

Legge naturale e tradizione cattolica

Mauro Cozzoli

*Publicato in "Legge di natura e interculturalità",
I. Sanna (a cura), Edizioni Studium, Roma 2006, 171-190.*

L'insegnamento cattolico sulla legge naturale ha il suo quadro architettonico di riferimento nella dottrina di san Tommaso. Come riconosce Giovanni Paolo II, "la Chiesa ha fatto spesso riferimento alla dottrina tomistica di legge naturale, assumendola nel proprio insegnamento morale"¹. A livello magisteriale tale dottrina trova la sua esposizione più efficace e significativa, in forma essenziale e concisa, nell'enciclica *Libertas praestantissimum* (1888) di Leone XIII e nell'enciclica *Veritatis splendor* (1993) di Giovanni Paolo II. Eloquente ed efficace la sintesi offerta da Leone XIII, che propongo nella ripresentazione che ne ha fatto Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*. Vi troviamo i cardini dell'insegnamento di san Tommaso.

"Leone XIII – leggiamo nell'enciclica di Giovanni Paolo II – ha sottolineato l'essenziale subordinazione della ragione e della legge umana alla Sapienza di Dio e alla sua legge. Dopo aver detto che «la legge naturale è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana (*ipsa est humana ratio*) che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare», Leone XIII rimanda alla «ragione più alta» del Legislatore divino: «Ma tale prescrizione della ragione umana non potrebbe aver forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, a cui il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi». Infatti, la forza della legge risiede nella sua autorità di imporre dei doveri, di conferire dei diritti e di dare la sanzione a certi comportamenti: «Ora tutto ciò non potrebbe esistere nell'uomo, se fosse egli stesso a darsi, quale legislatore supremo, la norma delle sue azioni». E conclude: «Ne consegue che la legge naturale è la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina all'atto e al fine che loro convengono; essa è la stessa ragione eterna del Creatore e governatore dell'universo»"².

Questi i punti essenziali e caratterizzanti della dottrina di san Tommaso nella sintesi di Leone XIII. Anzitutto, la legge naturale "è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana (*ipsa est humana ratio*)": "prescrizione della ragione umana (*humanae rationis praescriptio*)". In secondo luogo, la legge naturale è "voce e interprete di una ragione più alta (*vox atque interpres altioris rationis*)": "la stessa ragione eterna del Creatore e governatore dell'universo": "la legge naturale è la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione". E da ultimo la legge naturale "inclina all'atto e al fine dovuto (*inclinans ad debitum actum et finem*)"

La dottrina di san Tommaso sulla legge naturale ha il suo *input* nelle inclinazioni umane e il suo dispiegamento nella ragione. Basta questo a configurarne la valenza antropologica, la dimensione di autonomia e il carattere, come a dire, laico. Logicamente la riflessione sulla legge naturale ubbidisce a una razionalità propriamente filosofica, nella linea d'intelligenza di quella *ratio* che è il distintivo dell'individuo umano ed è comune a tutti gli esseri umani. Ciò che fa della legge naturale una legge universale. Una razionalità aperta nel contempo al dato rivelato, in ciò che questo può offrirle per una intelligenza a tutto campo, senza preclusioni e reticenze, in risposta a

¹ Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor* (sig. *VS*), 6 agosto 1993, 44.

² *VS* 44.

reali interrogativi e legittime attese della coscienza e della libertà e che solo una verità che viene a noi come rivelazione e grazia può svincolare e rilanciare. Non per rendere dogmatico o confessionale il pensiero, ma per aprirlo a ragioni profonde e ultime di significato e finalità, di provenienza e destinazione, di fondamento e doversosità, che gli sono proprie; che da solo però non può darsi, ma può solo ricevere e integrare nel cammino d'intelligenza della verità morale.

Il che dà un andamento e una connotazione anche teologica al processo logico. Non può essere diversamente per una morale filosofica che s'interroga sul bene, nella linea delle aspirazioni profonde della persona alla riuscita della vita e alla felicità; e per una morale teologica che si autocomprende e si vuole come *ratio fide illuminata*: una ragione pienamente tale, cui la luce della fede non toglie nulla, ma le offre ciò che senza di essa resta un varco chiuso e una domanda inevasa, o anche solo un'intelligenza incompiuta. In questa prospettiva svolgono un ruolo fondamentale e decisivo per san Tommaso alcuni elementi e fattori di carattere biblico e teologico. Anzitutto la categoria biblica dell'uomo come *imago Dei*, che egli pone all'origine, nel prologo appunto della sezione morale della *Summa theologiae* (la *Secunda Pars*): "immagine" riflessa in special modo nella ragione, mediante cui l'uomo entra in sintonia con l'intelligenza ordinatrice divina, aprendolo alla legge eterna. Inoltre l'incidenza della *gratia Spiritus Sancti*, in ordine alla teleologia soprannaturale e salvifica delle inclinazioni. E poi il *fomes peccati*, elemento chiave di comprensione e spiegazione delle debolezze, delle incoerenze e dei fallimenti dell'uomo nell'intelligenza del bene morale e della legge naturale³.

1. Dal bene "proprio" al bene "dovuto": il bene morale

La legge naturale nasce da una molteplicità di inclinazioni previe nell'uomo, a lui congeniali per natura⁴. Esse hanno come oggetto il bene ap-petito: "*bonum est quod omnia appetunt*"⁵. Diciamo "bene" ciò a cui l'uomo tende, cui egli è inclinato come elemento o fattore di appagamento. Le inclinazioni naturali costituiscono ciò che un uomo è, prima ancora che egli faccia qualcosa. In quanto tendenze meramente naturali, le inclinazioni non sono ancora legge, ma presupposto (*praesuppositum*), elemento previo per la legge. Il bene cui esse tendono è il bene "proprio" (*bonum proprium, actus et finis proprius*) di ciascuna inclinazione: ciò verso cui l'inclinazione è naturalmente (fisicamente e psicologicamente) rivolta, il bene fisico (o psicofisico), il bene semplicemente ap-petito, il bene come mera soddisfazione. Non il bene "dovuto" (*bonum debitum*): il bene morale, il bene in senso operativo (*bonum operabile*) dunque, espressione di un *faciendum* e perciò di un dovere (*actus et finis debitus*)⁶. Le inclinazioni "non contengono in sé la *ordinatio ad debitum*"⁷.

In ordine al *debitum* le inclinazioni sono indeterminate e al tempo stesso aperte alla determinazione, ad una *ordinatio* al loro interno e tra di esse. Questa riviene loro da un'altra inclinazione, la ragione naturale. San Tommaso dopo aver detto: "L'ambito della legge naturale è quello delle inclinazioni naturali (*ad legem naturalem pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur*); aggiunge: "tra queste è propria dell'uomo l'inclinazione ad agire secondo ragione (*inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem*". La ragione apre l'uomo alla verità, alla verità pratica dell'agire, nella cui luce il bene è vero e ha ragione di *debitum*. Il

³ In questo studio sono debitore di M. Rhonheimer, delle sue ricerche sul pensiero di san Tommaso, in particolare nell'opera *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia*, Armando Editore, Roma 2001.

⁴ Cf Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* (sig. *STh*), I-II, 94, 2.

⁵ *STh* I-II, 94, 2

⁶ A questo livello – pre-spirituale, pre-razionale – le inclinazioni nell'uomo sono tendenze meramente naturali, esse avvengono in lui, si compiono passivamente, nel modo delle altre specie viventi, quali "*inclinationes in proprios actus et fines*" (cf *STh*, I-II, 91, 2).

⁷ Cf Rhonheimer 121. 247

proprium della ragione è il *debitum*. Essa è in noi *inclinatio naturalis ad debitum actum et finem*⁸: aspirazione e via a ciò che vale veramente (*debitum finem*) e al mezzo adeguato a raggiungerlo (*debitum actum*); in una parola al vero bene: il *bonum humanum*, il bene morale, che ha ragione di *bonum debitum* e perciò di principio normativo dei comportamenti. La ragione non afferra semplicemente il fine naturale, il *finis proprius*, delle inclinazioni; afferra in special modo il carattere umano di questo fine: questo fine come *bonum humanum*. In questo modo essa assolve il suo compito specifico, che è quello di ordinare: “*rationis est ordinare ad finem*”⁹. Ordine che prende forma nella legge, definita per questo *ordo rationis* o anche *ordinatio rationis*.

La ragione adempie questo compito considerando le inclinazioni in riferimento al *suppositum* umano; nel contesto di senso e di valore cioè della persona, cui esse ineriscono e di cui sono atti e manifestazioni¹⁰. Come si esprime la *Veritatis splendor*, “le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica”¹¹. Un bene desiderato dalle inclinazioni prende forma morale in quanto espressione della dignità e del fine della persona e perciò del rispetto dovuto alla persona. Il bene della persona come identità (*logos*) e come realizzazione (*telos*) diventa la chiave di significazione del bene morale, nella pluralità delle sue espressioni: è il bene centrale, globale ed unico della persona, considerato nella pluralità di beni oggetto o fine delle diverse inclinazioni o – come ci dice la *Veritatis splendor* – “a livello dei molteplici beni che connotano la sua identità di essere spirituale e corporeo, in relazione con Dio, col prossimo e col mondo delle cose”. Ciascuno di essi è portatore di una particolare esigenza di rispetto (*debitum*), dovuto alla persona in ordine alla sua dignità e alla sua realizzazione.

2. La legge naturale “*ordo rationis*”

Prende forma così la legge naturale. Questa, infatti, è la traslitterazione normativa del bene morale: l’espressione operativa del *debitum*, della carica di esigenza, dell’imperativo di cui è portatore il bene. E, dal momento che a rilevare e configurare il significato e la valenza morale del bene è la ragione – la ragione pratica, l’*intellectus agens* di Tommaso, l’equivalente del *nous poietikòs* di Aristotele – la legge naturale è detta appunto *ordo rationis* / *ordinatio rationis*. Essa è l’ordine portato dalla ragione nelle inclinazioni naturali e tra di esse, il quale prende forma in una serie di principi ordinatori e determinatori. Fondamentali e decisivi per la comprensione della legge naturale sono dunque, per san Tommaso, le inclinazioni nella persona¹² e l’apprensione intelligente della ragione: “Tutte quelle cose – scrive l’Aquinata – in vista delle quali l’uomo possiede un’inclinazione naturale la ragione le apprende in maniera naturale come beni, e di conseguenza come qualcosa da perseguire nell’azione; il loro contrario invece come mali e perciò come qualcosa da evitare. L’ordine dei precetti della legge naturale è dunque l’ordine delle inclinazioni naturali”¹³. E’ propriamente l’ordine dei beni umani o morali (e non meramente naturali, sensibili o fisici) appresi dalla ragione, e secondo cui la ragione dirige e ordina le inclinazioni. Queste, infatti, “prima di diventare oggetto di un atto ordinatore della ragione, sono oggetto di una *naturalis apprehensio* della ragione naturale, di un’intuizione intellettuale, per mezzo della quale l’ambito dei beni umani è già fissato e formulato contenutisticamente, e in base al quale si formano – come vedremo più avanti – i principi primi, evidenti e generalissimi della legge naturale”¹⁴.

⁸ Cf *S.Th.*, I-II, 91, 2.

⁹ *S.Th.* I-II, 90, 1.

¹⁰ “Le inclinazioni naturali non sono «materia» della ragione pratica. Esse sono desideri, tensioni di un *suppositum* di tipo razionale, cioè di una persona, ed espressione dell’unità personale dell’uomo” (Rhonheimer 290).

¹¹ *VS* 50.

¹² Senza le inclinazioni verrebbe a mancare la base di riferimento, il dato esperienziale della legge naturale, che così diverrebbe un’astrazione.

¹³ *S.Th.* I-II, 94, 2.

¹⁴ Rhonheimer 290.

Il ruolo della ragione pratica non è un'attività rilevatrice della legge nella natura. Perché la legge naturale non preesiste nella natura né fisica né metafisica della persona, delle sue relazioni e dei suoi moti. Se così fosse la legge naturale incorrerebbe nell'accusa di fisicismo ed essenzialismo etico-normativo e quindi di fallacia naturalistica. La natura ci offre dati d'ordine fisico o ontico. Ora non si può da un dato derivare un dovere, da descrizioni derivare prescrizioni, senza la mediazione della ragione, in grado di penetrare il dato e cogliere il significato, la dignità, il valore. Un dato naturale è un elemento, un evento o un fatto, non un compito, un dovere o un obbligo; così da non costituire una legge, in senso propriamente etico di prescrizione, comando, precetto (non in quello fisico delle scienze naturali). Di fatto la ragione non riscontra la legge nelle determinazioni fisiche o metafisiche, nelle strutture o nelle essenze delle cose, limitandosi in tal modo a scoprirla ed enunciarla, ma la elabora e la sviluppa, essa stessa. La ragione non è riducibile ad un organo di lettura¹⁵. Né la sua funzione è meramente dichiarativa di un ordine morale già dato come tale nella natura delle cose¹⁶.

Dal *genus naturae* non si accede al *genus moris*, senza la funzione costitutiva e l'unità di misura della ragione. Come dice J. De Finance, "la ragione è il presupposto dell'ordine morale". Essa possiede, riguardo alle inclinazioni naturali, una funzione "costitutiva" nella formulazione della *lex naturalis*¹⁷. L'ordine che la legge naturale porta nelle inclinazioni e che essa enuncia è "un'opera della ragione, *aliquid per rationem constitutum* e quindi formalmente un *ordo rationis*, e non (come secondo la concezione stoica e l'interpretazione naturalistica orientata in base ad essa) un ordine naturale, di cui la ragione semplicemente divenga consapevole" e che essa trasferirebbe *sic et simpliciter* dall'ordine descrittivo della natura a quello normativo dell'etica¹⁸. Insomma, la legge naturale è una legge della ragione e non una legge della natura, così da sottrarsi ad ogni addebito di paralogismo.

Ciò non significa un'elaborazione della legge morale, da parte della ragione, in indipendenza e incuranza della corporeità e delle condizioni biologiche della persona, da una parte, come di una significazione antropologica e metafisica della stessa, dall'altra. La ragione pratica è un'intelligenza naturale, una facoltà cognitiva della persona nell'unità e integralità corporeo-spirituale del suo essere: "*corpore et anima unus*"¹⁹. Così da non prescindere né dalla verità del suo essere corporeo, né dalla verità del suo essere profondo. Entrambe le verità non costituiscono una norma, non fanno un *praeceptum*, non dicono una regola di comportamento; ma concorrono a definire la dignità e il fine della persona, che sono alla base del valore morale. Come la morale non è né una biologia né un'ontologia e il bene morale non è né il bene fisico né il bene ontico, così la legge naturale non è una legge né fisica né metafisica. Riduzioni, queste, che la espongono agli addebiti e alle critiche appunto di fisicismo e di essenzialismo. Ma, se non vuol cadere in comprensioni e svolgimenti angelistici e spiritualistici, per un verso, biologistici e naturalistici, per altro verso, la legge naturale non può prescindere dai contributi veritativi della biologia come dell'antropologia.

Per dirla in termini evocativi e puntuali, la legge naturale è *nomos*: norma di comportamento che esprime il *deon*, vale a dire il dovere, l'obbligo contenuto nell'*axios*, nel valore cioè che è alla base del dovere. Il valore è il contenuto morale del bene significato dall'intelligenza meta-fisica:

¹⁵ "La *cognitio* (pratica) e l'*humana ordinatio rationis* non è semplicemente un duplicato di ciò che nelle inclinazioni naturali è parimenti già presente; questo significherebbe limitare la ragione umana a un organo di lettura" (ivi 246).

¹⁶ Cf J. De Finance, *Autonomie et Theonomie*, in M.Zalba (a cura) *L'agire morale*, Atti del Congresso Internazionale su «Tommaso d'Aquino nel suo VII° centenario», vol. 5, Roma-Napoli 17 -24 aprile 1974, Napoli 1974, 244.

¹⁷ Cf De Finance 244. "Parlando di un ordine costituito dalla ragione noi intendiamo che questa non gioca semplicemente un ruolo *dichiarativo*, che la sua funzione di regola prossima non si limita a proporre alla volontà un ordine morale già dato come tale" (ivi).

¹⁸ Cf Rhonheimer 88, 246.

¹⁹ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (sig. GS), 14.

un'intelligenza capace di penetrare il *bios* (la verità empirica della persona, delle sue inclinazioni e azioni) e cogliere il *logos* e il *telos* (la verità del senso e del fine), in una parola l'*ontos*, l'essere proprio della persona, la dignità sua propria, il bene ontologico che essa rappresenta. Questo non è ancora il bene morale, ma ne è la premessa e la base in ciò che esso comporta di esigenza: esigenza di riconoscimento, di rispetto e di promozione. A riconoscere questa carica di esigenza è la ragione pratica, l'intelligenza orientata all'azione, che trova nella persona il criterio primo e basilare della legge morale. Ciò che si è detto della persona, come il bene unitario e globale, vale di ogni bene particolare e delle sue determinazioni, da quelle di carattere primario e più generali a quelle di carattere secondario e più particolari, in cui prende forma la legge naturale.

3. Principi primi e principi derivati della legge naturale

La legge naturale è costituita in primo luogo dai *principi primi*, universali e generali (*principia prima universalia*), espressioni delle esigenze immediate e primarie del bene della persona e dei beni oggetto-fine di ciascuna inclinazione, appresi dalla ragione come beni umani, morali. Tali principi sono conosciuti naturalmente (*naturaliter nota*), in modo immediato, intuitivo, spontaneo (*per se nota*); e sono manifesti e comuni a tutti (*omnibus nota*)²⁰. Essi sono dati, infatti, con la percezione stessa dei beni naturali come beni morali, di cui sono l'espressione normativa immediata e primaria. Anzitutto il principio che potremmo dire primissimo: *bonum est faciendum, malum est vitandum*, si deve fare il bene ed evitare il male, di cui ogni altro principio è formulazione particolare²¹. Questa prima *apprehensio* della legge naturale costituisce quell'*intellectus principiorum* che san Tommaso, con la tradizione scolastica, chiama *synderesis*: l'*habitus* dei principi primi della legge naturale, il quale è "in certo modo innato alla nostra mente, attraverso la luce dell'intelletto agente"²². Come a dire che la *sinderesi* ci è data con il *lumen* stesso dell'intelletto, con cui ogni individuo umano viene al mondo. Per questa appartenenza nativa alla coscienza della persona i principi primi della *sinderesi* sono detti "*nobis naturaliter indita*", in noi naturalmente suscitati²³. Essi sono al principio e costituiscono le premesse e come i "semi" di ogni conoscenza successiva²⁴. In realtà, da essi prende avvio un conoscere più appropriato e tematico, da cui la legge naturale è ulteriormente specificata.

In secondo luogo la legge naturale è costituita, appunto, dai *principi secondi*, derivati dai primi per via discorsiva, argomentativa, inventiva (*cognita per inquisitionem, via inventionis*) e più determinati (*magis determinata*) dei primi. Essi non sono che il dispiegamento, l'esplicitazione di quanto "potenzialmente contenuto nei principi primi", attraverso o una propria ricerca (*per inventionem propriam*) o un insegnamento ricevuto (*per doctrinam alienam*) o una rivelazione di Dio (*per revelationem divinam*)²⁵. Di essi alcuni sono più vicini (*proxima*) ai principi primi e perciò

²⁰ Cf *STh* I-II, 94, 5; 1, ad 2; II-II, 47, 15; Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Quodlibetales* (Sig. *Quaest. Quodlib.*), VIII, 2, 2.

²¹ "In tutto ciò che cade sotto la conoscenza degli uomini (*in apprehensione hominum*) si trova un certo ordine. Infatti ciò che per primo cade sotto la conoscenza è l'ente, la cui percezione troviamo in tutto ciò che uno conosce. E perciò il primo principio è indimostrabile: il principio che affermare e negare non sono la stessa cosa. Il che è fondato sulla ragione dell'ente e del non ente. E su questo principio si fondano tutti gli altri.... Ora come l'ente è il primo a cadere sotto la conoscenza pura e semplice (*in apprehensione simpliciter*), così il bene è il primo a cadere sotto la conoscenza della ragione pratica, ragione ordinata all'agire (*ad opus*). Infatti chiunque agisce agisce per un fine (*omne agens agit propter finem*), che ha ragione di bene. E perciò il primo principio della ragione pratica è fondato sulla natura di bene (*supra rationem boni*), ossia *il bene è ciò cui tutti aspirano (quod omnia appetunt)*. Questo è pertanto il primo precetto della legge e cioè che «il bene è da fare e da cercare e il male da evitare (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)»; e su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale" (*STh* I-II, 94, 2).

²² Cf *STh*, I, 79, 12; I-II, 94, 1, ad 2.

²³ Cf *STh* I, 79, 12.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *De veritate* (sig. *De Verit.*), 16, 1.

²⁵ Cf *Quaest. Quodlib.*, VIII, 2, 2; *STh* I, 60, 2.

più facilmente riconoscibili (da tutti); altri più lontani (*remota*): frutto di un raziocinio più complesso, che li rende meno conoscibili (da tutti) e noti per lo più agli specialisti e ai saggi²⁶.

Abbiamo dunque, in successione logica: beni, principi primi e principi secondi. Prendiamo l'esempio dell'inclinazione umana al possesso. Il bene posseduto o da possedere – *bene fisico*, oggetto/fine proprio dell'inclinazione – è colto dalla ragione come diritto, prende forma cioè di *bene morale* come diritto. Così da essere moralmente possedibile come diritto. Solo come cosa propria (e non altrui), come diritto appunto, esso è posseduto in modo moralmente retto. “Appropriarsi di un bene e possederlo secondo diritto e giustizia” (enunciato in forma imperante), “non rubare” (enunciato in forma proibente), è il *principio primo* espresso e desunto dal bene morale. Ogni determinazione ulteriore e particolare è un *principio derivato o secondo*, come l'estensione e delimitazione della proprietà privata e di quella pubblica, la determinazione del giusto prezzo nelle compravendite, dell'equità degli scambi e dei commerci, dei tributi sui beni posseduti, ecc. Un altro esempio è l'inclinazione umana al piacere sessuale. Il piacere – il bene fisico, oggetto/fine proprio dell'inclinazione sessuale – è colto dalla ragione come bene morale in stretta connessione col significato unitivo e procreativo della sessualità, e quindi con l'amore che unisce un uomo e una donna, aprendoli al dono della vita. “Vivere la sessualità in una relazione stabile di amore, aperta alla vita” (in forma imperante), “non commettere atti impuri” (in forma proibente) è il principio primo significato e ricavato dal bene morale. Le norme proibenti la masturbazione, i rapporti prematrimoniali ed extra matrimoniali, la poligamia, l'omosessualità, la contraccezione, sono principi secondi, di carattere più particolare e determinato, derivati dai principi primi.

Ordinatio rationis, la legge naturale sussiste dunque in primo luogo, “*primo et per se (per essentiam)* nei principi sommi, generalissimi e universali della ragion pratica”; in secondo luogo, “*secundario et per participationem*, nelle *conclusiones propriae*, sulla base di una *inquisitio, inventio* o *demonstratio*, attraverso il processo discorsivo ed esplicitante della ragione”. La conoscenza naturale dei principi primi si rapporta a quella discorsiva dei principi da essi derivati come *conclusiones*, nel modo di un *implicatum* e di un *explicatum*. In questo modo san Tommaso mostra che egli non intende affatto la funzione della ragione come un'attività nomogenica (creatrice della norma), ma appunto come *explicatio* o, com'è detto altre volte, *inventio* di ciò che già è contenuto nei principi. Nell'*habitus* dei principi primi – la *sinderesi* – “è fondata tutta la forza ordinante e movente, la *essentia* della legge naturale”. Nel contempo la comprensione di quanto implicitamente contenuto in essi si esplica, per mezzo dell'attività discorsiva della ragione naturale, nella conoscenza delle conclusioni. Così che anche le conclusioni – i principi derivati appunto – appartengono alla legge naturale²⁷.

In questa attività cognitiva la ragione è dipendente dai sensi, dall'esperienza sensibile, da cui ogni conoscenza prende avvio sempre. E' quest'esperienza a darci la percezione prima delle inclinazioni umane, che sono al principio e alla base del conoscere etico. Esperienza che l'intelligenza afferra nel suo contenuto intelligibile, ossia non in maniera empiristica e sensistica, ma penetrante il dato fisico e sensibile per cogliere il significato umano e valoriale. Senza l'esperienza sensibile e la percezione originaria dei sensi nulla può essere conosciuto. In particolare, senza l'esperienza delle inclinazioni naturali viene a mancare la base di riferimento, il dato esperienziale, a prescindere dal quale la legge naturale diventa un'astrazione.

4. Legge naturale e legge eterna

Nella *lex naturalis* c'è dunque un *naturaliter cognitum* e un *cognitum per inventionem*. Nei principi primi essa è una *naturalis conceptio*, una conoscenza spontanea e immediata, che si sviluppa in maniera discorsivo-inventiva nei principi secondari²⁸. Questa stretta attinenza della

²⁶ Cf *STh* I-II, 100, 1. Cf Rhonheimer 284-285.

²⁷ Cf Rhonheimer 269. 278-279. Cf *De verit.* 11, 1, ad 12.

²⁸ Cf Rhonheimer 265. 270.

legge naturale all'attività cognitiva dell'uomo dice evidentemente che la legge naturale non è una *praescriptio* divina, espressione di un volontarismo teonomico, ma un ordinamento dell'intelligenza umana, della ragione pratica, in grado di riconoscere i beni umani o morali e in essi cogliere e determinare i principi ordinativi delle inclinazioni e delle azioni. Il che dice l'autonomia della morale e della legge morale. Senza con questo isolare e chiudere la ragione naturale in un'autoreferenzialità soggettivistica e relativistica, che svilisce in essa la forza di riconoscimento del bene e di illuminazione e obbligazione del bene. Una ragione appiattita su se stessa è l'equivalente noetico di un soggetto ripiegato sul proprio limite, così da cedere alla debolezza e alla fragilità del relativo. L'autonomia dell'uomo non è autocentrica e assoluta ma correlata alla teonomia, dalla quale e per la quale essa è ed è sottratta al non essere, e la ragione umana è in un orizzonte di senso che dice provenienza e destinazione e che quindi la fonda e la sostiene nel difficile compito di dire la verità morale e l'assoluto di cui è portatrice. In questo contesto di senso san Tommaso vede la correlazione della legge naturale con la *legge eterna*.

La legge eterna è "la ragione della divina sapienza che muove tutto al fine dovuto"²⁹. Dio, infatti, costituisce e conserva nell'essere le creature e le ordina al loro fine. *Conservatio* nell'essere e *ordinatio* al fine scandiscono la dipendenza della creatura dal Creatore. Il disegno, il piano, la *ratio* appunto, di tale ordinazione è la legge eterna. Prim'ancora d'ogni manifestazione e comunicazione, questa *ratio ordinis rerum in finem* "pre-esiste nella mente divina" e prende forma e significato di "provvidenza"³⁰. Questa è espressione della bontà con cui Dio si dà cura, provvede appunto alle sue creature, sul piano non solo ontico dell'essere ma anche operativo del fine e del suo conseguimento. Questa provvidenza è una *ratio*, la quale esprime un disegno, un ordine con cui Dio crea e governa il mondo. E' una *ratio directiva* e come tale ha forma di legge: è la *lex aeterna*.

Ogni creatura è sottomessa a questa legge e beneficia così della provvidenza divina. Ma la creatura umana vi è sottomessa e ne beneficia in maniera singolare. Singolarità riveniente dalla *imago Dei* – propria dell'uomo e della donna – consistente nella libertà, espressione dell'intelligenza e della volontà, mediante cui la creatura umana è soggetto dei propri atti: soggetto di autodeterminazione (e non oggetto di predeterminazione) nella *ordinatio ad finem* del proprio agire³¹. Come ci dice l'enciclica *Veritatis splendor*, nel solco di pensiero tracciato da san Tommaso³², "Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non «dall'esterno», attraverso le leggi della natura fisica, ma «dal di dentro», mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire. In questo modo Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua provvidenza, volendo per mezzo dell'uomo stesso, ossia attraverso la sua ragionevole e responsabile cura, guidare il mondo: non soltanto il mondo della natura, ma anche quello delle persone umane. In questo contesto, come espressione umana della legge eterna di Dio, si pone la *legge naturale*: «Rispetto alle altre creature – scrive san Tommaso – la creatura razionale è soggetta in un modo più eccellente alla divina provvidenza, in quanto anch'essa diventa partecipe della provvidenza, provvedendo a se stessa e agli altri: perciò si ha in essa una partecipazione della

Si veda in Rhonheimer 270-273 come l'esplicitazione del *naturaliter cognitum* nel *cognitum per inventionem*, ovvero dei principi primi nei precetti secondi, attraverso l'attività discorsivo-inventiva della ragione, avviene anche nella trasmissione del sapere (della dottrina, della scienza) nell'atto d'insegnare (da parte del maestro) e d'imparare (da parte del discepolo). Non solo l'*inventio propria*, infatti, ma anche l'imparare è atto della *ratio* e quindi non una recezione passiva di dati ma un'*apprehensio* attiva di verità, che sviluppa l'*habitus* della scienza. La spiegazione è una sintesi del pensiero di san Tommaso, come lui la espone in *STh*, I, 117 e in *De verit.* 11.

²⁹ *S Th*, I-II, 93, 1.

La legge naturale è "il piano (*ratio*) della sapienza divina, in conformità al quale essa guida tutti gli atti e i movimenti" (*ivi*)

³⁰ "Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina preexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est" (*STh* I, 22, 1).

³¹ Cf *STh*, I-II, Prologo.

³² Cf *STh*, I-II, 90, 4, ad 1; 93, 1.

ragione eterna, grazie alla quale ha una naturale inclinazione all'atto ed al fine dovuti: tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata legge naturale»³³.

La creatura umana dunque è sottoposta alla provvidenza divina non semplicemente come *provisa* – al pari di tutte le altre creature – ma ancor più come *providens*³⁴. E questo in ragione dell'anima spirituale e delle sue facoltà operative – il conoscere e il volere – che ne fanno un soggetto attivo nel suo riceversi da Dio e mirare al proprio fine. Mediante l'intelligenza l'uomo stabilisce una sintonia cognitiva con la *ratio* divina, ha parte al lume di conoscenza di Dio, diventando così partecipe della *ordinatio* della ragione divina, vale a dire della legge eterna. L'esito di questa partecipazione nell'uomo è la legge naturale, la quale non è qualcosa di diverso dalla legge eterna ma la stessa legge eterna partecipata all'uomo: "*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*"³⁵.

La natura di partecipazione della legge naturale dice assai più di un fondamento in Dio, senza contenuti ordinativi. Significa che nella legge naturale giunge ad espressione ed efficacia una *ordinatio* dell'agire umano, un ordine preordinato, dunque un contenuto normativo, che sussiste sin dall'eternità nella sapienza divina. "La legge eterna possiede in Dio il carattere di immagine originaria (*exemplar*) o di *idea*; nella creatura la legge eterna è un *exemplatum*, *ideatum* o *participatum*"³⁶. Tale è appunto la legge naturale.

La legge eterna è legge naturale nella sua partecipazione alla ragione umana. La partecipazione della legge eterna però nella creatura umana non è limitata alla sola componente razionale. Essa è pure nelle componenti attive, appetitive, dinamiche, quali sono le inclinazioni naturali. Anche queste sono riflesso della provvidenza ordinatrice divina, ma – come si esprime l'Aquinate – *per modum actionis* o *principii motivi*, nel modo di un principio attivo, di un principio di movimento, di un dinamismo, che è *l'actus proprius* delle inclinazioni naturali, in quanto potenze motive. L'*inclinatio* di ciascuna *ad proprium actum et finem* è attuazione e riflesso di una *ordinatio rationis divinae*, la legge eterna appunto, con cui Dio provvede a tutte le creature, anche a quelle non razionali, senza diventare legge naturale in esse. La legge, infatti, è qualcosa di razionale (*aliquid rationis*)³⁷. Le inclinazioni però non sono potenze razionali bensì motive. Come tali non conoscono il *debitum*, non portano con sé l'*ordinatio ad debitum*. Dunque non hanno valenza di legge ma, come già detto, di *praesuppositum* per la legge. La legge eterna è legge naturale invece nella ragione, nella quale la partecipazione della legge naturale, il suo riflesso è *per modum cognitionis*, nel modo e per mezzo della conoscenza. Facoltà, questa, cognitiva del *debitum* – del bene da compiere e del male da evitare – e perciò ordinatrice delle potenze appetitive: la volontà e le passioni; per le quali il *debitum* – indicato loro dalla ragione – da verità e valore conosciuto diventa bene efficacemente perseguito³⁸.

Va altresì notato che anche le creature non razionali, nelle loro inclinazioni, partecipano e riflettono la legge eterna. Ma in modo loro proprio (*suo modo*), che non può essere quello cognitivo, razionale, ma una modalità passiva di *pre-determinatio*³⁹. La loro *ordinatio* è una *pre-ordinatio* della legge eterna, che le dirige necessariamente, come uno strumento, al loro fine. Tanto che di queste creature è detto che "*magis aguntur quam agunt*"⁴⁰. Nelle creature razionali invece essa è *ordinatio rationis*: un ordine di carattere personale, una *determinatio* fatta dal soggetto; un *auto-determinatio* dunque operata dalla ragione e da essa trasmessa ai moti spirituali del volere e da questo ai moti psicofisici delle passioni. Nelle inclinazioni delle creature non razionali dunque la *vis* direttiva della legge eterna opera solo *per modum principii motivi*. Nelle inclinazioni delle creature razionali invece *per modum cognitionis*, attraverso il conoscere della ragione, la quale è *ratio*

³³ VS 43. Il brano di san Tommaso è tratto da *STh* I-II, 91, 2.

³⁴ Cf S. Tommaso, *De verit.* 5, 5.

³⁵ Cf *STh* I-II, 91, 2 ad 1.

³⁶ Rhonheimer 244. Qui l'autore sintetizza quanto san Tommaso scrive in *STh* I-II, 93, 1. Cf Rhonheimer 229.

³⁷ Cf *STh* I-II, 91, 2 ad 3.

³⁸ Cf Rhonheimer 239-247.

³⁹ Cf *STh* I-II, 91, 2 ad 3.

⁴⁰ G. Damasceno, *De fide*, II, 27, cit. da Tommaso d'Aquino in *De verit.* q. 20, a.4

ordinationis (luce, orientamento, guida) del dinamismo (*principium motivum*) attivo in esse. E' un conoscere ordinatore, direttivo, non indipendente dalle inclinazioni, che quindi non dispone di esse; ma avviene in esse, nel riconoscimento e nel rispetto della loro *naturalis inclinatio ad proprium actum et finem*.

5. Autonomia partecipata della legge naturale e della ragione morale

Nel rapporto della legge naturale con la legge eterna, espressione e riflesso del rapporto della creatura umana con il Creatore, non solo non è misconosciuta e sminuita l'autonomia personale del soggetto umano e della ragione morale, ma è piuttosto avvalorata e rafforzata; perché sottratta, da una parte, alla delusione di un'autonomia non all'altezza delle sue attese e promesse e, dall'altra, alla sua involuzione autistica e solipsistica. La legge morale come legge naturale, infatti, non è *aliquid a Dei voluntate imperatum* ma *a ratione humana constitutum*. Non è un complesso normativo previamente dato, che "sta da qualche parte" e che la ragione trova e applica ai casi singoli⁴¹. Essa non è una legge che si adopera, bensì la "*ordinatio* precettiva della «mia» ragione pratica"⁴², che mi fa soggetto attivo e non destinatario passivo. Si tratta di "cosa mia" (*res mea agitur*), della mia intelligenza. Essa è "la luce della ragione naturale"⁴³. Quest'opera della ragione nell'elaborazione della legge morale dice l'autonomia della morale e del soggetto morale. Ma non è un'autonomia autoreferenziale e autosufficiente, che pone se stessa e crea la legge. E' un'autonomia creaturale, e perciò donata e ricevuta, in una parola partecipata.

Questa partecipazione è "un aver parte al lume di conoscenza divino o alla legge eterna"⁴⁴. Precisa infatti san Tommaso: la legge naturale è "la luce della ragione naturale, in cui si trova l'immagine di Dio"⁴⁵. Nel compito veritativo del bene morale e delle sue esigenze di rispetto (il *debitum*), la ragione pratica si comporta da *imago Dei*. Non padrona e arbitra della verità morale e della legge, ma riflesso della sapienza creatrice e ordinatrice divina, in cui è la matrice e il principio. *Imago Dei*, la ragione è in noi luce dell'intelligenza divina. Esercitata rettamente (*recta ratio*), essa entra in sintonia con la sapienza creatrice divina, riflettendone la luce di verità. La sapienza creatrice divina è immanente all'essere da essa pensato e ordinato. Essa è come "una ragione nell'essere". Questo vuol dire che nell'esperienza dell'essere, alle sue profondità, la ragione umana entra in consonanza con la ragione divina ed ha parte della legge eterna. Nell'esperienza cognitiva dell'essere ha luogo l'incontro dell'intelligenza normativa umana con l'intelligenza ordinatrice divina: la legge eterna in Dio è legge naturale nell'uomo. Così la ragione "è in grado di formulare le richieste dell'essere umano stesso, giacché essa stessa è parte integrante essenziale e cioè elemento normativo". Per dirla con Aristotele, essa "è parte dominante del *suppositum* umano", "appartenente a quella «natura» che definisce ciò che per l'uomo è «conforme alla natura»". Pertanto "la ragione umana, in quanto lume naturale di conoscenza, è «collocata» all'interno della ragione divina; ed essa è anche, nella sua intenzionalità, forgiata dall'intenzionalità della ragione divina o della legge eterna. Proprio in quanto tale, e non in quanto «svincolata» dall'ambito della ragione divina o indipendente, essa possiede la sua autonomia". Di fatto, se non è ostacolata, essa "esprime le più profonde rivendicazioni dell'essere umano e partecipa quindi alla funzione nomotetica della ragione divina"⁴⁶. Come scrive J. De Finance, "la nostra autonomia è in noi espressione di una ontonomia, la quale viene riconosciuta nella riflessione metafisica come teonomia"⁴⁷.

⁴¹ Mentre la conoscenza speculativa è la comprensione di un dato previo, "l'ordine posto dalla ragione pratica non ha senso e consistenza che in rapporto ad essa, ed è in questo che il suo ruolo è qui costitutivo. Essa entra nella formalità del suo oggetto" (De Finance 244).

⁴² Rhonheimer 177.

⁴³ Tommaso d'Aquino, *Ad Romanos* (sig. *Ad Rom.*) II, 3.

⁴⁴ Rhonheimer 310-311.

⁴⁵ *Ad Rom.* II, 3.

⁴⁶ Cf Rhonheimer 311.

⁴⁷ De Finance 251.

In tal modo la legge naturale è nel contempo *res* umana e divina, senza che il divino tolga nulla all'umano, alla sua libertà e autonomia, ma piuttosto garantendole e rafforzandole. Dio, infatti, ci dà la sua legge non alla maniera di un legislatore esteriore: “egli ci dà la sua legge dandoci la ragione”⁴⁸. Al punto che anche chi non conosce Dio – il non credente – mediante la ragione entra in sintonia con Dio, e ne coglie e fa sua la sapienza ordinatrice e provvidente. Conforme alla legge di Dio è ciò che è conforme alla ragione e quindi al bene umano. “Dalla legge di Dio – nota san Tommaso – sono proibite solo quelle cose che contrastano con la ragione”⁴⁹, e “Dio viene offeso da noi soltanto con ciò che noi facciamo contro il nostro bene”⁵⁰. Siamo agli antipodi di ogni volontarismo e positivismo teonomico della legge naturale.

Questa valenza antropologica della legge naturale, legata alla ragione umana, ed insieme teologica, nel suo rinvio alla legge eterna, è dottrina della Chiesa. L'afferma e conferma Giovanni Paolo II nella *Veritatis splendor*, in cui – rifacendosi al Concilio e riferendosi direttamente a san Tommaso – precisa: “L'insegnamento del Concilio sottolinea, da un lato, *l'attività della ragione umana* nel rinvenimento e nell'applicazione della legge morale: la vita morale esige la creatività e l'ingegnosità proprie della persona, sorgente e causa dei suoi atti deliberati. D'altro lato, la ragione trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna, che non è altro che la stessa sapienza divina. Alla base della vita morale sta dunque il principio di una «giusta autonomia» dell'uomo, soggetto personale dei suoi atti. *La legge morale proviene da Dio e trova sempre in lui la sua sorgente*: in forza della ragione naturale, che deriva dalla sapienza divina, essa è, al tempo stesso, *la legge propria dell'uomo*. La legge naturale, infatti, «altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio l'ha donata nella creazione»⁵¹.

Ancora più avanti il Papa ribadisce, in linea di pensiero con san Tommaso, questa continuità di verità della legge naturale con la legge eterna, riflesso della continuità di luce della ragione umana con la ragione divina: “L'uomo – egli scrive – deve liberamente compiere il bene ed evitare il male. Ma per questo deve *poter distinguere il bene dal male*. Ed è quanto avviene, anzitutto, grazie alla luce della ragione naturale, riflesso nell'uomo dello splendore del volto di Dio. In questo senso, commentando un versetto del Salmo 4, san Tommaso scrive: «Dopo aver detto: Offrite sacrifici di giustizia (*Sal* 4,6), come se alcuni gli chiedessero quali sono le opere della giustizia, il Salmista soggiunge: *Molti dicono: Chi ci farà vedere il bene?* E, rispondendo alla domanda, dice: *La luce del tuo volto, Signore, è stata impressa su di noi*. Come se volesse dire che la luce della ragione naturale con la quale distinguiamo il bene dal male – il che è di competenza della legge naturale – non è altro che un'impronta in noi della luce divina». Da ciò segue anche per quale motivo questa legge è chiamata *legge naturale*: viene detta così non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana”⁵².

6. *Ordo rationis ordo virtutis*

Non basta la legge naturale e la sua conoscenza a rendere morale il soggetto, occorre il suo adempimento. Ora questo può avvenire in due modi. Come mera *esecuzione* legale, cercando di compiere atti conformi alla legge. Oppure come *disposizione* del soggetto al bene nella luce normativa della legge. Nel primo caso il soggetto è un *produttore di atti* secondo la legge: la sua moralità è un fatto esteriore, di carattere quantitativo, dato dalla somma degli atti conformi alla

⁴⁸ Cf De Finance 252.

⁴⁹ “*Legem autem divinam haec solum prohibita sunt, quae rationi adversantur*” (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* (sig. CG) III, 126).

⁵⁰ “*Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus*” (ivi, III, 122).

⁵¹ *VS* 40. Il testo cita come fonti *GS* 41, circa la “giusta autonomia”; e *STh* I-II, 93, 2, ad 2, sul rapporto della ragione con la legge eterna. Il brano riportato è di Tommaso d'Aquino *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Tauriens, 1954, 245.

⁵² *VS* 42. Il brano di san Tommaso è tratto da *STh* I-II, 91, 2.

legge. Nel secondo caso il soggetto è una *persona in atto*, pre-disposta ad agire bene: la sua moralità è un fatto primariamente ed essenzialmente interiore, costituito dalla bontà del soggetto, propriamente delle facoltà operative del soggetto, conformate e inclinate al bene determinato dalla legge. Conformazione e inclinazione operate dalle virtù morali. Queste sono *habitus*, “abiti operativi buoni”⁵³: disposizioni permanenti del soggetto ad agire secondo il bene. Le virtù sintonizzano sul bene morale e plasmano secondo il bene la conoscenza, la volontà e le passioni, in breve, le potenze operative della persona.

Dire bene morale è dire l’*ordo rationis* che definisce e scandisce operativamente l’umano. In questo senso la virtù è *habitus* conforme alla ragione⁵⁴. La sintonia sul bene stabilita dalle virtù è la sintonia sull’ordine della ragione, delineato dalla legge naturale. Mediante la virtù, l’*ordo rationis* espresso dalla legge non mi sta semplicemente davanti come precetto e comando. Esso è fatto mio, mi diventa interiore. E questo non come fatto semplicemente intellettuale, concernente il conoscere; ma movente e dinamico, dal momento che tale *ordo* è di carattere pratico, operativo, così da plasmare il volere e il desiderare del soggetto. Per questo san Tommaso può dire: “*Ordo virtutis est ordo rationis*”⁵⁵. L’ordine portato dalle virtù nelle potenze operative è un ordine secondo ragione⁵⁶: ragione espressa dalla legge naturale. Solo che non si tratta di un ordine meramente razionale, un ordine nell’intelligenza del soggetto, ma investe tutto il soggetto, anche le facoltà appetitive: la volontà (*appetitus rationalis*) e le passioni (*appetitus sensitivus*), la scelta (*electio*) e l’azione (*actio*). Distinguendo tra virtù intellettuali e virtù morali, san Tommaso precisa: “*Virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales circa interiores passiones et exteriores operationes*”⁵⁷. Attraverso le virtù morali, insomma, l’ordine della ragione non resta un ordine teorico, limitato all’intelligenza, ma si estende all’ambito delle passioni e delle azioni e quindi delle inclinazioni ad esse sottese. L’intelligenza del bene, in tutte le sue determinazioni, diventa amore del bene. Un amore non solo spirituale ma passionale: capace di interessare e integrare il potenziale pulsionale e affettivo nella volontà di bene.

Visto che la legge naturale è l’ordine recato dalla *ratio* nelle inclinazioni umane, l’*ordo rationis* della legge naturale è l’*ordo virtutis* del soggetto morale. L’*ordo rationis* è l’*ordo* reso vivo, attuale e attivo dalle virtù. Senza le virtù tale *ordo* resta un fatto concettuale, conoscitivo, formale. Mediante le virtù esso diventa effettivo ed efficace nella persona, propriamente nelle inclinazioni della persona. “Ad ogni determinata inclinazione naturale – nota san Tommaso – è ordinata una speciale virtù”⁵⁸, la quale costituisce il perfezionamento dell’inclinazione. “Le virtù – precisa l’Aquinata – ci perfezionano nel seguire in maniera adeguata (*debito modo*) le inclinazioni naturali”⁵⁹. Questo *debito modo* è il modo della ragione, per la quale il *bonum proprium* di ciascuna inclinazione diventa il *bonum debitum*, il *bonum morale*⁶⁰. La virtù è un’inclinazione divenuta un *habitus* operativo buono: un’inclinazione modellata dalla bontà morale; una disposizione permanente, intelligente e dinamica al bene morale da essa significato. Per essa l’*inclinatio ad proprium actum et finem* in me diventa *inclinatio ad debitum actum et finem*. La virtù allora è la versione esistenziale, vivente, personale della legge naturale. E’ l’*ordo rationis* della legge naturale, tradotto in attitudine operativa nelle potenze appetitive e motive (volontà e passioni) della persona.

⁵³ *STh* I-II, 49-50.

⁵⁴ “L’*habitus* morale possiede il carattere di virtù umana in quanto è conforme alla ragione (*rationi conformatur*)” (*STh* I-II, 58, 2)

⁵⁵ *STh* I-II, 100, 2.

⁵⁶ “La virtù consiste in questo che sia gli affetti interiori sia l’uso dei beni materiali sono ordinati dalla ragione” (*CG*, II, 121).

⁵⁷ *STh* I-II, 100, 2.

⁵⁸ *STh* II-II, 108, 2

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ “La virtù di qualsiasi «*appetitus*» non consiste nel raggiungimento del «*finis naturalis*» di questo anelito come tale, ma nella sua partecipazione alla ragione, nella sua subordinazione alla ragione. Questo vale sia per la volontà, sia per il desiderio sensibile” (Rhonheimer 104-105).

La virtù è il bene morale, determinato dalla legge naturale, divenuto inclinazione abituale, spontanea, stabile in un soggetto⁶¹.

7. La possibilità dell'errore

La ragione umana, nella sua attività ordinatrice, può incorrere nell'errore. Questa è una possibilità ed è un dato di fatto, tenuto conto dei molti sbagli che gli uomini commettono nella conoscenza della legge naturale. L'errore è sempre un ostacolo che si frappone nella naturale apertura della ragione alla luce della verità. Ad ostacolare e fuorviare il processo naturale di conoscenza, l'apertura e l'accesso dell'intelligenza al vero, possono essere la volontà e il disordine dei sensi e delle passioni.

Anzitutto la volontà, dal momento che la volontà presiede a tutto quanto procede dal soggetto. Essa possiede non solo la padronanza di se stessa (voler volere e voler non volere), ma anche di tutte le altre facoltà e potenze, ragione compresa. Il potere della volontà è prima di tutto sull'attività della ragione: "*intelligo quia volo*"⁶². Io posso non voler attivare l'intelligenza, rinunciare ad essa. In secondo luogo il potere della volontà è sul giudizio della ragione, sulle sue conclusioni, sulla verità cui l'intelligenza è pervenuta. Io posso non volere, non accogliere il bene riconosciuto e fatto vedere dalla ragione. Nell'uno e nell'altro caso la ragione è impedita dal volere. A corrompere e sviare inoltre il conoscere morale è una volontà non perfezionata dalla virtù cardinale che le è propria: la giustizia. Senza giustizia la volontà è inclinata al bene utile invece che al bene morale, al suo bene invece che al bene del prossimo, al *bonum proprium* invece che al *bonum debitum*; la volontà non vuole nella luce della ragione e del vero ma nel raggio dell'attrattiva sensibile e del vantaggio. Così da indurre e piegare la ragione a pensare nella prospettiva di bene da essa voluta. A lungo andare, la luce della ragione si oscura a causa di questo disordine della volontà e perde la propria efficacia.

Inoltre la ragione può essere ostacolata e fuorviata dal disordine dei sensi e delle passioni, le cui inclinazioni, non perfezionate dalle virtù morali adeguate a ciascuna – riconducibili tutte alle virtù cardinali di temperanza e di forza – sono tendenze istintive ed emotive, moti impulsivi e sentimentali: dirette inclini al bene sensibile invece che al bene razionale, al bene piacevole invece che al bene morale. La ragione ha bisogno dell'esperienza sensibile per l'esercizio dell'attività conoscitiva. Il disordine dei sensi e delle passioni svia la ragione dall'intelligenza del vero bene, fissandola su concezioni edoniche, falsate o insufficienti del bene⁶³.

Il disordine della volontà, dei sensi e delle passioni, a sua volta, può assumere forma e spessore sociale e culturale, così da dar luogo a costumi, usi, mentalità e abitudini che condizionano potentemente il pensare etico comune e di rimbalzo quello personale. Si ha in questo modo l'oscuramento di principi di legge naturale in intere epoche, società e culture. Si tratta in effetti di un oscuramento dei principi secondi e derivati, i quali chiedono l'impegno inventivo e argomentativo della ragione. Non dei principi primi, che sono invece d'immediata percezione e perciò facilmente riconoscibili e condivisibili da tutti.

⁶¹ Il soggetto, nella sua crescita morale, deve conformare alla ragione le facoltà appetitive, sia quelle di ordine spirituali (la volontà), sia quelle d'ordine psico-fisico (i desideri e le reazioni). E' questa l'opera delle virtù morali, nella scansione e nel modo che qui precisiamo. La ragione pratica (*l'intellectus agens*) – che coglie il *bonum appetibile* di un'inclinazione naturale nel suo significato umano, morale – muove l'appetito intellettuale, la volontà. Questa, a sua volta, muove l'appetito sensibile conformemente all'*ordinatio rationis*, secondo la quale il *bonum appetibile* è oggettivato per la volontà. In questo modo l'*ordinatio rationis* è trasmessa alle inclinazioni naturali. Mediante la volontà, le passioni sono rapportate alla ragione e conformate alla sua *ordinatio*. La conformazione degli appetiti all'*ordinatio rationis* è precisamente la virtù. Per questo san Tommaso definisce la virtù morale (*virtus appetitivae partis*) "una disposizione impressa dalla ragione nella tendenza appetitiva" (Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de Virtutibus in communi*, 9). Cf Rhonheimer, 108-109.

⁶² Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de Malo*, .6.

⁶³ Cf Rhonheimer 305-306

E' vero – come abbiamo visto – che è la luce dell'intelligenza a costituire la virtù, per la quale le inclinazioni della volontà e delle passioni sono ordinate conformemente alla ragione, sono sintonizzate cioè sull'*ordo rationis*. Ma è altrettanto vero che sono le virtù a favorire la rettitudine della ragione (*recta ratio*) e quindi a preservarla dall'errore nella sua funzione regolativa, elaborativa cioè della legge naturale. La disaffezione dell'etica e della *paideia* dalle virtù, la loro incuria personale e culturale, non aiuta l'intelligenza nella conoscenza della verità morale, la ostacola piuttosto e la svia. C'è una reciproca e feconda influenza di *recta ratio*, legge naturale e virtù morale nel costituirsi ed operare di ciascuna e nel processo di formazione della morale e del soggetto morale.

Oltretutto – riguardo alla fallibilità della ragione morale – non ci troviamo nello stato di grazia originario, caratterizzato dalla perfezione nella virtù delle facoltà operative umane, dove la legge naturale possedeva la sua piena efficacia e la sua non offuscata validità. Il peccato distrugge questa perfezione. Non distrugge la natura, ma la virtù che perfeziona la natura. E la libertà (intelligenza e volontà) invece che la disposizione al vero e al bene, subisce il *fomes peccati*, l'attrattiva prepotente del piacere e del vantaggio⁶⁴. Non però in modo necessitante, perché la via alla virtù non è preclusa dal peccato, ma resa più ardua e impegnativa. Come tale resta umanamente aperta. E poi c'è la grazia, venuta a noi con Gesù Cristo e operante in noi come forza abilitante le potenze operative umane: grazia illuminante l'intelligenza nella conoscenza del vero e movente la volontà e i desideri all'amore del bene.

⁶⁴ *Ivi* 314-315.