-politico, mostra che l'*habitus* dei principi primi morali è chiamato poi a concretizzarsi nelle attuazioni particolari della *prudentia*. Così la legge naturale non è un modello statico, una tavola di precetti scolpiti nella pietra, ma, di fatto, ha una relazione dialettica con le sue realizzazioni storiche particolari. Qui, nei contesti variabili dell'esperienza intersoggettiva o dell'esperienza sociale e politica, si apre la *zona ermeneutica* della libertà di coscienza individuale e della responsabilità civile e, con esse, si apre lo spazio per la disobbedienza o per la variazione virtuosa delle norme consuetudinarie. Al rilievo della dimensione prudenziale del sillogismo pratico, si affianca il criterio 'organico' del bene comune, che fa della teoria tommasiana un'etica attenta a contemperare il senso dell'atto individuale col senso organico della totalità. E così i molti inviti alla cautela e alla temperanza nell'attuare misure estreme, per non dare cattivo esempio (*scandalum*) o evitare conseguenze peggiori (*periculum*), non sono aprioristici inviti alla remissività, ma sono fatti alla luce del criterio architettonico della massimizzazione del bene comune e della riduzione dei rischi. La stessa ottica del *bonum commune*, infatti, è quella che permette di diagno-

potential rebels, since they required the outcome of rebellion to be predicted before the question of moral justification could be tackled. Yet *coups d'état* were not completely condemned».

⁹³ *STh.*, IIa-IIae, q. 42, art. 2, ad 3m: «Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit».

sticare e condannare le derive tiranniche come fomite di discordie.

Consapevole delle interazioni mutevoli tra la struttura 'legale' di un'azione e il quadro di esperienza in cui essa andrà ad incidere, Tommaso ci offre forti strumenti teorici per soppesare le disfunzioni del contesto storico e sociale o all'interno di una circostanza etica particolare. In molte di queste occasioni, tenuto fermo il fine del bene comune e il criterio formale dell'armonia con la legge naturale, la risposta adeguata va declinata in termini di inventiva morale e civile: revisioni della legge, legittimo dissenso, se non, addirittura, disobbedienza virtuosa*.

* Ho presentato una prima versione parziale, in inglese, di questo saggio al congresso "Questioning the Law", Northwestern University, Evanston IL, 14-15 aprile 2010, dove ho potuto far tesoro di molti commenti, in particolare quelli di Adriano Fabris, Kenneth Seeskin e Regina Schwartz.

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di ottobre 2011

