

Ermenegildo Bidese, Das Naturgesetz als dialogische Emergenz des Ethischen. Zum Verhältnis zwischen *lex aeterna*, *lex naturalis* und *motus rationalis creaturae* im De-lege-Traktat der *Summa Theologiae* Thomas von Aquins, *Gregorianum* 86 (4 /2005) 776-805.

Traduzione italiana di Giuliano Colosio (Bressanone)

LA LEGGE NATURALE COME EMERGENZA DIALOGICA DEL FATTO ETICO. Sul rapporto tra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *motus rationalis creaturae* nel trattato *De lege* della *Summa Teologica* di Tommaso d'Aquino

Abstract: Il presente articolo intende analizzare l'intima correlazione dei concetti di *lex aeterna*, *lex naturalis* e *motus rationalis creaturae* nel trattato *De lege* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Da tale analisi risulta un'altra comprensione del concetto etico fondamentale di legge naturale, e cioè non più come realtà proposizionale, quanto piuttosto come processo performativo in cui il *bonum in particolari* emerge dia logicamente. Infatti il bene, solo in quanto *bonum* emergente per l'agente qui ed ora (*bonum-per-me*), potrà vincolare il volere generico dell'agente al compimento dell'atto etico. In ciò l'agente, proprio in virtù della frammentarietà del proprio *motus*, diventa performativamente il principio libero e creativo del proprio agire, e, perciò, anche *imago Dei*.

0. Questione fondamentale, obiettivo e strutturazione del presente studio

Da alcuni anni a questa parte il cosiddetto trattato *De lege* di Tommaso d'Aquino, comprendente le *quaestiones* 90-108 della Seconda Parte della *Summa Theologica*, è al centro di vivo e crescente interesse da parte di studiosi afferenti a diversi ambiti di ricerca¹. A questo riguardo, però, Franz-Josef Bormann, nel suo studio *Natur als Horizont sittlicher Praxis*², rileva, a ragione, come tale

sproporzionato interesse corra costantemente il rischio di estrapolare la dottrina di Tommaso sulla legge separandola, in modo forzato, da quella rete di collegamenti sistematici che essa intrattiene con altre non meno significative parti della sintesi tommasiana, considerandola isolata in se stessa e stilizzando così Tommaso, volutamente o meno, a 'moralista della legge'.³

Del resto, già Wolfgang Kluxen, nel suo lavoro divenuto poi classico per ogni studio sull'argomento, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*,⁴ aveva avvertito che l'etica della virtù e l'etica della legge in Tommaso, sebbene non siano riconducibili l'una all'altra e ciascuna mantenga la propria peculiare funzione, rappresentano due "stilizzazioni dell'etica" che si completano a vicenda. E sottolinea, inoltre, come, "qualora si intendesse lasciar cadere

¹ Un'esaustiva rassegna delle diverse posizioni ed interpretazioni in ambito tedesco e anglosassone durante l'ultimo secolo sul trattato *De lege* la offre S. LIPPERT, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae*, Marburg 2000, 1-18. Anche Lippert registra, a partire dagli anni 80 del XIX secolo, un crescente interesse per Tommaso in tematiche quali la filosofia del diritto e l'indagine sul concetto di giustizia (cf. soprattutto p. 9). Per quanto riguarda tali questioni, pur nelle diverse posizioni riportate da Lippert, è sempre la dottrina del diritto tommasiana del *De lege* ad essere al centro delle varie indagini e discussioni. Cf. anche la nota 3 di questo mio contributo.

² F.-J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

³ *Ivi*, 193. Circa il tentativo "di fondare e/o difendere una concezione neoscolastica del diritto naturale" (*ibid.* nota 860) e la rispettiva critica a tale impresa si vedano le indicazioni bibliografiche fornite dallo stesso Bormann alle note 860 e 861 di p. 193.

⁴ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.

e sostituire il pensiero della virtù, lo stile di un'etica della legge risulterebbe non realizzabile e, anzi, rimarrebbe limitato alla conoscenza dell'universale."⁵

Sulla base della problematica delineata dai due succitati interpreti del pensiero tommasiano, appare, quindi, cruciale, al fine di comprendere correttamente la dottrina della legge di Tommaso, illustrarne l'intreccio, nei suoi snodi fondamentali, con altre parti della riflessione filosofica e teologica dell'Aquinate e, in particolare, con la Prima Parte della *Summa Theologica*, tenendo presenti, quindi, soprattutto, le sue ripercussioni sulla teoria dell'agire umano e sull'atto morale dell'uomo. Un tale approfondimento appare tanto più necessario quanto più si considera che la riflessione di Tommaso sull'atto umano subisce, attorno al 1270, una svolta decisiva. È stato, infatti, il grande merito di un altro studioso di Tommaso, Giuseppe Abbà⁶, quello d'aver portato alla luce, rielaborando i risultati dell'indagine precedente, un'evoluzione nella riflessione etica dell'Aquinate. Questa, infatti, sotto la forte pressione della cosiddetta 'controversia averroista', avrebbe conosciuto, attorno al 1270, il suo compimento e avrebbe trovato la sua fissazione nelle opere scritte dopo quell'anno, e, quindi, in particolar modo, nella *Secunda Pars* della *Summa Teologica* e nella *Quaestio de Malo*.⁷

Gli spostamenti principali nell'analisi etica di Tommaso possono essere ricondotti ai tre seguenti:

1) Nella struttura dell'atto etico (*actus humanus*) è la facoltà della volontà (*facultas voluntatis*) a guadagnare sempre più importanza. Per volontà si intende qui il volere, inteso come quella potenza innata che 'originariamente'⁸ appetisce il bene ultimo (*summum bonum*) e muove l'agente all'acquisizione dello stesso. In questo contesto e in contrapposizione alla dottrina sia della *Prima pars* su questo argomento come pure delle opere pregresse, nella letteratura si è imposta la definizione di 'svolta volontaristica'.⁹ La volontà col suo orientamento originario – nel senso sia di origine che di inizio d'un processo che in quanto finalizzato è anche emergente – verso il bene totale si configura, quindi, come causa finale (*causa finalis*). Se questa è la struttura della *facultas voluntatis*, quella della *ratio* può essere caratterizzata come quella di una facoltà cui compete specificare l'orientamento originario del volere al bene. Attraverso la propria attività deduttiva e associativa (nel senso di saper collegare sillogisticamente), la *ratio* trova, sulla base dell'appetizione originaria del bene da parte del volere, quei *bona* concreti, dunque, quei singoli beni particolari che stanno in connessione di ugual genere (*ea quae sunt ad bona*) col *summum bonum* e ne rappresentano la singola concreta realizzazione.

2) Il problema dell'individuazione e della temporalità dell'atto etico diviene il tema principale della riflessione etica. Il *bonum* deve essere sempre percepito come 'bene-per-me', cioè un *bonum* per l'individuo agente da realizzare *hic et nunc*. Con ciò nell'analisi dell'atto umano la ricerca e definizione d'un momento attuale o performativo, contrapposto ad un momento formale dello stesso, di competenza dell'agire, viene ad assumere un significato ed

⁵ Ivi, 229.

⁶ G. ABBA, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma 1983. Anche se non sempre puntualmente menzionate, le conoscenze acquisite dal contributo di Abbà, nel quadro di questo articolo, sono di importanza fondamentale. Per molti aspetti, il presente approccio si comprende come ulteriore sviluppo e conseguenza della via aperta da *Lex et Virtus*.

⁷ Le citazioni della *Summa* sono prese dalla seguente edizione: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*. (Opera Omnia. Editio Leonina. T. IV-XII), Roma 1888-1906 (di seguito abbreviato con S.TH.).

⁸ Intendo il termine *originario* secondo le due sfumature semantiche, reciprocamente non sussumibili, contenute nell'etimologia di questa parola. Per un verso, infatti, sulla base della parola latina *origo*, il termine *originario* si ricollega, appunto, ad *origine, principio, sorgente*; per l'altro, invece, sulla base del verbo deponente *oriri*, esso indica il punto culminante di un processo strutturalmente orientato ad un fine ultimo. Questa seconda sfumatura può essere resa con le espressioni *innalzarsi, apparire visibile* (all'orizzonte) ed *emergere* (cf. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin – New York 1995, 604). Questo secondo significato di 'emergenza' collegato all'idea di finalità risulta fondamentale ai fini dell'argomentazione di questo articolo.

⁹ Cf. G. ABBA, *Lex et Virtus*, cit., 165, e le opere ivi elencate.

un'importanza particolari. Il concetto chiave in tale ricerca, per quanto riguarda Tommaso, è il *motus rationalis creaturae*. La domanda, dunque, che attraversa tutta la *Secunda pars* potrebbe essere riassunta in questi termini: come può l'uomo, il cui agire è sempre individuale (nel senso di cui sopra) e che 'accade' radicalmente entro la frammentarietà della temporalità¹⁰, fare il bene concreto senza dover far proprio l'assunto degli averroisti secondo cui egli agisce *ex necessitate* e quindi non liberamente? È il bene stesso, infatti, – così il filosofema averroista – che vincolando strutturalmente l'agente lo rende non libero in quanto lo costringe ad agire in un modo e non nell'altro.

3) Sulla scorta di questa svolta volontaristica, i concetti tradizionali di *habitus* virtuoso e di legge, nella sottodistinzione in *lex aeterna*, *lex humana* e *lex divina*, ricevono una nuova interpretazione: gli *habitus* virtuosi divengono quelle forze che sostengono l'agente nel suo *motus* di ricerca dei *bona* concreti e di realizzazione degli stessi. La struttura vincolante della legge, caratterizzata inizialmente come un'istanza generale e puramente formale, da realizzare *tout court*, dopo quella svolta diventa una grandezza procedurale, la quale, pur mantenendo un carattere 'formante', emerge e diviene visibile (nel senso suddetto di *oriri*, vedi nota 8) radicalmente nel momento attuale e, perciò, legato alla performance dell'azione.

L'obiettivo del presente contributo è di approfondire i rapporti tra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *motus rationalis creaturae*. Il ruolo della legge, infatti, potrà essere colto nella sua portata soltanto se la si interpreta nella sua stretta connessione con l'agire umano, caratterizzato da Tommaso come un *motus*. A tale scopo presenteremo alcune *quaestiones* o articoli del trattato *De lege*, interpretandoli sulla scorta del concetto chiave del *motus rationalis creaturae*. Così facendo potrà – spero – apparire fondata la tesi secondo cui la *lex aeterna* è da intendersi come struttura di 'formalità procedurale', vale a dire come struttura formante aperta strutturalmente al processo temporale in cui avviene la sua realizzazione. La *lex naturalis* andrà, invece, qualificata come quella struttura di emergenza dialogica, in cui il *bonum* concreto e particolare, quello per me qui ed ora, viene realizzato concretamente nel *motus* umano¹¹.

Circa la strutturazione del presente contributo: in una prima passaggio (1) tratteggerò i concetti di *motus rationalis creaturae*, *lex aeterna* e *lex naturalis* come *participatio legis aeternae* sulla scorta del loro uso nella *secunda pars*. In un secondo momento (2) cercherò di fornire un'interpretazione di quei testi della *prima secundae* in cui si tematizza il rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* nonché tra *lex naturalis* e l'agire etico dell'uomo. Per quello che riguarda il rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* si presta ad essere analizzato il secondo articolo della *quaestio* 91, riguardo al rapporto *lex naturalis* – *motus rationalis creaturae*,

¹⁰ Non si tratta qui d'una lettura 'heideggeriana' di Tommaso. Secondo la distinzione filosofica sul tempo da cui prende le mosse Tommaso il *nunc* dell'essere umano è strutturalmente *semper fluens* e differisce in ciò sia dal *nunc aeternitatis*, caratterizzabile come *stans* che dal *nunc aevi* degli angeli definibile come *permanens*. In quanto *semper fluens* il *tempus hominis* – come del resto è spiegato nella *Fisica* di Aristotele (219a–b) – è spezzettato dalla sequenza dei 'prima' e dei 'dopo', la cui numerazione è l'essenza stessa del tempo. Ne consegue che sia il tempo dell'essere umano che il suo agire siano caratterizzati dalla frammentarietà, cui fa riferimento anche il termine *intercisio* in S.TH. I-II, 3, 2 ad 4. Mi permetto al riguardo di rimandare al mio contributo: E. BIDESE, Nota sul concetto di 'formalità dialogico-procedurale' come base per una 'metafisica aperta' in Tommaso d'Aquino, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 96 (2004 /2-3) 557-566.

¹¹ In questo contesto intendiamo concentrarci soltanto sui momenti di interconnessione tra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *motus rationalis creaturae*; rimarrà pertanto in ombra l'analisi delle virtù, quelle strutture tese alla scoperta e alla realizzazione dei beni particolari, data appunto la priorità del nostro interesse per le condizioni dell'agire umano/etico in generale. Si deve, in ogni caso, presente tener presente quanto sottolineato da Kluxen nella precedente citazione: senza un'etica delle virtù non si dà in Tommaso un'etica della legge. La prima, infatti, è semplicemente indispensabile nel processo di conoscenza dell'oggetto etico particolare. Per ulteriori e più articolate informazioni su questo tema mi permetto di rinviare a E. BIDESE, *Die Strukturen des freien und kreativen Handelns. Interpretationen und Perspektiven aus der linguistischen Forschung Noam A. Chomskys und der ethischen Reflexion Thomas von Aquins*, Würzburg 2002, spec. 128-137, e alla relativa bibliografia ivi esposta.

invece, il famoso e – quanto alla sua esegesi – molto controverso articolo 2 della *quaestio* 94. In un terzo e conclusivo passaggio (3) intendo riassumere quanto ricavato da queste analisi, sviluppandolo sistematicamente a dimostrazione della tesi suaccennata.

1. Analisi dei concetti

1.1. Il concetto di *motus rationalis creaturae*

Premetto alcune riflessioni relative al piano complessivo della *Summa Theologiae* e al senso della *secunda pars* nell'economia della stessa, sintetizzando quei risultati dell'indagine ormai dati per acquisiti e riconducibili, per la maggior parte, all'opera succitata di Giuseppe Abbà.

La *Summa* è un'opera teologica – nel linguaggio medievale detta anche *sacra doctrina* – il cui oggetto di ricerca è in primo luogo Dio, inteso sempre *sicut fides ponit*, vale a dire prendendo le mosse dalla rivelazione. Nella *quaestio* 1 della *prima pars*, che funge anche da *quaestio* introduttiva a tutte e tre le parti dell'opera, Tommaso indaga lo statuto epistemologico della *sacra doctrina*, chiedendosi in che misura la teologia possa essere considerata scienza. Nel terzo articolo della stessa *quaestio* egli difende l'unitarietà della disciplina – passaggio fondamentale nell'epistemologia aristotelica per la costituzione di un sapere a sapere scientifico – contro l'obiezione secondo cui la teologia, avendo diversi oggetti d'indagine quali ad esempio gli angeli, le creature corporee o la moralità umana¹², non potrebbe, di conseguenza, essere una disciplina unitaria. L'argomentazione del *corpus articuli* (c), introduce a dimostrazione dell'unitarietà della *sacra doctrina* il tema della *ratio formalis obiecti*: l'unità tra tutti gli oggetti percepiti da una facoltà umana è tale non sul piano materiale ma, bensì, su quello formale, cioè nella modalità in cui l'oggetto “agisce ogni volta in modo specifico su quelle facoltà determinando la forma”¹³. Ad esempio: l'uomo, l'asino e la pietra, per chi li percepisce visivamente, convergono nel fatto di avere la medesima *ratio formalis*, e cioè nell'essere colorati, che è l'oggetto del senso della vista.¹⁴ Ora, la *ratio formalis* dei diversi oggetti di ricerca della teologia è data dal loro essere *divinitus revelabilia*, cioè realtà in cui Dio si è rivelato o si può rivelare.¹⁵ Pur essendo differenti oggetti, tutti coincidono nel medesimo oggetto formale. Vi fanno parte, quindi, anche i *mores hominum*, menzionati nella seconda *obiectio* dell'articolo, che costituiranno lo specifico oggetto d'indagine della *secunda pars*. La moralità umana, quindi, è messa da Tommaso in connessione con Dio, e precisamente in quanto essa può rivelare qualcosa su di lui. Questa prospettiva viene ribadita ancora nel medesimo articolo, però, con la sfumatura seguente:

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut principium vel finem.¹⁶

La moralità umana, dunque, può essere tema e oggetto d'indagine della *sacra doctrina* in quanto manifesta qualcosa su Dio quale *principium vel finem*. I *mores hominum* sono quel

¹² Cf. S.TH. I, 1, 3 *obiectio* 2: “Praeterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum.”

¹³ S.TH. I, 1, 3 c, citata qui secondo la traduzione tedesca di Joseph Bernhart in THOMAS VON AQUINO, *Summe der Theologie. Erster Band: Gott und Schöpfung*. Zusammengestellt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, Stuttgart 1985 (dritte durchgesehene und verbesserte Auflage), p. 6.

¹⁴ S.TH. I, 1, 3 c “puta: homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus.”

¹⁵ S.TH. I, 1, 3 c: “omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae.”

¹⁶ S.TH. I, 1, 3 ad 1.

luogo in cui si rendono visibili gli effetti di Dio come causa e fine ultimo della moralità umana; nel linguaggio della teologia sono un *locus theologicus*. Ora la formula ‘*Deus principium vel finis*’ non vale soltanto in riferimento alla moralità umana, ma anche in riferimento a tutti i temi della *sacra doctrina*, poiché di Dio, che rimane l’oggetto principale di questa scienza, non è possibile dire che cosa sia; parlando di lui bisogna rinunciare alla definizione del *quid est*.¹⁷ Al posto di una definizione su Dio, nella *sacra doctrina*, però, se ne possono studiare gli effetti, o nella natura o nella grazia¹⁸. Infatti:

omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.¹⁹

L’intera *Summa Theologiae* si presenta, quindi, come una lunga parafrasi, la quale, descrivendo gli effetti di Dio ed il rapporto delle cose con lui in quanto causa suprema e fine ultimo, ne sostituisce la definizione diretta mancante. Nella *sacra doctrina*, infatti, Dio viene rappresentato come quell’*altissima causa*, i cui effetti vengono indagati nella creazione (*prima pars*), nell’agire umano (*secunda pars*) e in Cristo ossia nei sacramenti della chiesa (*tertia pars*). La formula ‘*Deus principium vel finis*’ va intesa come quella prospettiva formale attraverso la quale e nella quale tutte e tre le parti di questa opera convergono.²⁰

Fornendo la suddivisione di tutta la materia da trattare, il prologo della *quaestio 2* della *prima pars* offre un buon compendio di ciò che è stato finora presentato, e ci introduce al tema del *motus rationalis creaturae*, che in questo prologo viene messo in intima relazione con la formula ‘*Deus principium rerum et finis earum*’:

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum: ad huius doctrinae expositionem intendentes: 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturae in Deum; 3° de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.²¹

Dio è *principium et finis* di tutte le cose; lo è, però, in modo speciale e singolare rispetto alle creature razionali. Il motivo della singolarità della creatura razionale consiste nel fatto che l’agire dell’essere umano può essere qualificato come un *motus*. Spieghiamo ora in che senso:

1) L’agire etico dell’uomo avviene in modo radicale nel tempo. La prima parte della *Summa* descrive l’operare creativo ed emanante da sé di Dio col concetto di *actus purus*.²² In lui non v’è composizione di atto e potenza; egli è la pienezza dell’essere e della vita, l’atto puro è anche la *perfecta beatitudo*.²³ In Dio non v’è *tempus*, ma solo *aeternitas*, la cui qualificazione è *stans*. In Dio sostanza e attività coincidono; in un atto perfetto di felicità essere, intellesione e volere si fondono in lui. Mentre è essenzialmente diversa la costituzione delle creature spirituali (angeli e uomini), che non sono atto puro e non possono raggiungere la perfezione dell’atto se non attraverso una o più operazioni d’essere, d’intelletto e di volontà. La loro attività non coincide con la sostanza e si estende necessariamente nel tempo.

¹⁷ S.TH. I, 1, 7 ad 1: “licet de Deo non possimus scire *quid est*”.

¹⁸ S.TH. I, 1, 7 ad 1: “utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur.”

¹⁹ S.TH. I, 1, 7 c.

²⁰ A questo proposito rimando alla ricerca di Abbà, in particolare alle pp. 135-164, in cui vengono illustrati in dettaglio sia il tema dell’oggetto formale sia il nesso tra i *mores hominum* e Dio come soggetto della moralità umana, la quale diventa, perciò, il *locus theologicus* della di lui conoscenza.

²¹ S.TH. I, 2, prologo.

²² Cf. tra l’altro S.TH. I, 50, 2 ad 3: “Sed in Deo non est aliud esse et quod est [...] Unde solus Deus est *actus purus*.”

²³ Cf. S.TH. I, 3, 2 c: “Ostensum est autem quod Deus est *purus actus*, non habens aliquid de potentialitate”; e 9, 1 c: “et quod huiusmodi primum ens oportet esse *purum actum absque permixtione potentiae*”.

Per cui gli angeli e gli uomini possono appropriarsi della felicità soltanto attraverso un movimento esteso nel tempo, un *motus* appunto. Il *motus* designa, quindi, il movimento temporale delle creature, imprigionate nel tempo, verso Dio che ne rappresenta la suprema beatitudine e – in ottica etica – il *summum bonum*.²⁴

2) L'agire etico dell'essere umano è conseguente alla sua natura razionale. Il movimento degli angeli e degli uomini verso la *beatitudo* è diverso: l'angelo, nella *scala entium*, disponendo di una natura intellettuale, raggiunge la pienezza dell'essere attraverso un'unica operazione, in quanto l'intelletto conosce il concetto universale con un'unica penetrazione intellettuale.²⁵ Fatta tale operazione, questo essere diviene, cioè raggiunge la pienezza d'essere d'angelo. L'uomo invece ha una natura razionale, in base alla quale è capace di raggiungere la *beatitudo*, ma solo nel tempo e *per inquisitionem rationis*. La qualificazione dell'agire umano come *motus* significa, dunque, che tale agire è essenzialmente razionale, cioè ha il carattere della discorsività²⁶ e della proceduralità²⁷. Questa particolarità conferisce alle decisioni e alle azioni umane il carattere della revocabilità, dell'insicurezza e della 'non algoritmizzabilità'²⁸; esse non sono, quindi, riconducibili ad un meccanismo regolato, generalmente valido, di cui sarebbero l'applicazione derivata. Per l'essere umano il raggiungimento della *beatitudo*, cioè della pienezza dell'essere, avviene sempre in un processo temporale, cioè di un *motus*.²⁹

3) Nell'agire umano è l'uomo stesso *principium suorum operum*. Il prologo della seconda parte sintetizza il tema da trattare in questi termini: dopo che nella prima parte si è trattato di Dio e delle cose che procedono (*processerunt*) dalla sua volontà, rimane da trattare dell'uomo, e precisamente nel senso che anche lui è principio delle proprie opere, in quanto ha la capacità di poter scegliere liberamente (*liberum arbitrium*) e la signoria (*potestas*) sulle proprie opere³⁰. Dio, dunque, rimane *principium rerum et finis earum*. Ma, grazie al *liberum arbitrium*, l'uomo stesso è il principio autonomo del proprio *motus*. Il fatto che l'agire umano sia un *motus*, significa che l'agente poggia unicamente su se stesso, sulla propria ricerca processuale e discorsiva, sulla propria esperienza. Ma, è proprio in ciò che si dimostra in modo particolare l'operare della *altissima causa*, ossia di Dio, causa suprema e fine ultimo

²⁴ Cf. S.TH. I-II, 5, 1 ad 1: "homines autem per tempus ad ipsam [beatitudinem] perveniunt."

²⁵ Cf. S.TH. I, 62, 5 c: "Unde relinquitur quod *statim* post unum actum caritate informatum angelus beatus fuit" (il corsivo è mio: E. B.); e 5 ad 1: "Dicendum quod homo, secundum suam naturam, non *statim* natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est, ad merendum beatitudinem, quam angelo" (il corsivo è mio: E. B.).

²⁶ Cf. S.TH. I, 59, 1 ad 1: "quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu; ratio vero discorrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendo illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale"; e II-II, 49, 5 ad 3: "Ad tertium dicendum est quod etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationi ab inquisitione et discursu."

²⁷ Cf. S.TH. I, 79, 8 c: "ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud [...] Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur."

²⁸ Il termine 'algoritmo', preso dalla matematica e dall'ambito delle scienze della cognizione, indica una procedura formale che, partendo da certi *inputs*, elabora un *output*/risultato in un tempo finito e in numero finito di passaggi. Esempi di algoritmo: il procedimento per la scomposizione di un numero in fattori primi; il procedimento per calcolare il minimo comune denominatore tra 2 numeri: cf. per es. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998. Nel nostro contesto la 'non algoritmizzabilità' indica l'impossibilità strutturale di ricavare decisioni etiche *more geometrico*, cioè in base a un procedimento meccanico, non creativo.

²⁹ Cf. S.TH. I-II, 5, 1 ad 1: "nam intellectualis natura *statim* apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit [...] Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio *per quemdam motum* pertingit" (il corsivo è mio: E. B.).

³⁰ S.TH. I-II, prologo: "postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate, secundum eius voluntatem: restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem."

che, con la sua volontà di bene, ha dato inizio all'intero movimento cosmico proteso nel tempo. Va da sé che in tale prospettiva le virtù assumono un ruolo decisivo quali strutture che sostengono dall'interno l'essere umano nella ricerca procedurale dei *bona* concreti.

1.2. Il concetto di *lex aeterna*

Si tratta sicuramente di uno dei più complessi concetti nella storia del pensiero sistematico. Lo si trova nella tradizione stoica, in Cicerone e Plotino nonché in alcuni autori del Nuovo Testamento, per esempio nei testi di Paolo e di Giovanni. Già nel 1924 Alois Schubert, in uno studio di fonti sulla *lex aeterna* in Agostino³¹, osservava come questo concetto riemergesse continuamente nella tradizione filosofica, ed ipotizzava che esso avesse la sua origine, in ultima analisi, nel *logos* universale di Eraclito, inteso come ragione universale e legge generale (*λόγος* o *κοινός*) che governa il continuo fluire e mutare delle cose e determina tutto il divenire. Questa legge universale è per l'uomo la norma del suo agire così che per lui risulta doveroso vivere secondo la sua natura, in quanto la legge dell'universo, è insita nell'uomo e funge da criterio di moralità.

Per Agostino la *lex aeterna* è la norma generale dell'agire strutturato di tutti gli esseri creati da Dio, rappresenta il modello perfetto secondo la cui *ratio* tutte le creature agiscono. È quell'*ordo naturalis* che fonda l'interagire così armonico e ben formato delle parti da apparire come un tutto ordinato, la stessa regolarità interna e l'accordarsi reciproco di tutte le parti del cosmo. In quanto norma e regola eterna la *lex aeterna* è quel progetto esistente in Dio secondo cui tutte le cose sono condotte ordinatamente al proprio fine. Essa è, pertanto, eterna, immutabile e onnicomprensiva; essa vincola tutte le creature così che addirittura anche il male, sia pur nel suo interno 'ordine disarmonico', le è sottomesso. Dalla legge eterna derivano le leggi naturali e gli ordinamenti umani, soprattutto le leggi statali. Una particolare concrezione della legge naturale è la *lex rationis* o legge morale che abilita l'uomo, guidato dalla luce di Dio che penetra nella sua natura, a riconoscere ciò che bisogna fare ed evitare, in adempimento all'eterno modello perfetto ed intriso d'ordine. Attraverso l'illuminazione della sua natura razionale, l'uomo può, così, consultare se stesso, in quando, così facendo, egli elabora per sé quel consiglio, già eternamente fissato dal suo creatore: ivi, cioè nella sua natura razionale, l'uomo legge ciò che bisogna temere, lodare, amare, desiderare ed appetire.³² Tutte le leggi, sia naturali che statali, servono alla *tranquillitas ordinis*, cioè alla conservazione della concordia e al mantenimento dell'ordine. L'agire etico dell'uomo consiste, in definitiva, nel sottomettere alla propria ragione quelle parti della propria natura, che ha in comune con gli animali, attraverso la luce stessa della ragione illuminata da Dio. Questa lunga citazione, magistrale sia da un punto di vista linguistico che letterario, tratta dal *De civitate Dei*, riassume quanto detto sulla dottrina agostiniana della *lex aeterna*:

Deus itaque summus et uerus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis, cuius sunt participatione felices, quicumque sunt ueritate, non uanitate felices, qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, qui eum peccantem nec impunitum esse permisit nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, uitam seminalem etiam cum arboribus, uitam sensualem etiam cum pecoribus, uitam intellectualem cum solis angelis dedit; a quo est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum formae seminum motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem purchritudinem

³¹ Cf. A. SCHUBERT, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 24, 1924, 1-61.

³² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos CI-CL* (CCL 40), a cura di D.E. DEKKERS – I. FRAIPONT, Turnholt 1956, qui CXLV, 5: "Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. Legit ibi quiddam tremendum, laudandum, amandum, desiderandum et appetendum."

ualetudinem, propagationis fecunditatem membrorum dispositionem salutem concordiae; qui et animae irationali dedit memoriam sensum adpetitum, rationali autem insuper mentem intellegentiam uoluntatem; qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis uiscera nec auis pinnulam nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium conuenientia et quadam ueluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.³³

Per quanto riguarda il concetto di *lex aeterna* di Tommaso d'Aquino, mi limito qui ad abbozzare alcuni rilievi, dato che essa sarà svolta nella parte analitica. Nelle opere giovanili e soprattutto nella *Summa contra gentiles*, Tommaso si appoggia ancora alla citata concezione agostiniana della legge eterna come *gubernatio universalis Dei*. Ma nella *secunda pars* della *summa*, pur rimanendo Agostino la *auctoritas* più citata nel trattato *De lege*, si può scoprire, nella riflessione tommasiana, una nuova prospettiva interpretativa che finisce per far esplodere dal suo interno il concetto tradizionale di *lex aeterna*.

Il motivo di questa nuova prospettiva nel *De lege* va cercato nel fatto che il tema della *lex aeterna* non appare solo nella parte dedicata alla trattazione della legge, ma in tutti i singoli trattati della *secunda pars*.³⁴ In che senso? Il fine del *motus* umano è la propria felicità in quanto pienezza d'essere, cioè, in ultima analisi, Dio stesso. Il tendere originario e naturale a questo fine da parte dell'uomo è – come si è visto – il *principium mouens* del *motus* umano. È precisamente questa relazionalità, questa tensione, che va intesa, in primo luogo, come legge eterna, infatti, dirà Tommaso, *lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem*.³⁵ Non solo, essa presiede anche all'attività della ragione umana di ricerca delle *ea quae sunt ad finem*, essendo la ragione umana dipendente dalla legge eterna in tutto ciò che diventa norma del bene.³⁶ Ancora: la *lex aeterna* dirige anche l'influsso dell'*habitus* virtuoso così che l'individuo concreto sia ben disposto alla realizzazione concreta dell'atto; infatti *lex aeterna facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem*.³⁷ Infine, la legge eterna è la fonte delle leggi positive, la funzione delle quali è la *instructio* dell'uomo in quanto essere sociale. Addirittura, anche il trattato *De gratia* (I-II, qq 109-114) va letto sotto la prospettiva della *lex aeterna*; esso analizza quel momento in cui l'uomo virtuoso, attraverso una *revelationem superadditam*, viene abilitato a ricevere le virtù teologali e, con ciò, a conseguire la pienezza della sua natura (*aeterna beatitudo*) fondata su Dio.

Riepilogando: la *lex aeterna* è quella figura concettuale con cui Tommaso d'Aquino riconduce tutte le componenti dell'agire umano a un orizzonte unitario. Tale orizzonte può interpretato come fondazione metafisica dell'attività discorsiva della ragione, tuttavia non più nel senso di un mondo a-temporale di idee normative (vedi Agostino), che devono essere applicate dall'agente nel tempo, ma piuttosto come piano di 'formalità procedurale', quindi, di una formalità strutturalmente aperta al processo discorsivo, nella quale, quindi, va compresa la contingenza non-algoritmizzabile dell'atto concreto.³⁸ La concezione tommasiana della *lex aeterna* si presenta, quindi, come concetto-limite: Tommaso vi esprime, da una parte, l'autonomia operativa dell'uomo in quanto *principium suorum operum*, dall'altra però anche la sua dipendenza da Dio nell'operare il bene, il quale attraverso ciò guida, quale *principium rerum et finis earum*, l'uomo al fine della sua perfezione.

³³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII* (CCL 48 e 49), a cura di B. DOMBART – A. KALB, Turnholt 1955, qui V, 11.

³⁴ Anche a questo proposito rimando ad ABBÀ, *Lex et Virtus*, cit., 249-263.

³⁵ Cf. S.TH. I-II, 71, 6 ad 3 e 91, 1 ad 3.

³⁶ Cf. S.TH. I-II, 19, 4 c.

³⁷ Cf. S.TH. I-II, 71, 6 ad 3.

³⁸ Cf. S.TH. I-II, 19, 10 ad 1: "Sed, in particulari, nescimus quid Deus velit. Et, quantum ad hoc, non tenemur conformare uoluntatem nostram divinae uolutati."

1.3. Il concetto di *lex in quanto regula et mensura actuum* (S. TH. I-II, 90, 1)

Nel trattato *De lege* che, come già accennato, abbraccia le *quaestiones* 90-108 della seconda parte della *Summa*, Tommaso riflettendo sulla natura della legge si muove su diversi piani ermeneutici: anzitutto su un piano politico-sociale e, legato strettamente a questo, su uno biblico-positivo, poi, nel bel mezzo del trattato di nuovo su un piano etico-normativo. In ognuno di questi tre contesti il concetto di *lex* acquista una propria accezioni semantica, cosa che certo non agevola l'analisi.

Il prologo della *quaestio* 90, che apre tutto il trattato *De lege*, definisce la legge (in questo caso intesa ancora nella sua generalità politico-sociale) come una *instructio* data da Dio quale *principium exterius* (nota bene!) *movens ad bonum*.³⁹ Proprio in ragione della comprensione generale politico-sociale di legge, presente in questo passaggio del prologo, il verbo *instruit* può essere collegato semanticamente con la legge positiva divina della sacra Scrittura. Mediante la legge positiva espressa nella Bibbia, Dio è certamente legislatore del suo popolo; ma in riferimento all'atto etico egli è soltanto origine 'esterna' che muove al bene. La legge puramente positiva – anche quella data da Dio nella Bibbia – rimane in effetti sempre esterna all'atto etico, in quanto non ne fonda la bontà. L'analisi di questo tipo di legge assorbe la maggior parte del *De lege* e precisamente le *quaestiones* 98-108.

L'articolo 1 della *quaestio* 90 definisce la legge come una certa *regula* dell'azione e come un certo parametro (*mensura*) secondo cui si è indotti a fare qualcosa o se ne è trattenuti: il concetto di *lex*, infatti, è da mettere in relazione col verbo *ligare*, in quanto *obb-liga* appunto ad agire.⁴⁰ Per l'atto umano è la ragione a costituire la *regula et mensura*, l'istanza obbligatoria all'atto; in altre parole, l'agire umano ha il proprio principio nella *ratio*.⁴¹ L'ordinamento al fine ultimo, insito nella struttura di ciò che va fatto, costituisce il primo principio in generale. Ora è proprio il compito della ragione quello di indirizzare al fine ultimo.⁴² Che cos'è allora la legge? Per ciascun genere *regula et mensura*, cioè *lex*, è quel principio secondo cui un elemento, appartenente a quel genere, è mosso verso il proprio fine. Nel caso dell'uomo tale principio coincide con la sua ragione, che perciò va intesa come *motus primus* di tutti gli atti umani. In quanto *motus primus* la *ratio* va intesa nel senso che essa rappresenta quella struttura regolante e vincolante (*lex*) di ogni altro atto (secondo) umano. Ora, se l'agire dell'uomo è definito da Tommaso come *motus rationalis creaturae*, la *ratio* non potrà essere altro che il *motus primus*, ossia quel *motus* che è contenuto in tutti gli altri secondi, come l'unità è contenuta in ogni numero.⁴³

Nell'*ad primum* dello stesso articolo Tommaso, in riferimento alla legge come *regula quaedam et mensura*, introduce una distinzione tra il principio stesso del moto e le inclinazioni di movimento che procedono da questo principio, il quale tuttavia va inteso anche come *motus*, seppure *primus motus*. Sia il *motus primus*, cioè il principio del *motus*, sia tali momenti del movimento (i moti secondi) possono essere definiti come *lex*: nel primo caso si tratta di legge in quanto *regula in mensurante et regulante*, nel secondo caso di legge in quanto *regula in mensurato et regulato*, la legge infatti va intesa non solo nella prospettiva del principio, ma anche in quella degli effetti che questo principio regolante causa in ciò che è

³⁹ S.TH. I-II, 90, prologo: "Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum [...] Principium autem exterius, movens ad bonum, est Deus: qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam."

⁴⁰ S.TH. I-II, 90, 1 c: "Dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum."

⁴¹ S.TH. I-II, 90, 1 c: "Regula autem et mensura actuum est ratio; quae est principium primum actuum humanorum". Cf. al riguardo anche S.TH. I-II, 1, 1 ad 3: "Dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum."

⁴² S.TH. I-II, 90, 1 c: "rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis".

⁴³ Cf. S.Th. I-II, 90, 1 c: "In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum."

regolato.⁴⁴ Nell'uomo, quindi, valgono in quanto 'legge' sia l'attività generale della ragione, sia anche le singole inclinazioni in cui l'attività della ragione risulta efficace: ogni singolo e concreto obbligo, proveniente da una *lex*-principio può essere inteso esso stesso come *lex*, in quanto appunto *obb-liga*. Sussiste, però, una profonda qualitativa tra le due forme di legge: in riferimento a ciò che deve essere compiuto, infatti, la prima, è per l'agente *essentialiter regula et mensura*, la seconda invece lo è solo *participative*. A causa dell'orientamento verso il fine – radicato nel volere generale del bene –, è, innanzitutto, la ragione e l'attività di ragione ad essere per l'uomo *lex* in modo essenziale.

Mentre, in riferimento alla loro forma, l'*ad primum* analizza la differenza di questi due modi, in cui si può accertare una struttura di legge, scoprendo nel contempo che la legge in senso proprio per l'uomo può essere soltanto la legge di ragione,⁴⁵ l'*ad secundum* del medesimo articolo approfondisce tale differenza applicandola non più alla forma, ma ai contenuti della ragione; anche questi, infatti, possiedono la struttura di legge. Come nella ragione speculativa si danno *propositiones universales*, così nella ragione pratica si possono arguire *propositiones universales ordinatae ad actiones*, le cui *conclusiones* rappresentano le azioni stesse e che come tali, cioè in quanto proposizioni generali ordinate all'agire, possiedono la struttura di legge. Tali proposizioni fondamentali possono essere considerate da una parte *actualiter*, cioè *in actu*, dall'altra *habitualiter*, cioè quali *habitus*. Con *habitualiter* si contraddistingue la modalità della presenza delle proposizioni generali pratiche nella ragione umana prima di ogni attuazione, con *actualiter*, invece, si denota il loro stato nell'*actus* concreto. Ora, se si applica la differenziazione della struttura della legge elaborata nell'*ad primum*, vale a dire quella tra *essentialiter* e *participative* a questa distinzione concernente i contenuti della ragione, si giunge alla seguente conclusione: mentre le proposizioni fondamentali della ragione pratica – che la ragione possiede *habitualiter* – per l'agire a mo' di *motus* dell'uomo orientato al fine della *beatitudo* possiedono la struttura di legge in maniera essenziale (*essentialiter*), le singole *actiones* umane, derivate da queste *propositiones* come da un principio, hanno tale struttura di legge solo in maniera partecipata (*participative*).

Ai fini dell'intera argomentazione il risultato di questo articolo può essere perciò riassunto nei seguenti termini: riferita alle azioni umane, l'attività *di ragione* si cristallizza *essentialiter* come *quaedam regula et mensura*. Come tale essa è il *principium movens*, cioè il *motus primus*, da cui derivano tutti i *motus*, che si concretizzano negli atti umani, l'unità nella quale converge ogni altro numero diverso da uno. Anche ciò che la ragione scopre come risultato della propria attività discorsiva va considerato, quindi, come *regula quaedam et mensura* dell'agire umano, però come *motus secundus*, cioè *motus* nel momento dell'*actus* performativo che avviene sempre sulla scorta di dati concreti. Entrambi i momenti hanno, in quanto *regula*, carattere vincolante per l'agire umano. Ma, mentre l'attività della ragione per l'agire ha un carattere universalmente vincolante (nel senso che non si dà agire umano al di fuori di essa) ed è, quindi, per l'uomo 'legge' in maniera essenziale, ciò che questa attività ha elaborato nel caso concreto, sulla scorta dei dati concreti dell'azione, possiede carattere vincolante soltanto per il caso singolo, e va interpretata, quindi, come 'legge' soltanto in maniera partecipata.⁴⁶

2. L'analisi dei testi 2.1. Il rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* (S. TH. I-II, 91, 2)

⁴⁴ S.TH. I-II, 90, 1 ad 1: "Respondeo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mesurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis [...] Alio modo, sicut in regulato et mesurato. Et, sic, lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex."

⁴⁵ S.TH. I-II, 90, 1 ad 1: "ideo, per hunc modum, lex est in ratione sola."

⁴⁶ Cf. Sopra la nota 38.

L'articolo 2 della *quaestio* 91 apre l'argomentazione con un rinvio concreto all'articolo 1 analizzato nella precedente *quaestio* 90, e precisamente all'*ad primum*, in cui si spiega la differenza tra la modalità essenziale (*essentialiter*) e quella partecipativa (*participative*) della struttura di legge.⁴⁷ Il rapporto – ivi introdotto a spiegazione della differenza tra la ragione in quanto tale e le *inclinationes* che da essa derivano – adempie qui nell'articolo 2 della *quaestio* 91 il compito di interpretare la connessione tra *lex aeterna* e *lex naturalis*. Infatti, tutto ciò che è sottoposto alla divina provvidenza viene regolato dalla legge eterna, in altre parole: tutto ciò che porta in sé le inclinazioni ai propri atti e fini partecipa della legge eterna.⁴⁸ Come la *ratio* è per l'agire dell'uomo *essentialiter regula et mensura* e quindi *principium* del *motus* umano, così la *ratio Dei*, in riferimento al movimento di ogni ente verso il proprio fine ultimo, è *essentialiter lex* e intimamente *primum principium*, cioè *lex aeterna*. Tra tutti gli enti, però, la *rationalis creatura* è soggetta alla provvidenza divina in una maniera privilegiata, in quanto partecipa della provvidenza in modo tale da provvedere essa stessa per sé e per gli altri.⁴⁹ Questa è la modalità speciale con cui la creatura razionale partecipa della legge eterna, e, nello stesso tempo, la struttura vincolante mediante cui possiede quella *naturalis inclinatio* che la muove all'atto e al fine che le competono.⁵⁰ Tale *participatio legis aeternae* nella creatura razionale è chiamata *lex naturalis*.⁵¹ Non stupisce, quindi, che Tommaso nell'articolo 2 della *quaestio* 91 applichi al rapporto *ratio Dei – ratio hominis*, cioè *lex aeterna – lex naturalis*, lo stesso schema interpretativo usato per spiegare il rapporto *ratio hominis – inclinationes naturales* nell'articolo 1 della *quaestio* 90, in altre parole la formula *essentialiter – participative*. Rapportata alla *ratio Dei*, la *ratio hominis* è *lex* solo in senso partecipato, rapportata, però, alle *inclinationes naturales*, che da essa scaturiscono e si concretizzano in azioni attuali, la *ratio hominis* è *essentialiter lex*. La *lex aeterna* viene concepita da Tommaso come una forza vincolante il movimento di tutti gli enti, come *principium* da cui promana tutto ciò che muove ai propri atti. Ma mentre le altre creature sono mosse da questo principio 'immediatamente', cioè in una attualità meramente contingente, la creatura razionale è mossa 'mediatamente', grazie appunto alla mediazione discorsiva e procedurale della ragione, che si costituisce così, essa stessa, quale *motus primus* delle azioni umane.

Abbiamo cercato di interpretare il rapporto *lex aeterna – lex naturalis*, e con ciò il rapporto *ratio Dei – rationalis creatura*, sulla scorta della formula *essentialiter – participative* introdotta nell'*ad primum* dell'articolo 1 della *quaestio* 90. Nei passaggi seguenti tale rapporto sarà approfondito e ulteriormente sviluppato sulla scorta della formula *habitualiter – actualiter*, presentata nell'*ad secundum* dell'articolo 1 della *quaestio* 90, formula che definisce le due modalità di presenza delle *propositiones universales rationis practicae* nella ragione umana. *In mente Dei* sono presenti tutte le *inclinationes in proprios actus et fines* ossia tutti gli *actus et motiones quae inveniuntur in singulis creaturis*, però appunto, *habitualiter*, cioè come modello o idea, come progetto artistico aperto ossia come *aeternum conceptum*.⁵² Ma in natura tali *inclinationes in proprios actus et fines* sono presenti

⁴⁷ S.TH. I-II, 91, 2 c: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur."

⁴⁸ S.TH. I-II, 91, 2 c: "Unde, cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis patet: manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines."

⁴⁹ S.TH. I-II, 91, 2 c: "Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae sibi ipsi et aliis providens."

⁵⁰ S.TH. I-II, 91, 2 c: "Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem."

⁵¹ S.TH. I-II, 91, 2 c: "Et talis participatio legis aeternae, in rationali creatura, lex naturalis dicitur."

⁵² Cf. S.TH. I-II, 93, 1 c: "Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiatam, ut in Primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum

actualiter in quanto rendono possibile nel tempo il *motus ad debitum finem* di tutti gli enti. Tuttavia, rapportate alle azioni concrete, anche queste stesse *inclinationes naturales* sono possedute *habitualmente* dalla ragione umana,⁵³ poichè *actualiter* lo sono soltanto nelle azioni stesse. E dunque, come gli *actus et motiones* di tutti gli enti sono presenti, quale progetto aperto, *in mente Dei* il quale rende appunto possibili i diversi *motus*, così nella *ratio* umana sono presenti, quale possibilità progettuale aperta, quelle *inclinationes naturales* che, in qualità di *principia prima*, rendono possibili gli *actus humani*. Il fatto che la *lex naturalis* sia la *participatio legis aeternae in rationali creatura* significa che l'uomo stesso, proprio in forza di quelle *inclinationes naturales* nei confronti dei suoi *motus* concreti, cioè dei suoi atti concreti sia progettualmente aperto, *causa sui* e, perciò, libero.⁵⁴

Riassumendo: la *lex naturalis*, così come emerge dal testo di Tommaso, è una attuale *participatio legis aeternae in rationali creatura*, attuale nel senso che si attua nel tempo. Essa, però, non è mera attualità contingente come per le altre creature, mosse immediatamente da quel principio; va piuttosto interpretata come un *motus primus*, cioè come progetto 'artistico' aperto da cui, nel dialogo con i dati della temporalità e della individualità, scaturiscono le azioni umane.⁵⁵ Confrontata con l'altra forma di partecipazione della *lex aeterna*, competente al *motus* delle altre creature, l'attività umana di ragione nei confronti del *motus* umano è *lex* in senso vero e proprio. Infatti l'*actus rationis*, in rapporto allo stesso agire umano, è fonte del *motus* e, perciò, *essentialiter regula et censura*.⁵⁶

2.2. Il rapporto tra *lex naturalis* e il *motus* umano (S. TH. I-II, 94, 2)

Per l'agire dell'uomo la *lex naturalis* è, dunque, quello che la *lex aeterna* è per il movimento di ogni ente *ad debitum finem*, vale a dire il *motus primus* e l'*unitas*.⁵⁷ Questa attività discorsiva della ragione è essenzialmente 'legge', cioè *regula*; da essa promanano tutte le azioni umane protese verso i *bona* concreti. Ogni *motus* dell'uomo si radica in questo *primus motus*.

Come già espresso nell'articolo 1 del trattato *De lege*, l'analisi del carattere vincolante della *lex naturalis* riguardo al *motus* umano (*praecepta legis naturalis*) si effettua su due piani: quello della generale attività della ragione (*actus rationis, qui est intelligere et ratiocinari*) e quello di ciò verso cui tale attività tende (*inclinationes naturales*). Queste due

per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." Cf. anche I, 14, 8 c: "Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatas. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis" e I-II, 91, 1 c: "Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum".

⁵³ Cf. S.TH. I-II, 94, 1.

⁵⁴ Cf. S.TH. I-II, 108, 1 ad 2: "Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I *Metaphys.*, liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit."

⁵⁵ Cf. in proposito la seguente osservazione di KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, cit., 236: "Dal concetto di legge naturale consegue allora necessariamente quello di 'partecipazione della creatura razionale alla legge eterna', e la posizione della legge naturale va concepita con la stessa modalità della legge eterna: essa è il risultato di una riflessione volta a fondare ciò che si mostra nell'esperienza pratica; essa è la conseguente interpretazione speculativa di ciò che è esperito nella prassi."

⁵⁶ Cf. S.TH. I-II, 91, 2 ad 3: "Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem."

⁵⁷ Cf. S.TH. I-II, 93, 1 c: "lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum", con 94, 2 ad 3: "Ad tertium dicendum quod ratio [hominis], etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant."

strutture vincolanti riaffiorano anche nel famoso articolo 2 della *quaestio* 94 la cui interpretazione rappresenta uno dei punti più controversi dell'intera ricezione di Tommaso.

In quanto *primus motus* la *lex naturalis*, intesa come l'attività della ragione pratica dell'uomo, ha un fine generale e con ciò rappresenta per il *motus* umano una prima struttura vincolante, implicata in ogni sua concretizzazione o in ogni precetto particolare. Questo è quel fine che ha la struttura del bene.⁵⁸ Ciò significa che l'attività pratica della ragione umana in quanto *primus motus* si può comprendere soltanto sotto la categoria di un orientamento originario al bene. Il primo principio che spiega il primo movimento della creatura razionale, è quindi l'appetire il bene.⁵⁹ In riferimento al carattere vincolante dell'attività di ragione nei confronti del *motus* umano, da questo *primum principium* si dà un *primum praeceptum legis naturalis*, e cioè: "Bisogna fare e perseguire il bene, bisogna evitare il male."⁶⁰

Dato che l'analisi tommasiana della prima struttura vincolante della *lex naturalis* si riferisce all'attività pratica generale della ragione, il primo comandamento generale della legge naturale va inteso come quella struttura obbligante, che ha per oggetto vincolante e vincolato il generale *motus rationalis creaturae*, vale a dire il fatto stesso che l'essere umano agisce. Fare il bene ed evitare il male costituisce per il *motus* dell'uomo il 'precetto primo e fondamentale', in quanto l'attività discorsiva – nel senso sopra visto di protraentesi nel tempo – della ragione pratica, nei confronti dell'agire umano è già sempre un *actus* ossia un *motus*.⁶¹ Come tale essa deve avere un oggetto o un fine che non può essere che il bene in quanto tale (*simpliciter*).

Ma, come si è visto sopra, la *lex naturalis* è un *primus actus* che, nei confronti delle azioni concrete, è pensato ancora come *habitus*, cioè nella sua struttura formale non ancora realizzata e perciò progettualmente aperta. Con la *lex naturalis* Tommaso intraprende il tentativo di pensare a una struttura che faccia convergere l'attualità (e con ciò la temporalità e l'individualità) con la formalità; struttura, quindi, che si potrà definire 'procedurale'. Questa è la struttura del *motus primus* ossia dell'*actus rationis*.

La seconda struttura vincolante, cioè il secondo piano su cui, nei confronti del *motus*, si può ritrovare una struttura vincolante, è quella delle *inclinationes* le quali, scaturendo dall'attività di ragione quale *lex naturalis*, vanno intese appunto come *inclinationes naturales*.⁶² Anche queste, in quanto *propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones*, si possono considerare sia secondo la prospettiva delle azioni concrete (*actualiter*) sia anche secondo la modalità con cui le possiede la ragione vale a dire *habitualiter*.⁶³ Anche i bambini le possiedono come *habitus*, tuttavia, la mancanza dell'età impedisce loro di attuare la legge naturale nell'agire, che pure è insita in loro appunto quale *habitus*.⁶⁴ Le *inclinationes naturales* vanno, dunque, intese come tendenze primarie, le quali mostrano l'agire attuale della *lex naturalis* nell'uomo. Come ogni movimento attuale anche questo – che si cristallizza quale prima concrezione della *lex naturalis* scaturendo immediatamente dal *motus primus* dell'attività di ragione – avviene condizionato da dati concreti e limitanti, i quali, però, hanno ancora a che fare con la natura generale dell'uomo. Confrontandola con l'azione concreta di una determinata persona, infatti, l'analisi degli effetti della *lex naturalis* nell'articolo 2 della *quaestio* 94 rimane ancora su un piano più astratto e

⁵⁸ Cf. S.TH. I-II, 94, 2 c: "omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni."

⁵⁹ Cf. S.TH. I-II, 94, 2 c: "Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt.*"

⁶⁰ S.TH. I-II, 94, 2 c: "Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*"

⁶¹ Cf. S.TH. I-II, 90, 1 c und ad 2.

⁶² Cf. S.TH. I-II, 90, 1 ad 1: "Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter sed quasi participative."

⁶³ Cf. S.TH. I-II, 90, 1 ad 2 e 94, 1.

⁶⁴ Cf. S.TH. I-II, 94, 1 ad 3: "Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis."

concerne ancora l'attualità generale dell'attività della ragione, cioè il suo effetto di movimento sulla natura generale dell'essere umano. Nei confronti dell'effettivo e definitivo atto di un essere umano concreto, si dovrà mettere in conto nella struttura dell'azione anche le *inchoationes secundum naturam individui* nonché le istanze non algoritmizzabili della temporalità momentanea. L'analisi dell'articolo 2 della *quaestio* 94 si trova ancora su un piano, quindi, più alto di astrazione rispetto a quello dell'atto concreto d'un individuo concreto ed indaga l'attività di ragione nella prospettiva dell'effetto vincolante, da essa proveniente, nei riguardi d'un momento di moto certamente concreto del *motus rationalis creaturae*, ma pensato pur sempre ancora in modo generale. Come l'attività generale della ragione rappresenta per il *motus* umano una struttura vincolante che si concentra, a mo' di specchio ustorio, nel principio *bonum est quod omnia appetunt* e nel precetto *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, così anche le *inclinationes naturales* rappresentano per l'agire umano un *principium* e una *regula quaedam*, da cui emana un *ordo praeceptorum legis naturae*.⁶⁵

a) Per il *motus* umano la prima inclinazione al bene, la quale promana dall'attività della ragione (*lex naturalis*) – da considerarsi nella sua attualità generale –, riguarda quell'aspetto della natura umana che l'essere umano condivide con tutti gli enti, vale a dire la conservazione del proprio essere secondo la propria natura.⁶⁶ Secondo questo principio cade sotto la legge naturale tutto quanto è teso a conservare la vita umana e a impedire il contrario.⁶⁷

b) La seconda inclinazione insita nell'essere umano riguarda quell'aspetto della natura umana che egli ha in comune con tutti gli esseri animati (*animalia*).⁶⁸ Da questo principio derivano come vincoli per il *motus* umano, diretto dalla ragione, tra le altre cose la congiunzione di maschio e femmina e la cura della prole.⁶⁹

c) La terza inclinazione al bene riguarda la *natura rationis* del tutto propria dell'uomo. L'uomo cioè tende per natura a conoscere la verità su Dio e a vivere in società.⁷⁰ Da questo principio deriva quella struttura vincolante per cui l'essere umano, per la quale egli, tra le altre cose, evita l'ignoranza e di recare danno a coloro con cui ha a che fare.⁷¹

Il fatto che Tommaso elenchi solo alcuni dei precetti emananti dalle tre *inclinationes naturales*, indica che è interessato, innanzitutto, a sondare quei principi che si cristallizzano come originarie concrezioni di quel *primus motus*, concrezioni che hanno origine dall'attività di ragione in rapporto al *motus rationalis creaturae*. Se, infatti, nel caso della *lex naturalis* si tratta già di un *motus* – seppure di un *primus motus* – allora dovrà trattarsi dell'attuale *motus* di una certa natura. Tuttavia, anche nel caso delle *inclinationes naturales* tale natura non affiora ancora quale natura individuale, bensì come generale natura razionale, e precisamente

⁶⁵ Cf. S.TH. I-II, 94, 2 c: “inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.”

⁶⁶ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam.”

⁶⁷ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Et secundum hanc inclinationem, pertinet ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.”

⁶⁸ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum caeteris animalibus.”

⁶⁹ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.”

⁷⁰ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.”

⁷¹ S.TH. I-II, 94, 2 c: “Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.”

in quegli aspetti che l'uomo ha in comune con gli altri enti oppure che gli sono del tutto propri. Queste strutture vincolanti esprimono dunque primariamente il carattere di 'essere-dovuto' (*Gesolltsein*) dell'agire umano guidato dalla ragione, in rapporto al suo generale poter-essere (*Seinkönnen*). Dovuta per il *motus* umano è quell'attività generale di ragione che, nei confronti dell'agire dell'essere umano, rappresenta il primo atto e conseguentemente il primo compimento d'essere di tale natura. Ma dovuti sono anche quei primi effetti – partecipati da questo *motus primus* – nella generale natura razionale. Essi, infatti, rappresentano i *principia* e le *regulae* di questo particolare *motus* che viene compiuto, in tale modalità, soltanto dagli esseri razionali. Il fatto che siano dovuti significa dunque che essi possiedono, in riferimento al poter-essere,⁷² validità fattuale per la creatura razionale.⁷³ Soltanto come tali essi sono universalmente validi e non possono essere cancellati dal cuore dell'uomo⁷⁴.

Soltanto nel quadro di questo moto quale creatura razionale, quindi, formale e, dunque, ancora progettualmente aperto nei confronti di ogni possibile concretizzazione, è data all'agente quella possibilità, che si compie nel processo inventivo della ragione individuale,⁷⁵ di determinare il proprio *motus* particolare e così di essere principio delle proprie opere.⁷⁶ Tale è il compito precipuo del *liberum arbitrium* dell'agente. Grazie a questa istanza dialogica l'agente trova nelle situazioni particolari e contingenti il bene-per-lui e realizza ciò in modo libero e creativo.

2.3. Il 'dovere' quale componente interna del bene: alcune annotazioni sul carattere di obbligatorietà del *bonum*

Si impone, a questo punto, la domanda in che misura ossia in che senso Tommaso possa parlare di un essere-dovuto (*Gesolltsein*) dei primi *praecepta* della ragione pratica.

Per Tommaso il dovere morale è il risultato di un giudizio della *recta ratio*, cioè di una ragione non intesa (kantianamente) nella sua autonomia ma sempre pensata nel suo essere *motus primus*, ma che, invece, già da sempre è orientata al fine ultimo del bene. “La regola suprema” – scrive Kluxen⁷⁷ al riguardo – “si fonda su ciò che dalla ragione pratica (già orientata all'agire) è conosciuto per primo, e cioè sul bene: questo, però, è già conosciuto come bene *umano*.⁷⁸ La regola suprema (*principium*) riceve, dunque, la sua giustificazione ontologica dal poter-essere (*Seinkönnen*), cioè dall'orientamento originario della volontà umana alla pienezza dell'essere (*voluntas finis*). Pensato nell'ottica della possibilità della pienezza dell'essere, la quale si dà soltanto nell'azione concreta, cioè nella realizzazione

⁷² Cf. l'indicazione seguente di J.A. AERTSEN, *Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals*, in L.J. ELDERS - K. HEDWIG (edd.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the 4th Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986*, Città del Vaticano 1987, 99-102: “With regard to ‘good’ the converse applies. ‘Good’ expresses perfection, which is something appetible, and has therefore the character of being ‘ultimate’. Hence, that which has being ‘absolutely’ is not good ‘absolutely’, but only ‘in a certain sense’, for insofar as it is actual, it has some perfection” (102).

⁷³ Cf. al riguardo W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, cit., 229: “Il pensiero della legge risulta dalla prospettiva fondamentale del sapere pratico in generale, e si mostra, inoltre, indispensabile, in quanto in esso si offre la struttura di fondo del sapere pratico [...] Soltanto nella misura in cui si tratta di modalità fondamentali del poter-essere (le quali sono previe a una costituzione concreta e di tale non abbisognano), cioè, di *inclinationes naturales*, v'è un dominio del concetto di legge; nei confronti delle determinazioni concrete di ciò che si deve fare attraverso una costituzione concreta, lo stile dell'etica delle virtù è quello propriamente adatto.”

⁷⁴ Cf. S.TH. I-II, 94, 6.

⁷⁵ Cf. KLUXEN, *ibid.* 235.

⁷⁶ Cf. S.TH. I-II, prologo.

⁷⁷ Cf. KLUXEN, *ibid.* 226.

⁷⁸ Cf. S.TH. I-II, 94, 2 c: “ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus [...] Et ideo primum principium, in ratione practica, est quod fundatur supra ratione boni; quae est: *bonum est quod omnia appetunt*”.

attuale delle facoltà umane, deriva a questo poter-essere il *praeceptum* come un ‘essere-dovuto’ della realizzazione del *bonum*. Si può, quindi, parlare di un ‘dovere’ solo nel senso che “è affidata una perfezione da realizzare.”⁷⁹ “In primo piano però” – prosegue ancora Kluxen nella sua analisi⁸⁰ – “ci sta l’idea che un poter-essere rimanga aperto al suo compimento e non che un ‘precetto’ debba essere adempiuto, precetto, a cui manca il rigore dell’imperativo e che, perciò, non equivale propriamente al concetto di precetto”. L’etica tommasiana non è “in alcun modo”⁸¹ un’etica del dovere. Il concetto del ‘dovere’ non viene trattato in nessuna parte, per cui ci si può chiedere alla fin fine “se in esse non se ne possa completamente fare a meno”.⁸² È la *ratio boni* a fondare il *principium*, e solo da ciò scaturisce il *praeceptum*.

In quanto *motus* l’attività della ragione si realizza secondo determinate concrezioni, le quali risultano necessariamente⁸³ dalla natura di ciò che viene mosso. Tali concrezioni sono le *inclinationes naturales* che rappresentano forme generali della *ratio boni* nella natura umana. L’uomo percepisce il bene *naturaliter* nella forma di queste inclinazioni. Come per la regola suprema così anche nel caso delle *alia praecepta legis naturae*, l’obbligatorietà risulta dalla *inclinatio ad bonum* che si realizza in queste concrezioni; le quali vanno intese come precetti solo nel senso che in esse si può realizzare il poter-essere della natura umana. Esse forniscono la cornice entro cui può avvenire la libera organizzazione (*Gestaltung*) dell’agire da parte dell’individuo. L’azione buona non nasce dalla mera implementazione di questi precetti. Il fatto che Tommaso nomi solo alcuni di questi comandamenti e si accontenti di alludere all’esistenza di altri,⁸⁴ dimostra che egli è interessato innanzitutto a sondare quei principi grazie ai quali avviene il *motus rationalis creaturae* nella natura umana in generale, diventando con ciò comprensibile. Sia riguardo alla regola suprema che anche agli altri precetti della legge naturale, la loro normatività è una componente interna e non costituisce certo il valore morale, il quale risulta soprattutto nell’attuazione della pienezza dell’essere della natura umana. In ultima istanza l’*actus humanus* è sempre un *actus rationis* e solo in quanto tale un *actus legis*. La pura conformità dell’atto alla natura non dice ancora niente sulla bontà o meno dell’atto stesso; è piuttosto la conformità alla *recta ratio*, cioè alla ragione indirizzata all’ultimo fine che fa apparire qualcosa come *naturaliter bonum*, e quindi da compiersi. Anche la forma grammaticale con cui Tommaso formula la regola suprema: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, cioè il gerundio dei verbi *facere*, *prosequi* e *vitare* anziché gli imperativi *fac*, *prosequere*, *vita*, dimostra che il *praeceptum* è inteso come ‘spazio del poter-scegliere’, cioè come la prima proposizione generale (*major terminus*) di un sillogismo pratico (*sylogismus in operabilibus*)⁸⁵ limitato temporalmente e individualmente dal *medius terminus*. Il *minus terminus* risultante dall’attività discorsiva della ragione è l’*electio*, vale a dire il giudizio di valore che bisogna realizzare. Tale giudizio di valore, e solo questo!, quale emergerà dall’attività inventiva della ragione sulla base dell’orientamento originario della volontà tesa al fine ultimo, ha la forma imperativa: “Dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis”.⁸⁶ Il ‘dovere’ è, dunque, una componente interna della *voluntas finis*: esso non fonda il *bonum* ma risulta dalla costituzione a mo’ di *motus* della creatura razionale, la quale è mossa dalla *lex*

⁷⁹ KLUXEN, *ibid.* 227.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ Cf. S.TH. I-II, 94, 4 c: “Et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas: quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur”.

⁸⁴ Cf. S.TH. I-II, 94, 2 c: “ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia [...] cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant” (il corsivo è mio: E.B.).

⁸⁵ Cf. al riguardo S.TH. I-II, 13, 3 c, e 90, 1 ad 2.

⁸⁶ S.TH. I-II, 17, 1 c.

aeterna non ‘immediatamente’ come le altre creature, ma attraverso la mediazione dell’attività di ragione. Questo spazio del poter-scegliere, attraverso cui e in cui la creatura razionale diventa *causa sui*, è il terreno in cui si radicano la libertà e la creatività dell’agire umano: “Dicendum quod radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed, sicut causa, est ratio”⁸⁷.

3. La formalità dialogico-procedurale

Il risultato ai fini dell’argomentazione com’è stato ricavato nella parte analitico-ricostruttiva sarà, in questa terza fase, riorganizzato sistematicamente. La terminologia scelta per l’approfondimento sistematico, è presa dalle scienze cognitive e verrà ora applicata all’analisi tommasiana.

3.1. La non algoritmizzabilità del momento performativo dell’agire etico

Come già accennato nell’introduzione, la questione della possibilità dell’agire libero e creativo dell’essere umano alla luce delle caratterizzanti condizioni della necessaria individualità e della ‘frammentazione’ della temporalità rappresenta uno dei problemi principali della *Secunda Pars* della *Summa*. Contro la posizione averroista Tommaso dove spiegare perché si possa tener salda la libertà del *liberum arbitrium* agente nella temporalità, quale facoltà del libero poter-scegliere (*Wählenkönnen*). La via che egli intraprende consiste nell’approfondimento della *potentia* della *voluntas*, che nella *Secunda Pars* è presentata come quella forza connaturata e considerata connessa in modo originario e originante con il fine ultimo del *summum bonum*. Si tratta, quindi, strutturalmente di una *voluntas finis*. Il genitivo oggettivo *finis* è indicativo di una originaria appetizione del fine ultimo da parte della volontà umana, appetizione che non può essere né scelta né decisa: se l’essere umano agisce, lo fa sempre e immancabilmente orientato al fine ultimo della propria pienezza d’essere. Questo momento è la base di ogni azione dell’uomo e si può dunque definire come un momento formale oppure potenziale, che dovrà essere *attuato* tramite specificazione.

“Ratio practica” – scrive Tommaso in S.TH. I-II, 94, 4 c – “negotiatum circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae.” L’agire umano, proteso nella temporalità, costringe l’agente ad un continuo passaggio dalla potenza all’atto, poiché soltanto nell’*attuità*, cioè nella realizzazione concreta delle capacità, è possibile la pienezza dell’essere: dire potenza è dire possibilità, non ancora perfezione. La creatura razionale raggiunge dunque la propria pienezza d’essere mediante una serie di operazioni in cui si raggiunge qualcosa che ha uguaglianza di genere col *summum bonum*, ed è, quindi, in connessione col fine ultimo (*ea quae sunt ad finem*). La facoltà che presiede questa operazione elettiva è il *liberum arbitrium*, definito anche come *facultas voluntatis et rationis*.⁸⁸ Questo può essere definito come il momento performativo dell’azione poiché, sulla scorta dei fini particolari legati all’individuo nonché delle circostanze concrete in cui avviene l’azione, si raggiunge un *iudicium electionis* realizzato poi dall’atto concreto.

L’agire etico non è, quindi, come in Agostino, la concreta implementazione di ciò che l’agente, mediante la propria ragione, scorge nella propria natura compenetrata dalla *lex aeterna*, bensì il risultato di un processo discorsivo, cui partecipano forze diverse (*potentiae*, *virtutes*, *leges* e *gratia*) e dove entrano in gioco istanze diverse (*inchoationes naturae*, *inchoationes naturae individui*, *circumstantiae*). Proprio la necessità del coinvolgimento di tutte queste componenti e il fatto che gli atti siano sempre contingenti, fa sì che il momento performativo dell’azione etica appaia come non algoritmizzabile: non si può, dunque, ridurre l’etica, pensata come prassi attuale del *bonum*, a una pura implementazione di ciò che

⁸⁷ S.TH. I-II, 17, 1 ad 2.

⁸⁸ Cf. S.TH. I-II, 1, 1 c.

sarebbe presente in un mondo asettico, comunque sia esso fondato, di *bona* metafisici.⁸⁹ Conseguentemente l'azione concreta dell'essere umano, l'atto *in particolari*, non può essere ricondotto a un sistema totalmente onnicomprensivo. L'agire etico non può, infatti, essere ricondotto al risultato di un processo iterativo, spiegabile deduttivisticamente, mediante il quale la ragione quasi *more geometrico* ricava dai principi naturali generali le determinazioni per l'azione concreta, e le fa mettere in pratica attraverso la sottomissione della volontà. L'atto etico si deve, piuttosto, concepire come fenomeno 'emergente'⁹⁰, ossia come l'emergere della buona azione *hic et nunc* nel *liberum arbitrium* dell'individuo e con il sostegno essenziale degli *habitus* virtuosi, dal dialogo delle diverse forze e istanze che interagiscono nella temporalità. La qualità moralmente positiva dell'atto è data da una parte dalla *bonitas*, cioè dalla connessione del *bonum* concreto (bene-per-me) col *summum bonum* della pienezza dell'essere, dall'altra parte dalla *rectitudo*, cioè dal coinvolgimento dialogico-procedurale della diverse istanze come risultano nella temporalità; queste, infatti, appartengono costitutivamente all'atto stesso. In tale processo dialogico l'agente si sperimenta come *causa sui* e, perciò, come libero.

3.2. Il ricorso a una formalità intesa in senso procedurale

La sottolineatura del carattere di 'emergenza' dell'agire umano non significa che questo agire sia il risultato di una decisione, spiegabile dalla e nella mera situazione. Non sarebbe possibile per l'agente percepire il *bonum* concreto come tale, se non ci fosse un tendere formale dell'individuo al *summum bonum* col quale il *bonum* concreto è messo in connessione. Senza l'originario *motus creaturae rationalis in Deum*, che è la pienezza dell'essere delle creature, non potrebbe darsi alcun *motus* particolare. Ma l'orientamento originario al *summum bonum* è già la *lex aeterna*, intesa come struttura di legamento e di collegamento, la quale causa l'intero movimento degli enti e della creatura razionale in modo singolare verso la rispettiva pienezza d'essere. Per cui Tommaso nella *Secunda Pars* può affermare che tutte le direzioni particolari del singolo sono già contenute nella legge eterna⁹¹ e che le opere dell'uomo sono più opere dello Spirito Santo che dell'uomo stesso.⁹² La *lex aeterna*, infatti, è appunto la fonte di tutto il movimento del cosmo.

Tale fondazione formale o – metaforico parlando – tale radicamento della prassi attuale del *bonum* dell'uomo è da intendersi come il tentativo di pensare, mediante la figura concettuale della *lex aeterna*, a un orizzonte di possibilità che riunisca in un unico *motus* tutti i movimenti singoli nell'uomo proteso nella frammentarietà temporale, orizzonte unitario sì, ma anche proceduralmente aperto. È il tentativo di pensare ad una struttura metafisica che,

⁸⁹ Cf. S.TH. I-II, 19, 10 ad 1: "Sed, in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati."

⁹⁰ Il concetto di 'emergenza' (*emergency*) proviene dal paradigma cognitivo del connessionismo come pure dalla ricerca sulle reti neurali (cf. W. SUCHAROWSKI, *Sprache und Kognition. Neuere Perspektiven in der Sprachwissenschaft*, Opladen 1996, 239-252; P. THAGARD, *Kognitionswissenschaft. Ein Lehrbuch*. Stuttgart 1999, 138-163), nonché dall'ambito della biologia molecolare e della teoria del caos (cf. S. KAUFFMAN, *Der Öltropfen im Wasser. Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*, München – Zürich 1998, 43-53). Con tale concetto si indica l'emergere di qualcosa di nuovo (ad es. l'attività cognitiva) dal rapporto delle parti (neuroni), e cioè in modo tale che il nuovo si presenti come un tutto maggiore e più articolato della semplice somma delle parti (cf. KAUFFMAN, *ibid.* 43). Sul concetto di 'emergenza', al centro di crescente interesse a partire dagli anni 90 dell'ultimo secolo, si vedano anche tra gli altri W. KROHN - G. KÜPPERS, (edd.) *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt am Main 1992; D. FLIEDNER, *Komplexität und Emergenz in Gesellschaft und Natur: Typologie der Systeme und Prozesse*, Frankfurt am Main 1999; e soprattutto A. STEPHAN, *Emergenz: von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Dresden 1999; ID., *Emergenz in kognitionsfähigen Systemen*, in M. PAUEN - G. ROTH (edd.), *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001.

⁹¹ Cf. S.TH. I-II, 91, 3 ad 1: "non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur."

⁹² Cf. S.TH. I-II, 93, 6 ad 1: "Alio modo potest intelligi, in quantum hominis opera, qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis."

proprio perché performativamente aperta risulta anche fondante! Tale struttura fonda, infatti, un *motus* che, nel caso umano, si cristallizza come capacità o competenza del *bonum*. In nessun modo la *lex aeterna* rappresenta per l'essere umano un modello positivamente normativo, in quanto nelle azioni concrete la conoscenza della stessa gli è impedita. Al riguardo Tommaso non lascia ombra di dubbio: “Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina”.⁹³

La formalità dunque nella *Secunda Pars* rimane presente come quella componente dell'azione umana, senza la quale non sarebbe possibile alcuna *attuazione* del poter-agire (*Handeln-Können*) umano. Essa, però, non è tanto una formalità positiva, definita contenutisticamente, in ottemperanza alla quale l'uomo possa orientare performativamente il proprio agire, quanto, piuttosto, una formalità, intesa come cornice in cui, attraverso l'appetizione dell'ultimo fine, è già anticipata la pienezza di significato dell'agire; solo in quanto tale essa rende possibile le singole azioni. L'agire libero e creativo è, in definitiva, possibile soltanto se v'è una tensione all'auto-realizzazione, intesa come il compimento del proprio essere quale ultimo fine di ogni azione della volontà umana, e se si cerca di realizzarla in ogni azione. È una formalità intesa in senso procedurale, che si capisce come relazione radicale e originaria della volontà umana col *summum bonum* della propria auto-realizzazione ontologica. L'immagine primigenia di 'Dio *lex aeterna*' rappresenta la pienezza del significato dell'agire umano, essendo egli colui che sommamente libero e sommamente creativo ha prodotto il cosmo con la sua volontà che appetisce il sommo bene.

3.3. La *lex naturalis* quale emergere dialogico dell'*actus humanus*

Nella creatura razionale la *lex naturalis* ripete la struttura della *lex aeterna*: rispetto a questa essa è un *actus* e, quindi, il *motus primus*, mentre rispetto alle azioni è un *habitus*. Dal punto di vista del carattere vincolante, la *lex naturalis* nei confronti della *lex aeterna* è soltanto *participative lex*, mentre nei confronti delle azioni, che derivano dalla stessa, è *essentialiter lex*. Per la creatura razionale la *lex naturalis* è innanzitutto l'attività discorsiva della ragione che determina la volontà generale e, quindi, conduce l'uomo a volere qualcosa di particolare (*hoc vel illud*).⁹⁴ Mediante l'attività a lei caratteristica del dedurre e dell'associare, la ragione scopre il *bonum* particolare per l'individuo. In questo orizzonte performativo non v'è orientamento, che risulti *immediate* dalla natura, verso qualcosa di particolare, in quanto anche le *inclinaciones naturales* offrono in definitiva solo la cornice in cui può avvenire il particolare *motus* della ragione. La natura da sola non qualifica l'azione come moralmente buona (fallacia naturalistica); è soltanto la congruenza con la ragione, intesa come si è visto non come istanza autonoma ma nella sua appetizione originaria del *bonum*, a fondare la congruenza con la natura. La congruenza con la ragione comporta la congruenza (dell'atto e del *bonum* concreto) con l'ideale di valore cui tende il *motus rationalis creaturae*. La congruenza etica con l'ideale di valore avviene, però, nella congruenza con la ragione tendente a tale ideale, cioè con la *recta ratio* nel momento della sua attività elettiva.

L'azione retta, quale *recta electio*, scaturisce dal *liberum arbitrium* che è la *facultas voluntatis et rationis*. Questa facoltà si può caratterizzare come una struttura aperta che, in un'azione concreta, mette in relazione i più diversi fattori e componenti e le più diverse istanze della nostra esistenza e della nostra natura biologica e individuale con i dati situativi della realtà attuale. Tale integrazione è un avvenimento intimamente 'dia-logico', in quanto emerge dalla considerazione di tutte le istanze e dall'integrazione dialogica di tutti i fattori nel *liberum arbitrium*. L'espressione *actus proportionatus*, con cui Tommaso definisce l'atto etico, si può intendere in questo senso: l'azione umana, che avviene nella temporalità, si compone sempre di varie istanze in un rapporto tra loro equilibrato. La prestazione propriamente etica dell'essere umano consiste nell'attenzione data a tutti questi momenti,

⁹³ S.Th. I-II, 19, 4 ad 3.

⁹⁴ Cf. S.Th. I-II, 9, 6 ad 3: “Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud”.

derivanti dalla biologia, dalla storia, dalla corporeità e dalla situazione, e nell'integarli dialogicamente nel *liberum arbitrium*; il che naturalmente può avvenire sempre e soltanto nell'orizzonte formale della tensione verso la pienezza dell'essere e apre un campo d'azione del poter-scegliere. Il rapporto reciproco di queste istanze non è dato staticamente, ma si costituisce dinamicamente, appunto quale *motus*, sempre di nuovo da situazione in situazione. La persona retta ossia la persona che agisce rettamente è, perciò, colui che nella situazione afferma la struttura del dialogo, cercando appunto di comprendere le diverse istanze della situazione irripetibile in cui si trova, di ponderarle e di concordarle reciprocamente; ed proprio qui che l'*habitus* virtuoso gioca un ruolo indispensabile.⁹⁵

L'etica dunque non è né *scientia* (ἐπιστήμη speculativa) né *tecnica* (τέχνη pratica) bensì *prudentia* (φρόνησις), cioè un sapere procedurale del *bonum* che, orientata alla sua attuazione pratica, si concretizza principalmente nell'atteggiamento fondamentale del dialogo.⁹⁶ In tale atteggiamento il bene si mostrerà all'agente nella situazione: emergerà come qualcosa di nuovo e di creativo e si attuerà nell'azione, come esperienza di un tutto pieno di senso volta a ricomporre in unità – sia pur per breve tempo – i frammenti dell'agire e dell'essere dell'uomo dispersi nella temporalità.

Conclusioni

Il *liberum arbitrium*, da cui scaturisce la *recta electio*, si può interpretare come una struttura dialogica, in quanto in esso si realizzano le istanze della nostra natura e della nostra esistenza individuale, sulla base dell'appetire la perfezione, appetire che conferisce senso e struttura all'intero processo, attraverso il correlarsi procedurale e dialogico nella temporalità. In questo processo di dialogo 'avvengono' ossia si danno la libertà e la creatività, cioè la libera e creativa interpretazione e trasformazione della realtà. Il bene (αγαθόν) è l'orizzonte dell'agire; esso può, però, avvenire soltanto nell'agire procedurale e dialogicamente strutturato (λόγος). Il bene concreto (*bonum in particulari*) rimane per l'uomo strutturalmente non algoritmizzabile e imprevedibile. Nella misura in cui l'agente è disposto a riconoscere la modalità di *motus*, cioè la finitezza e la frammentarietà del proprio agire, non deciderà da una posizione che rivendichi per sé certezza assoluta, bensì accetterà di entrare in un processo di 'dialogo dei frammenti', da cui soltanto può emergere la *recta electio*. L'*actus debitus et proportionatus*, che ne scaturirà, sarà un momento originario della realizzazione del bene *in generali*, un momento di libertà e creatività e, con ciò, un momento fondamentale di percezione del sé.

In questo modo Tommaso mostra come l'uomo, pur immerso nella problematicità e nella frammentarietà, possa essere *motus principium suorum operum*, cioè *causa sui*, e quindi libero e creativo. Ecco raggiunto così l'obiettivo della *Prima Secundae*, quello cioè di riflettere sull'uomo per vedere quali azioni possano condurre al fine della *beatitudo*. Nell'azione libera e creativa dell'uomo, che è *causa sui*, si manifesta per Tommaso in modo fuggevole qualcosa della *causa prima* la quale, mossa pure dalla propria volontà infinita al bene, ha prodotto in modo libero e creativo il cosmo proporzionato. Ecco raggiunto così anche l'obiettivo della *Secunda Pars* quale *sacra doctrina*, anzi di tutta la *Summa theologiae*, quello cioè *cognitionem Dei tradere*.⁹⁷

⁹⁵ Cf. sopra la nota 11.

⁹⁶ Qui per 'dialogo' non si intende ovviamente affatto una mera 'disponibilità alla conversazione', ma in prima linea "il procedurale correlarsi di ciò che è diverso o per sé inconciliabile nella reciprocità degli elementi di un'azione" (BIDESE, *Die Strukturen des freien und kreativen Handelns*, cit., 218, nota 1).

⁹⁷ Vorrei esprimere il mio grazie sentito al collega e amico dr. Alexander Fidora dell'*Institut für Philosophie* presso l'università "Goethe" di Francforte sul Meno per le sue correzioni al testo nonché per la sua critica stimolante e costruttiva.