

*Con-tratto: rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea*, III, 1-2 (1994): 7-30.

*L'obbligo per legge, il governo e il bene comune:  
considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino*

Stephen L. Brock

INTRODUZIONE

“*Dicitur enim lex a ligando, quia obligat agendum*”. Questa etimologia di “legge” si trova all’inizio della celebre esposizione di Tommaso d’Aquino sulla natura della legge, presente nella *Summa theologiae*.<sup>1</sup> Agli studiosi dell’aquinato è noto che egli ha l’abitudine di scegliere con grande cura i suoi *incipit*. Non fa eccezione il passo appena citato.

Che egli, infatti, abbia adottato questa etimologia deliberatamente risulta chiaramente alcuni articoli dopo, quando menziona quella proposta da Isidoro: “*lex a legendo vocata est, quia scripta est*” (*ST* I-II q.90 a.4 ad 3). Nel preferire l’etimologia fondata sull’obbligo, Tommaso non era affatto solo fra i suoi contemporanei. Alberto Magno, ad esempio, dice che la “*ratio nominis*” del termine “*lex*” è *ligatio*.<sup>2</sup> Questa osservazione di Alberto ci suggerisce anche il motivo per cui Tommaso pone l’etimologia all’inizio della sua spiegazione della legge. La “*ratio nominis*” è la più elementare e comune nozione espressa da una parola, che potremmo chiamare il suo contenuto immediato o la sua “superficie”. Per l’Aquinato è procedimento usuale sfruttare la “*ratio nominis*” o la nozione comune come punto di partenza e guida per la ricerca del reale natura di una cosa. Ed invero il suo richiamo all’etimologia del termine “legge” mira proprio a giustificare il suo primo e più generale enunciato del concetto di legge: “la legge è una certa regola o misura dell’agire, attraverso la quale qualcuno è indotto ad agire o vi è distolto. *Legge* infatti deriva da *legare*, poiché obbliga ad agire.”

Anche ad una lettura rapida, è chiaro che questa formulazione funge da criterio dominante nel processo di isolamento dei principi essenziali della legge nella parte restante della *Questione 90*. Egli discute e conferma ripetutamente i suoi risultati facendo riferimento a

<sup>1</sup>*Summa theologiae (ST)* I q.90 a.1. Alcune delle traduzioni italiane sono prese da S. Tommaso d’Aquino, *La somma teologica*, trad. e comm. Domenicani Italiani (Casa Editrice Adriano Salani, 1955).

<sup>2</sup>Albertus Magnus, *De bono*, ed. H. Kühle et al., in *Opera omnia* (Aschendorff: Monasterii Westfalorum) tr.5 q.2 a.2 ad 1. Cfr. anche *Summa fratris alexandri*, III p.2 inq.1 q.un. c.1 obj.2, in Alexandri de Hales (attr.), *Summa theologica*, ed. P.M. Perantoni, O.F.M. (Ad Claras Aquas: ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948) t.IV p.314: *lex habet esse in promulgatione, et tunc meretur nomen legis, quia tunc ligat*. Sull’uso di questa etimologia nei predecessori di Tommaso, si veda Ermenegildo Lio, O.F.M., “Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S.Th. I-II q.90 a.1) ‘Lex...dicitur a ligando’,” *Divinitas*, I (1957) pp.372-395.

questo enunciato oppure semplicemente al carattere obbligatorio della legge. Infatti, è chiaro che egli crede che, in un modo o nell'altro, obbligo e legge vadano sempre insieme. Nulla è legge fino al momento in cui non obbliga (q.90 a.4); e tutto ciò che obbliga è una legge, o almeno una sua applicazione (*ibid.* obj.2; q.90 a.2 ad 1). Ci spingiamo ad affermare che la ricerca di Tommaso sui principi fondamentale della legge è in sostanza una ricerca delle vere cause dell'obbligo.

Fatte queste considerazioni, non sorprende che uno degli studiosi storicamente più seri della dottrina tommasiana sulla legge, Francisco Suárez, giudica molto importante il carattere obbligatorio della legge. Suárez è perfino più esplicito di Tommaso sulla necessità di prestare attenzione alla nozione di obbligo quando si voglia dare una definizione soddisfacente della legge. La nozione che per lui guida la determinazione della natura della legge sembra infatti essere quanto segue: *lex est actus ille principis qui per se et vi sua inducit obligationem et ligat subditum*.<sup>3</sup> Obbligare è l'effetto proprio, anzi *adeguato*, della legge (*De legibus* I.xiv). Suárez ha anche una nozione ben definita dell'obbligo della legge. Quest'obbligo consiste in una sorta di "moto morale" o "impulso" verso un'azione (*De legibus* II.vi.22), con una forza tale da conferire una forma di necessità a questa azione, tipicamente attraverso le sanzioni che la accompagnano.<sup>4</sup>

Tuttavia, nonostante l'apparente accordo fra Tommaso e Suárez sulla nozione comune di legge come qualcosa di obbligatorio, la maggior parte degli interpreti concordano nel pensare che Suárez giunga ad una comprensione della natura della legge che è profondamente diversa da quella dell'aquinate. Se non altro, ciò si deduce dal fatto che là dove Tommaso ribadisce che la legge è un prodotto della ragione, Suárez ne fa il prodotto della volontà del legislatore—la sua volontà di obbligare. Ovviamente Suárez non nega che la ragione abbia un ruolo essenziale nella genesi della legge, poiché la legge è in ultima analisi una cosa giusta e ordinata per il bene comune, ed è proprio della ragione concepire l'ordine e capire cosa è giusto. Tuttavia, benché la ragione possa benissimo produrre "regole" e "misure", Suárez sostiene che la caratteristica propria e distintiva della legge sia, come è stato appena detto, l'essere una regola ed una misura cui è stata aggiunta una forza impellente. Senza di questa, ciò che produce la ragione può essere solo un indicazione o una direzione verso ciò che è giusto e che tende al bene comune, e non un impulso vincolante ad esso.<sup>5</sup>

Nondimeno, l'esatta natura della discrepanza fra Suárez e Tommaso, se esiste, non è semplice da individuare. Sebbene l'aquinate consideri la legge un prodotto della ragione, tuttavia egli certamente pensa che la volontà del legislatore svolga anch'essa un ruolo fondamentale nella sua promulgazione: *omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris* (*ST* I-II q.97 a.3). Egli pure considera la sanzione un accompagnamento essenziale della

<sup>3</sup>Francisco Suárez, *De legibus*, ed. L. Pereña & V. Abril (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974), I.v.23; see I.i.

<sup>4</sup>Cfr. *De legibus* II.ix, I.v.12, II.vi.8. Ciò non vuol dire che per Suárez, la sanzione sempre basta per creare un'obbligo. Solo una vera legge obbliga, e solo ciò che è retto e giusto può essere una vera legge.

<sup>5</sup>Sulla distinzione fra la "forza" direttiva e quella obbligatoria e motrice, si veda *De legibus* I.v.21; III.xxxii.5,6; III.xxxiii.1,8,9; VII.xix.3.

legge (*ST* I-II q.92 a.2; q.90 a.3 ad 2; q.96 a.5). Vi è una netta distinzione fra emanare una legge ed enunciare semplici consigli o ammonimenti, anche quando questi ultimi mirano alla virtù ed al bene comune (*ST* I-II q.90 a.3 ad 2; q.92 a.2 ad 2 & ad 3). Considerando questi punti, si potrebbe essere persino tentati dal congetturare che la differenza fra Tommaso e Suárez non sia tanto legata alla natura della legge, quanto a problemi di psicologia, ad esempio le relazioni esistenti fra intelletto e volontà, o la natura del comando.

Ma esiste anche un'altra possibilità. E ciò è che la differenza fra l'aquinate e Suárez investa sì la natura della legge, ma che si debba ricercare la sua vera radice non nelle loro elaborazioni dei principi essenziali della legge, ma ad un livello più profondo, quel livello da cui provengono le stesse elaborazioni: il livello della nozione comune di legge. In particolare, il punto in questione dovrebbe essere la nozione di obbligo, e la concezione del modo in cui le "cause dell'obbligo", per esempio i principi fondamentali della legge, di fatto lo causino.

Ovviamente trascende lo scopo di questo studio presentare un confronto dettagliato fra l'aquinate e Suárez su questi argomenti. Le osservazioni fatte mirano semplicemente a suggerire che ogni sana interpretazione della dottrina della legge in Tommaso deve sicuramente affrontare il carattere della legge come principio di obbligo, e che innanzitutto è necessario accertare attentamente il modo in cui lui concepisce la stessa natura dell'obbligo. Tentando di dare risposta a queste considerazioni, le prossime pagine cercano soprattutto di esporre tre tesi fondamentali, che verranno enunciate brevemente come segue.

La prima tesi è che per l'aquinate la forza obbligatoria della legge è *formalmente identica* al suo modo specifico d'essere una "regola e una misura degli atti". Ovverosia, è precisamente quale regola e misura, di atti *umani*, e non semplicemente in virtù di qualcosa che accompagna questa qualità, che la legge inoltre muove, o "induce qualcuno ad agire o lo distoglie dall'agire", e in modo obbligatorio. La seconda tesi è che, pur avendo la volontà del legislatore un ruolo particolare nel conferire questa forza alla legge, poiché ha un ruolo nello stesso fare la regola, cionondimeno la causa principale della forza motrice della legge non è altra se non il fine comune cui essa mira. La terza tesi, però, serve a precisare la seconda, poiché la spiegazione del modo in cui il fine comune dà forza alla legge richiede una distinzione nella stessa nozione di "fine comune". Secondo questa distinzione, il fine comune è, in un senso, *identico* all'agente governante che istituisce la legge. Prima di cercare di stabilire queste tesi, esaminerò la nozione generale di obbligo in Tommaso.

## I. LA NATURA DELL'OBBLIGO

### I.1 *La De veritate*

Ora, nella *Summa theologiae*, l'obbligo non viene trattato in modo tematico, anche se ci sono delle osservazioni importanti al riguardo, come vedremo. Fortunatamente però, Tommaso si aveva affrontato la questione dell'obbligo in modo assai dettagliato in uno degli articoli delle sue *Quaestiones disputatae de veritate*. Ovviamente è la dottrina espressa nella *Summa theologiae* ad essere il nostro riferimento principale, poiché è lì che si trova il

“Trattato sulla legge”; e la descrizione dell’obbligo nella *De veritate* può essere considerata l’espressione di un punto di vista cui l’aquinate si era mantenuto fedele al momento della stesura della *Summa theologiae*, solo se lì non è implicitamente o esplicitamente contraddetta. Ma le ricerche svolte per questo studio non hanno rilevato una tale contraddizione; e così, per ragioni di spazio, invece di cominciare dai testi della *Summa theologiae* riguardanti l’obbligo e solo in seguito analizzare alla luce di questi il testo delle *De veritate*, comincerò proprio da queste ultime, e successivamente utilizzerò la *Summa theologiae* per completare il quadro.

Nella Questione 17, Articolo 3 della *De veritate*, l’aquinate si domanda se la coscienza vincola o lega (*utrum conscientia liget*).<sup>6</sup> Lui arriva ad una risposta affermativa—la coscienza lega “con la forza del precetto divino”—tramite un’analisi del “legare” ed il suo posto nell’azione volontaria.

Il termine *ligatio*, scrive Tommaso, è applicato a cose spirituali o volontarie attraverso una derivazione metaforica da cose fisiche. Legare qualcosa significa limitarlo o impedirgli di muoversi dal suo posto. Implica quindi la necessità, o l’impossibilità di essere diversi da quel che si è, per esempio di essere in un altro luogo. Inoltre, la necessità che esso implica è una necessità imposta, proveniente da qualcosa di esterno rispetto alla cosa soggetta a tale necessità—un qualche principio limitativo o restrittivo. Le cose che per virtù loro sono soggette ad una necessità, come per esempio la fiamma soggetta alla necessità di tendere verso l’alto, non sono considerate “vincolate” secondo questa necessità.

L’aquinate poi distingue fra due tipi di necessità imposte dall’esterno: la necessità della coercizione, o della brutta forza fisica, e la necessità ipotetica o necessità sulla base di un fine supposto, “come quando si impone a qualcuno che, se dovesse agire altrimenti, non otterrà il suo premio”. Poiché la forza fisica è incompatibile con l’atto volontario, il vincolo di atti volontari può essere solo secondo la necessità ipotetica. La necessità ipotetica è il solo tipo che sia compatibile con la volontarietà dell’atto cui appartiene la necessità, e allo stesso tempo possibile imporre.

---

<sup>6</sup>Questo testo ha ricevuto poca attenzione negli studi contemporanei della nozione di obbligazione in Tommaso. Cfr. Walter Farrell, O.P., “The Roots of Obligation”, *The Thomist* I (1939) pp.14-30; Farrell, *The Natural Moral Law according to St Thomas and Suárez* (Ditchling: St Dominic’s Press, 1930) pp.130 ff.; Mark MacGuigan, “St Thomas and Legal Obligation”, *The New Scholasticism* vol.35 no.3 (July 1961) pp.281-300. Si trova un breve riferimento in Claude Desjardins, S.J., *Dieu et l’obligation morale* (Montreal: Desclée de Brouwer, 1963) p.71 n.3; e un’interpretazione sorprendente in Oscar Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981) pp.126-128. Nel suo studio sull’obbligazione come “persuasione morale” in Tommaso, Thomas Hibbs dice addirittura che “What Suárez is after—a ‘theory of obligation’—is not extant in Thomas’s texts” (“A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Moral Persuasion”, *The Thomist* vol.54 no.2 (April 1990) p.294). Comunque, la sua interpretazione dell’obbligazione in Tommaso è molto simile a quella proposta qui, anche se io vorrei distinguere di più fra insegnare e legiferare. Forse una lettura ancora più vicina alla mia è quella di John Finnis, nel suo paragone molto sfumato fra Tommaso e Suárez in *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980) Chap.XI, esp. no.7-8, pp.330-342. Neanche Finnis però considera il testo della *De veritate*; forse per ciò, lui attribuisce un ruolo alquanto ridotto alla volontà del legislatore e al *imperium* legale nel loro carattere di principi “efficienti”. Il risultato, credo, è che lascia poco chiaro in che modo la legge non solo “muove” verso il proprio adempimento ma anche genera una vera necessità.

Poiché “*ligare*” indica un tipo di azione, Tommaso prosegue specificando l’azione attraverso la quale gli atti volontari arrivano a vincolarsi nel modo che è loro proprio. Questa azione è il comando di un governante. *Actio autem qua voluntas movetur est imperium regentis et gubernantis.*

Tuttavia, non è sufficiente che il governante disponga un comando perché i suoi sudditi ne siano vincolati. Di nuovo in modo simile alle cose fisiche, l’azione di una cosa riesce a vincolare un’altra solo attraverso il contatto con essa. Il “contatto” fra il comando del governante ed i suoi sudditi avviene attraverso la ricezione della conoscenza del comando da parte dei sudditi. “Per ciò nessuno è vincolato da un precetto, a meno che non abbia cognizione di quel precetto.” E’ in questo modo che la coscienza, che non è altro che un’applicazione della cognizione di un precetto divino ad un giudizio su un’azione, vincola “con la forza del precetto divino”.

Esistono molte importanti applicazioni, e, credo, uno o due possibili equivoci che potrebbero derivare da questo testo. Alcune di queste tesi si spiegano più chiaramente alla luce di alcuni passi della *Summa theologiae*, che citerò al momento opportuno.

## I.2 *La necessità ipotetica di ciò che è obbligatorio*

La prima conseguenza, se dobbiamo portare a termine l’analogia con i “legami” fisici, è che non sempre è vero che la necessità ipotetica cui l’agente volontario è soggetto sia qualcosa che gli si è “imposto”. Alcune sono conseguenze *per se* della sua stessa natura o della natura del fine che è naturalmente oggetto della sua volontà. Per esempio, poiché ciascuno naturalmente vuole vivere, è naturalmente necessario, in vista di esso, mangiare. La necessità ipotetica di mangiare non può essere considerata un’obbligo in senso stretto, in quanto non è considerata qualcosa di imposto da un superiore.

Né, ovviamente, l’atto di imporre una necessità ipotetica è uguale ad un mero atto di manifestarla presso qualcuno: sebbene essa debba essere nota perché la volontà ci sia soggetta, la sua imposizione, o il vincolare la volontà conformemente ad essa, comporta non solo farla conoscere, ma anche farla esistere (e in modo tale che essa sarà resa nota). Per esempio, nel caso della coscienza, la ragione contribuisce a far conoscere che cosa si è vincolati a fare; ma il vincolo stesso, l’imposizione dell’obbligo, appartiene propriamente a Dio. La sua forza vincolante e quella di un precetto divino, e la manifestazione compiuta dalla ragione è un mero strumento in questa azione di vincolare.

A questo punto sorge una domanda: se la necessità ipotetica non sempre è un obbligo, perché non sempre è imposta, la necessità ipotetica imposta è sempre un’obbligo? L’articolo della *De veritate* ci suggerisce una risposta negativa, confermata da alcune considerazioni tratte dalla *Summa theologiae*. Ciò che è necessario per un fine è propriamente obbligatorio solo se *il fine stesso* è necessario. E’ solo allora che la volontà è totalmente “soggetta” alla necessità ipotetica in questione, genuinamente “vincolata” ad essa. Così nella *De veritate*, Tommaso dice che la necessità imposta di cui sta parlando è necessità di scegliere qualcosa in vista di un bene che uno “deve” (*debeat*) ottenere, oppure un male che “deve” evitare— necessità per un fine *dovuto*.

Nella *Summa theologiae* l'aquinate rende esplicito cosa intende per “dovuto”: “nella parola ‘dovuto’ vi è...inclusa un certo ordine di esigenza o di necessità di qualcuno a cui [la cosa dovuta] è ordinata” (*ST I q.21 a.1 ad 3*). In questa stessa linea, più avanti nota che “il precetto di una legge, essendo obbligante, riguarda una cosa che si deve (*quod fieri debet*). Ora, il che una cosa si deve fare deriva dalla necessarietà di un dato fine” (*ST I-II q.99 a.1*). Allo stesso modo, parlando del precetto della carità, egli dice:

come abbiamo già notato, il precetto implica l'idea di cosa dovuta. Perciò in tanto un'azione ricade sotto un precetto, in quanto ha l'aspetto di cosa dovuta. Ma una cosa può essere dovuta in due maniere: di per sé, o a causa di un'altra cosa. E' dovuto di per sé, in ogni attività, ciò che ne costituisce il fine, avendo esso di per sé natura di bene; è invece dovuto a causa di un'altra cosa ciò che è ordinato al fine (*ST II-II q.44 a.1*).

Questo punto facilita la distinzione fra precetti veramente obbligatori, precetti con la forza della legge, e precetti o ordini che impongono sì una sorta di necessità, ma non obbligano propriamente, perché la necessità che impongono non è legata ad un fine veramente dovuto o necessario. Questo è il caso, per esempio, di “leggi” ingiuste.<sup>7</sup> Queste impongono sì una sorta di necessità di compiere ciò che è ordinato, per evitare un particolare male che è stato minacciato in caso di inadempienza; ma, almeno nella dottrina di Tommaso, non è necessario *simpliciter* evitare i mali che un potere ingiusto minaccia, essendo questi mali “esterni”; il vero fine necessario è una vita felice, una vita cioè conforme alla virtù. Perciò in alcuni casi potrebbe essere positivamente obbligatorio non adeguarsi a disposizioni ingiuste, se sono contrarie al fine veramente dovuto.<sup>8</sup>

### I.3 *Obbligo e punizione*

Ciò a sua volta suggerisce la necessità di distinguere fra l'essere obbligatorio e l'essere coercitivo, anche all'interno di dettami che sono sia l'uno sia l'altro, come le leggi giuste. La loro obbligatorietà è qualcosa di diverso dalla necessità di adeguarvisi onde evitare una punizione. La minaccia di punizioni sembra essere un incentivo all'ottemperanza *aggiunto*. E

<sup>7</sup>Cfr. *ST I-II q.96 a.4*; anche *I-II q.90 a.1 ad 3*, *q.92 a.1 ad 4*. Così si vede che l'insistenza di Tommaso che una legge ingiusta non sia una vera legge, ma piuttosto “iniquità”, “perversità” e “violenza”, non è affatto una mera restrizione terminologica. Una “legge” ingiusta manca non solo di giustizia ma anche di quella *forza motrice* che è *propria* della legge, quella che deriva appunto dal suo ordinare rettamente verso un fine veramente atto a muovere la volontà. La “legge” ingiusta gode soltanto di una forza accidentale, quella del pubblico potere coercitivo. Questa certo non è nulla, ma è (*ceteris paribus*) inferiore a quella della legge giusta; il che si vede, fra l'altro, nella relativa instabilità di regimi gravemente ingiusti. Ad ogni caso, lungo questo studio il riferimento di “legge” è sempre la legge giusta.

<sup>8</sup>Cfr. *ST I-II q.96 a.4* (e *Etica nicomachea III.1*, 1110a26.) Il riferimento alla virtù, qui e nell'intero studio, sembrerà ad alcuni una confusione fatale fra gli ordini legale e morale. Ma la dottrina sulla legge in Tommaso è “confusa” in questo modo, e irrimediabilmente. Ad esempio, la giustizia legale è una virtù morale, anzi la virtù morale più alta (*II-II q.59 a.12*); e i primi principi morali sono già ordinazioni verso un bene *comune* (*I-II q.94 a.3 ad 1*). Elizabeth Anscombe ha sostenuto che la nozione di “obbligazione morale” non è intelligibile senza riferimento ad una legge morale e un legislatore (divino) corrispondente (“Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958) pp.1-19); per Tommaso, sembra altresì che la stessa nozione di obbligazione *legale* non è intelligibile all'infuori di una dottrina del bene e del male in cui la legislazione stessa si può capire come buona e necessaria, come “dovuta”. Il nostro studio è una difesa parziale di quest'interpretazione di Tommaso.

se la stessa minaccia è giusta, lo è proprio perché l'ottemperanza è essa stessa *già* necessaria per il fine ultimo, *già* obbligatoria.

E' opportuno soffermarsi su questo punto un momento, perché il testo dalla *De veritate* può dare l'impressione che Tommaso individui la necessità dell'obbligo proprio in relazione a punizioni o premi. Questa impressione può essere data non solo dall'esempio che usa l'aquinate per illustrare la nozione generale di necessità ipotetica imposta—"Se egli non fa questo, non otterrà il suo premio"—ma anche dalla sua insistenza sul fatto che nessun precetto è obbligatorio a meno che non sia noto. Ciò significa che se qualcuno non è informato su una disposizione, allora la sua osservanza di essa non è ancora necessario per il fine. Questa condizione, naturalmente, non ha senso per alcuni tipi di relazioni di "necessità per un fine". Per esempio, nel caso di fini che siano direttamente e materialmente prodotti dall'azione che per essi è necessaria, non fa alcuna differenza se l'agente conosca o meno l'ordine dell'azione verso essi; il non compiere l'azione ostacolerà comunque il conseguimento del fine. Chi non sa che non deve mangiare funghi velenosi si ammalerà comunque mangiandoli; la sua ignoranza non lo "assolve". Si potrebbe concludere per questo che l'unico tipo di "necessità per un fine" che Tommaso possa avere in mente sia il tipo attinente alle azioni che riguarda un fine attraverso il *merito*: azioni necessarie ad ottenere un premio o evitare una punizione. Perché questo può sembrare l'unico tipo di necessità per un fine che includa la conoscenza come condizione d'esistenza. Nessuno è premiato per il casuale adeguarsi ad un ordine di cui ignora l'esistenza o punito perché non vi si è adeguato (se l'ignoranza era involontaria).

In risposta a questi dubbi, cerchiamo innanzitutto di stabilire più saldamente il punto appena toccato: anche nel caso in cui l'obbligo riguardi in qualche modo l'ordine del merito, esso non può consistere principalmente nella minaccia o nel meritare *punizioni* per il mancato adeguarsi. Per affermare una cosa di questo tipo occorrerebbe anche ammettere che la forza obbligatoria della legge è identica alla sua forza coercitiva; ed in quel caso, l'obbligo non avrebbe alcuna parte nelle azioni di coloro i quali si adeguano volontariamente alla legge più che per paura di punizioni. Ma non è il punto di vista dell'aquinate. Come lo esprime lui, gli uomini "buoni" non sono invero assoggettati alla legge rispetto alla sua forza coercitiva, ma sì sono soggetti alla forza direttiva della legge (*ST I-II q.96 a.5*). E questo significa precisamente che essi sono soggetti agli obblighi che essa impone.

Così, per esempio, ancora una volta nel discutere il precetto della carità, Tommaso solleva un'obiezione alla reale convenienza di un "precetto della carità" in questi termini: "la carità... ci rende liberi.... Ma l'obbligo generato dai precetti si oppone alla libertà; perché impone una necessità". La risposta è semplicemente che l'obbligo non si oppone alla libertà, se non per coloro la cui mente si oppone a ciò che è comandato, ad esempio coloro i quali agiscono solo per paura di punizioni (*ST II-II q.44 a.2 obj. 2 e replica*). Ed infatti, egli afferma che il precetto della carità non può essere messo in pratica per paura, ma solo liberamente; poiché metterlo in pratica significa agire per amore, e agire per amore significa agire liberamente. Il suo pensiero è evidentemente che si può ancora dire che uno che agisce così "compie un precetto", o risponde alla necessità o all'obbligo che scaturisce da quel precetto. Lungi

dal fuggire la necessità, la si abbraccia con piacere. Così la necessità dell'obbligo è qualcosa di nettamente distinto, non solo dalla necessità di forza fisica (come osservava la *De veritate*), ma anche dal tipo di coercizione che si trova negli atti volontari, quello della paura (cfr. *ST I-II* q.6 a.6).

#### I.4 *Obbligo e premio*

Ma se l'obbligo non sorge da punizioni legate alla legge, è ancora in qualche modo connesso con il campo del merito, come concernente ciò che è necessario per ricevere un *premio*? Ciò non sarebbe incompatibile con la precedente discussione sulla carità, dal momento che anche quelli che agiscono per carità desiderano e sperano anche in un premio, principalmente il premio di essere uniti con l'oggetto del loro amore. Mi sembra che nel pensiero di Tommaso, sarebbe più corretto dire la necessità dell'obbligo in qualche modo si espande in una necessità che riguarda un premio, ma che non consiste principalmente in questo.

Per spiegare questo, si consideri qualcosa che Tommaso dice riguardo la questione se la giustizia sia una virtù (*ST II-II* q.58 a.3). Un'obiezione al suo essere una virtù è che “non è meritorio ciò che è compiuto per necessità. Ma è necessario dare all'altro ciò che gli è dovuto, il che appartiene alla giustizia. Ma attraverso gli atti della virtù meritiamo. Quindi la giustizia non è una virtù”. La risposta a questo, che conferma pure la nostra precedente conclusione sulla coercizione, è la seguente.

Esistono due tipi di necessità. Primo, la necessità di costrizione; e questa, essendo in contrasto con la volontà, elimina la ragione di merito. Secondo, la necessità derivante dall'obbligazione del precetto, oppure dalla necessarietà del fine; cioè quando uno non può conseguire il fine della virtù che facendo una data cosa. Ebbene, tale necessità non esclude il merito, in quanto uno compie volontariamente quanto è così necessario (*ST II-II* q.58 a.3 ad 2).

Il punto chiave qui è cosa s'intende per “fine della virtù”. Ovviamente, se il fine della virtù fosse precisamente il premio che atti di virtù meritano, allora l'obbligo non consisterebbe in altro se non nella necessità per ottenere un premio. Ma l'aquinate è molto chiaro sul fatto che il fine *proprio* della virtù non è un semplice premio per la buona condotta di qualcuno; piuttosto, è la buona condotta in sé e il suo oggetto immediato (per esempio, nel caso della giustizia, il *ius* o *iustum*—cfr. *ST II-II* q.57 a.1). Appartiene appunto alla virtù far desiderare e scegliere la buona condotta per sé stessa, e non soltanto per ciò che ne potrebbe risultare.

I brani in Tommaso che avvalorano questo punto sono innumerevoli. Uno di questi è proprio nell'articolo appena citato, dove egli dice che l'uomo virtuoso fa ciò cui è tenuto “con volontà pronta e spontanea” (*ibid.* ad 1). E' in questo modo che la virtù non soltanto rende buone le azioni di un uomo, ma rende *egli stesso* buono (*ibid.* corp.). Non è solo la considerazione del premio che fa (per esempio) un uomo giusto giudicare che sia necessario fare la cosa giusta; piuttosto è la considerazione che senza questo la sua condotta non sarebbe buona. Poiché senza di essa, la sua condotta non può attingere alla “regola della ragione, secondo la quale le azioni umane sono rese rette” (*ibid.*).

Ovviamente la virtù non esclude positivamente il desiderio di un premio; sarebbe bizzarro se lo facesse, poiché invero ciò che si compie per virtù è anche più meritorio di ciò

che viene fatto *semplicemente* per desiderio di un premio. Ma presumibilmente i tipi di premi che un uomo virtuoso trova più desiderabili, e corrispondentemente le punizioni che trova più odiose, non sono semplicemente accompagnamenti accidentali dei fini propri della virtù; piuttosto essi devono appartenere proprio allo stesso ordine di beni cui la virtù stessa appartiene—l'ordine dei beni nobili, i *bona honesta*.

L'aquinate riconosce invero dei premi e punizioni appartenenti a questo ordine. Alla vita della virtù morale in generale, la vita secondo la regola della ragione, che procede dall'amore per ciò che è retto e vero, corrisponde il premio di una buona coscienza; e al contrario corrisponde la punizione del rimorso (cfr. *ST* I-II q.87 a.1). Alla vita di virtù soprannaturale, in considerazione della legge divina, che procede dall'amore di Dio, corrisponde il premio della felicità celeste, e al contrario corrisponde l'esclusione da essa.<sup>9</sup> E presumibilmente per la vita della "giustizia legale", che è la virtù generale dell'uomo che osserva la legge o del buon cittadino, e che procede dall'amore per la propria comunità, il premio corrispondente sarebbe proprio la sua libertà di partecipare alla vita e alla cultura della comunità, godere dei rapporti e delle collaborazioni con i compatrioti, e così via; proprio come la punizione che merita una condotta seriamente fuorilegge è proprio l'esclusione dalla comunità.<sup>10</sup> Queste "sanzioni" infatti non sono altro che la partecipazione o il godimento personale degli stessi oggetti che la virtù fa amare di per loro.

In breve, la necessità di un'azione per adempiere un precetto, e la sua necessità per ottenere il premio che l'adempimento del precetto merita, vanno insieme, "necessariamente". Sono legati sia nel senso che il merito stesso è una sorta di necessità, un debito di giustizia, che nel senso che il bene verso cui l'adempimento del precetto è immediatamente ordinato, ad esempio il bene della virtù, è esso stesso la fonte principale della desiderabilità o bontà del premio ad esso proporzionato. Ma l'obbligo a compiere un'azione è soprattutto la sua necessità per il precetto stesso e di ciò che il precetto ha come scopo, e solo secondariamente la necessità di evitare la perdita del premio.

### I.5 *Obbligo e rettitudine*

E' chiaro, dunque, che il fatto che la conoscenza di un precetto è una delle condizioni perché si sia obbligati ad adempierlo, non comporta che l'obbligo sia innanzitutto qualcosa di relativo ad un oggetto di merito o demerito. Piuttosto, è soprattutto qualcosa di relativo a un fine dovuto delle azioni umane. E' vero che l'ordine fra l'azione di un uomo ed il suo fine dovuto dà origine a una relazione di merito o demerito, in cui l'oggetto proprio del merito è precisamente una partecipazione al fine o la perdita di essa; ma il fine stesso è nondimeno qualcosa di diverso dalla partecipazione (ed è infatti il fine della partecipazione stessa). E comunque il fine dovuto resta ugualmente qualcosa che l'agire umano può conseguire, o non conseguire, solo volontariamente e consapevolmente.

Che le cose stiano così si deduce nell'articolo sopraccitato sulla giustizia come virtù.

<sup>9</sup>Cfr. *ST* II-II q.18 a.8 e II-II q.19 a.6.

<sup>10</sup>Cfr. *ST* II-II q.64 a.2.

Perché in quell'articolo, l'aquinate richiama la sua dottrina generale che afferma che il fine della virtù è la buona azione, che la buona azione è l'azione ordinata in modo corretto (rispetto al fine dovuto), e che la regola o il principio dell'ordine delle azioni umane è la ragione. Ovviamente gli atti attraverso i quali la ragione esercita la sua signoria sulle azioni umane sono atti di conoscenza; e i fini cui la guida della ragione è proporzionata sono fini che vengono raggiunti *in* rapporti di conoscenza e amore, rapporti fra degli *spiriti*.<sup>11</sup> Infatti *tutti* i fini che sono *propri* del campo delle azioni morali, o volontarie, sono fini per il cui conseguimento una data azione è necessaria per il soggetto solo nella misura in cui l'ordine dell'azione verso il fine è conoscibile.<sup>12</sup> Perché questi fini includono la volontarietà, o l'auto-applicazione a questi dal soggetto, nella loro stessa sostanza; quindi, ciò che è necessario *per sé* per quei fini deve essere corrispondentemente volontario—e per questo, operato coscientemente.

Queste considerazioni ci autorizzano a dare una formulazione più precise al tipo di necessità propria a ciò che è obbligatorio. In generale, il “necessario” è “ciò che non può essere diversamente”, e la “necessità ipotetica” è “ciò che non può raggiungere un fine in modo diverso” o “ciò in mancanza di cui non può esistere un bene”.<sup>13</sup> Ciò che è necessario nel senso specifico di “obbligatorio”, allora, è: un'azione che altrimenti non può essere conforme alla sua regola o in ordine al suo fine “dovuto” (e, perciò, che altrimenti non può essere buona, in relazione al tipo di “bontà” propria all'azione: *ST* I-II q.21 a.1). E' in quest'ottica che Tommaso afferma “ogni legge è obbligatoria, in modo che chi non l'osserva è un trasgressore” (*ST* I-II q.91 a.6 obj.2). Il “trasgressore” è uno che ha oltrepassato il limite, deviato dalla regola, che ha ecceduto o non raggiunto la misura. Quest'affermazione a proposito della legge, prosegue l'aquinate, “riguarda la legge come misura o regola; perché è così che coloro i quali violano la legge sono chiamati trasgressori”.<sup>14</sup>

## II. OBBLIGO E LEGISLAZIONE

Ciò conclude l'esame della nozione generale dell'obbligo in Tommaso, e ci riporta alla considerazione fatta in apertura riguardo alla “nozione comune” della legge. Abbiamo visto

---

<sup>11</sup>Il fine *ultimo* della vita umana è un rapporto di conoscenza e amore con *Dio* (*ST* I-II q.1 a.8); ma il fine immediato o proprio della vita sociale è anche un tale rapporto. L'associazione umana, specie l'amicizia, è soprattutto una comunione di pensieri e di affetti: *In IX Ethicorum* lect.11 #1909-1910.

<sup>12</sup>Evidentemente ciò non vuol dire che l'ignoranza incolpevole toglie il disordine oggettivo inerente nelle azioni che, secondo il criterio della legge, sono sviate dal fine—le azioni peccaminose. La sussistenza di tale disordine è proprio la ragione dell'obbligo di cercare la conoscenza della legge. Il punto è soltanto che il porre un'azione disordinata, a causa di una ignoranza incolpevole del disordine, non costituisce di per sé una *deviazione* del *soggetto stesso* dal fine. L'evitare quell'azione non è ancora necessario per *lui*, per restare in ordine verso il fine. Ma ovviamente non basta *non sviare* dal fine in questo o quel caso particolare, per raggiungerlo; occorre anche agire per il fine, il che richiede la conoscenza del fine e di ciò che ci conduce.

<sup>13</sup>Cfr. S. Tommaso, *In V Metaphysicorum*, lect.6.

<sup>14</sup>*ST* I-II q.91 a.6 ad 2. Ci sono parecchi testi sul rapporto fra l'obbligazione e la trasgressione nella *De veritate*: q.17 a.4; q.17 a.5 ad 4; q.23 a.2 obj. 4, ad 2, ad 8.

che la formulazione originale dell'aquinate riguardo alla legge era "una certa regola e misura degli atti, attraverso la quale qualcuno è indotto ad agire o vi è distolto"; e che egli in qualche modo vuole esprimere con questa la forza obbligante della legge. Ora siamo in grado di tentare una spiegazione di come la esprime. La spiegazione risiede in due punti: che, come abbiamo appena visto, la "necessità" che è propria all'obbligo è proprio il tipo di necessità il cui principio è una *regola*; e che per gli esseri umani, le stesse regole sono principi moventi di azione. Dopo aver spiegato nel dettaglio quest'ultimo punto, saremo in grado di esaminare l'obbligo legale nel suo specifico carattere di qualcosa di "imposto" da un agente.

## II.1 *La forza motrice delle regole, e la questione del "fare le regole"*

Ora, è chiaro che Tommaso propone la sua formulazione originale per la legge come riferita a qualcosa propria del campo dell'agire umano; egli dice "qualcuno" (*aliquis*), non "qualcosa". *Perché* sia proprio del campo umano è anche manifesto, specie se ricordiamo che il suo proposito principale in quel brano è di stabilire che la legge è opera della ragione. La ragione non solo è la prima regola e misura degli atti umani, ma è anche *proprio* della ragione fare "regole" e "misure" in senso stretto. E come solo gli uomini (nel mondo visibile) sono spinti o indotti ad agire dalla ragione, allo stesso modo solo gli uomini sono spinti o indotti ad agire da *regole*, nella loro propria natura di regole.

In altre parole, è presa *nella sua totalità* che la formulazione è propria del campo umano. Non tutte le "regole e misure degli atti" sono *per sé* uno stimolo o un deterrente nell'agire. Alcune regole sono mere descrizioni di atti, ed altre ne sono meri criteri di giudizio; come nel caso di una "legge" fisica, o una lista di controllo delle prestazioni di una macchina. Gli esseri irrazionali e le macchine possono agire conforme ad una regola, ma la regola stessa non ne è l'impulso ad agire, almeno non immediatamente. Al massimo, la fonte immediata dei loro movimenti può essere solo una sorta di "partecipazione", impropria, ad una regola: Tommaso concepisce la "natura" in questo modo.<sup>15</sup>

Solo gli uomini sono mossi dalle regole stesse, o vengono disposti a fare ciò che è retto e dovuto proprio perché appare loro "retto" e "dovuto".<sup>16</sup> Nel caso di agenti umani, e solo nel loro caso, le regole di per loro possono essere "principi interiori", principi *immediati*, dei loro atti (*ST I-II q.93 a.5*). Infatti, è proprio in questo modo che l'aquinate specifica il tipo di impulso esercitato dalla ragione pratica: "l'intelletto pratico è movente, non come ciò che esegue il movimento, ma come ciò che dirige al movimento" (*ST I q.79 a.11 ad 1*). "Dirigere" significa "rettificare", e un principio di rettitudine è una regola. L'aquinate vuole attirare l'attenzione sulla straordinarietà del fatto che negli atti umani, le ordinazioni razionali possono avviare l'azione. "Gli uomini fanno un'impeto all'opera attraverso l'ordinazione della ragione" (*ST I-II q.17 a.2 ad 3*).

Da ciò si può concludere che la forza *propria* della legge, il suo potere intrinseco di "indurre e distogliere", consiste appunto nel suo essere una regola. In altre parole, il pensiero

<sup>15</sup>Cfr. *ST I-II q.91 a.2, q.93 aa.4-5*. Anche sotto, II.C.

<sup>16</sup>Cfr. *ST I-II q.91 a.2; I-II q.93 a.5- "per intellectum divini praecepti"*; *I q.103 a.5 ad 2*.

tommasiano non è che fra le regole degli atti umani solo alcune esercitano una forza motrice, e che solo queste siano davvero leggi; il suo pensiero piuttosto è che ciò che non è adatto ad esercitare una forza motrice alle azioni umane o non è una regola, oppure non è una regola delle azioni *umane*, affatto.<sup>17</sup>

L'idea che le regole possiedano una "forza motrice" proprio in virtù del fatto che sono regole, è indubbiamente centrale nella concezione dell'aquinate del ruolo del legislatore nel dare ad una legge il suo potere di muovere. Poiché significa che non è necessario, anzi non è giusto, localizzare il potere movente della legge soprattutto in qualcosa che le è solo affiancata, qualcosa di accidentale, come una sanzione. Se il legislatore è la vera fonte del potere motore della legge, questo è perché egli è la causa per cui la legge è la regola. Cioè, il suo dare una forza motrice alla regola della legge deve consistere soprattutto nello stesso renderla una regola. La sua azione di movente consiste principalmente in questo, che egli fa le regole.

Questa nozione di "fare leggi" o "fare regole" non è in alcun modo cosa da prendersi alla leggera. E questo perché le regole che *per sé* hanno forza motrice sono le regole dell'azione *umana*, *qua* umana. Avere il potere di fare le leggi significa avere il potere di rendere qualcosa retta o scoretta, giusta o ingiusta, buona o cattiva (cfr. *ST* II-II q.57 a.2). E' un pensiero che suscita meraviglia.

La meraviglia si attenua soltanto in parte per il fatto che, nella dottrina dell'aquinate, non tutto ciò che è retto o scorretto è "prodotto" in questo modo, cioè non tutte le regole sono "poste" e imposte dall'azione di qualcuno, e dal fatto che le regole che sono "poste" da qualcuno dipendono sempre in qualche modo da, oppure sono esse stesse "regolate" da, quelle regole che non sono state prodotte da lui. Per esempio, le regole prodotte da un legislatore umano sono regolate dalla legge eterna.<sup>18</sup> Ma la meraviglia resta ugualmente, poiché fa riferimento al potere di rendere le cose *umanamente* rette o scorette, cioè rette o scorette *nello stesso senso* in cui la stessa regola "non prodotta" misura il retto e lo scorretto. Nel linguaggio di Tommaso, cioè, la legge umana positiva (se è veramente una legge) ha forza obbligatoria "nella coscienza", o in riferimento alla legge eterna (*ST* I-II q.96 a.4). Così è una questione inevitabile, come si possibile che l'azione di qualcuno possa alterare, o contribuire a, o determinare, il vero ordine del retto e dello scorretto—l'ordine del retto e dello scorretto nelle azioni di *altri* agenti.

## II.2 *Essere regolati, regolare e fare regole*

Prima di toccare la specifica questione di come sia possibile che qualcuno sia in grado di produrre regole per gli atti umani precisamente *qua* umani, faremmo bene a considerare

<sup>17</sup>Non è da stupirsi che Suárez dà una interpretazione della formula molto diversa: cfr. *De legibus* I.i; anche I.v.22—la forza motrice della legge e la sua forza direttiva sono prese come nettamente distinte. La mia tesi si potrebbe esprimere pure dicendo che per Tommaso, non esiste (negli atti umani) una mera *lex indicans*; ogni legge è *praecipiens*. La distinzione fra *indicans* e *praecipiens* si applica solo alle persone che eventualmente comunicano la legge. Non tutti quelli che "indicano" la legge ne sono l'autore, il *praecipiens*.

<sup>18</sup>Cfr. *ST* I-II q.93 a.3. Anche l'ordine dell'universo, istituito volontariamente da Dio, viene regolato da una "legge" non istituita volontariamente da Lui; né, ovviamente, da nessun altro, come se fosse "imposta" su di Lui. La sua stessa bontà e sapienza increata sono come una "legge" per le opere della sua volontà (I q.21 a.1 ad 2).

prima una questione in qualche misura più generale: cosa coinvolga in generale la nozione di “produrre regole” per le azioni. Su questo punto è utile considerare due tesi apparentemente incompatibili, poste dall’aquinate. Da un lato, l’una afferma che “nessuno, parlando propriamente, impone leggi ai propri atti” (*ST I-II q.93 a.5*); dall’altro, che il legislatore è soggetto alla propria legge, “per quanto riguarda la sua forza direttiva” (*ST I-II q.96 a.5*). Queste affermazioni suonano almeno un po’ inconsistenti; e la risoluzione dell’apparente inconsistenza è molto utile in relazione alla nozione del produrre regole per le azioni. Sarà questo il fulcro per questa e per la prossima sezione.

Quella che potrebbe apparire la strada più semplice per dare soluzione a questa inconsistenza non si dimostra soddisfacente. Si potrebbe pensare che se nessuno può imporre una norma al proprio comportamento, ciò avviene solo in relazione alla sua forza *coercitiva*, ma non in relazione alla sua forza direttiva; l’aquinate invero afferma che “nessuno, propriamente parlando, è costretto da se stesso”, e concede che il legislatore non è soggetto alla forza coercitiva delle proprie leggi. Tuttavia, quando dice che nessuno può imporre una legge alle proprie azioni, Tommaso parla esplicitamente della forza *direttiva* della legge (*ST I-II q.93 a.5*), cioè della legge proprio come misura e regola.

La vera soluzione a queste difficoltà si trova, credo, nell’articolo in cui Tommaso dichiara che nessuno può imporre una legge a sé stesso. Ivi si afferma che la legge è “direttiva degli atti di coloro che sono soggetti al governo di qualcuno”. Il prosieguo dell’articolo mostra che questa non è una restrizione semplicemente terminologica di “legge”. Vi è anche una differenza sostanziale fra i principi direttivi che sono legge e quelli che riguardano solo il comportamento individuale. La natura di questa differenza ha un legame diretto con il nostro interesse, che è in che modo l’azione di qualcuno possa determinare il retto o lo scorretto, come qualcuno possa produrre regole genuine.

In questo articolo Tommaso spiega come sia possibile che si dica che eventi fisici, le azioni delle cose irrazionali, siano soggetti alla legge eterna di Dio. Egli inizia col mostrare perché ci si possa sorprendere per questo modo di parlare: le cose fisiche non sono in alcun modo soggette alle leggi umane. E’ vero che gli uomini possono indurre ad agire le cose fisiche in un modo o nell’altro, ma questo non ha mai il carattere di un’imposizione di legge. Questo perché un uomo può indurre ad agire le cose fisiche solo esercitando su di esse la propria azione fisica, in modo tale che l’azione dell’altro corpo non sia altro che una continuazione o un’estensione della propria azione corporea. Egli non può far penetrare *all’interno* di altri corpi alcun principio direttivo o regolativo. Cioè, egli non può far sì che le azioni di un altro corpo siano *regolate*, se non in modo remoto, in quanto lui regola le *proprie* azioni. E anche se è vero che egli può causare principi regolativi per le proprie azioni, o auto-comandarsi, ciò non potrà mai costituire un produrre leggi, poiché “nessuno impone leggi a sé stesso”. Vogliamo capire perché questo sia così.

L’articolo prosegue osservando che gli uomini possono, ovviamente, produrre principi regolativi e infonderli in (le menti di) altri uomini; proprio questo significa fare leggi. Ma Tommaso afferma che Dio può fare qualcosa di simile per l’intera natura. Perché i principi intimi delle cose naturali, le loro nature, sono fonte di *regolarità* nei loro movimenti, e questi

principi derivano dalla regola della legge eterna. Esiste un principio regolativo negli agenti fisici, che esiste in loro come applicazione di una regola che è prodotta e applicata da un agente governante.

Allo stesso tempo, dovremmo ricordare che i “principi regolativi” nelle cose irrazionali, le loro nature o le loro inclinazioni naturali, non hanno la natura propria di “leggi”, anche nel modo in cui una legge possa esistere in quelli che le sono soggetti.<sup>19</sup> Di nuovo, questa non è semplicemente una questione terminologica. Il principio regolativo in una cosa irrazionale non si trova in essa in modo che la cosa stessa sia responsabile della *applicazione* di questo principio. Cioè, il principio non si trova nella cosa alla maniera di una regola ancora da applicare; la regola è già stata applicata, cioè la cosa è già stata determinata ad agire secondo essa, e ciò che resta è solo l’esecuzione di questa determinazione—cosa che accade spontaneamente se non vi sono ostacoli esterni. Ma una regola, esistendo *come* regola, è qualcosa “da applicare”. E’ solo negli uomini, o in esseri razionali, che le leggi cui essi sono soggetti può esistere come regole, come cose *ancora da applicare* al lavoro di regolare *attivamente* i loro atti. L’attenersi ad una legge da parte di un uomo è un atto volontario e libero; egli non è già determinato ad adeguarlesi, ma determina sé stesso a farlo, cioè la applica ai propri atti *attraverso* un proprio atto, l’atto di scelta.<sup>20</sup> La legge esiste *come legge* solo in agenti capaci di *regolare sé stessi*, e non solo di essere regolati, secondo essa. Ma, come già abbiamo detto, il tipo di rettitudine proprio di un obbligo è una rettitudine attiva, o una rettitudine messa in atto volontariamente; è questo tipo di rettitudine che ha la *conoscenza* della regola come sua condizione—la rettitudine di ciò che non soltanto è regolato ma che altresì regola se stesso (cfr. *ST II-II* q.50 a.2).

Tuttavia, anche se chi è soggetto ad una legge può scegliere se adeguarvisi o no, non è a causa della sua scelta che la legge sia ciò che è. Né è attraverso una sua scelta, sebbene lui deve faticarsi per scoprire, che date le circostanze in cui egli si trova, adeguarsi alla legge richiede che egli faccia *questo*—ad esempio che egli paghi una certa quantità di denaro per le tasse. Può darsi che non ci sia una legge che determini una quantità esatta da pagare, ma solo leggi che stabiliscono criteri per determinare in ciascun caso quanto debba essere pagato. Il calcolo della quantità potrebbe spettare all’individuo stesso. Tuttavia, la questione di stabilire se il risultato sia conforme o meno ai criteri, cioè alla legge, non è materia di scelta per lui. E’ una pura questione di verità o di falsità.

Il giudizio di coscienza è così. Lo si può fare volontariamente, cioè attraverso una deliberata applicazione della legge divina al proprio caso, ma il contenuto del giudizio non è materia di scelta. Questo spiega perché i dettati della coscienza, sebbene misurino il retto e lo scorretto nelle azioni degli uomini, ed emergano dalla sua attività (dal suo “esame di coscienza”), non possono essere definiti leggi auto-imposte. Parlando in termini propri, l’imposizione della legge spetta a chi spetta “produrre” le leggi, e questo significa a colui la cui scelta determina il *contenuto* della legge.

---

<sup>19</sup>Cfr. *ST I-II* q.91 a.2 ad 3.

<sup>20</sup>Cfr. *Summa contra gentiles* Libro III cap.114.

### II.3 *L'istituzione di regole attraverso l'inizio dell'azione comune*

Ora, gli uomini si fanno dei comandi, il cui contenuto dipende dalle loro scelte, in relazione alle proprie azioni. L'aquinate addirittura paragona il modo in cui un uomo muove le membra del suo corpo, attraverso comandi, al modo in cui Dio muove le cose fisiche (*ST I-II* q.93 a.5 ad 2). Tuttavia egli si trattiene dal chiamare “leggi” i comandi attraverso cui l'uomo governa sé stesso. La ragione è evidente se ricordiamo che essere soggetti alla legge significa essere soggetti ad una *necessità* di agire in un certo modo, affinché la propria azione sia retta. Il semplice fatto che un uomo si sia auto-comandato di agire in una determinata maniera non può mai di per sé *rendere* strettamente necessario agire in quel modo, per agire in modo retto. O era *già* necessario, conformemente ad una regola che egli non ha fatto; oppure, invece di agire secondo quel comando, egli può semplicemente revocarlo, semplicemente cambiar decisione. Il suo comando dirige i suoi atti, ma non diviene una “regola” in senso assoluto o incondizionato.

Tuttavia, il caso dei comandi di un uomo sulle proprie membra e facoltà è molto utile per capire in che modo la genesi di regole sia legata all'azione di un superiore o di un governante. Perché richiama un nodo cruciale della dottrina della *Summa theologiae* sulla natura del comando, che non appare in modo esplicito nel passo della *De veritate* sull'obbligo. Ivi, il comando era considerato solo un tipo di azione del comandante sul suo suddito. Questo ovviamente è vero; ma non esaurisce l'argomento. Un comando è un'azione che ha come oggetto un'azione da compiersi, un qualche “atto esteriore”—si comanda qualcuno di fare qualcosa; ma allo stesso tempo, lo stesso atto del comandare appartiene al campo delle “azioni da compiersi”, perché è esso stesso compreso nell'oggetto della scelta di chi comanda. In altre parole, dare un ordine, un comando, è già dare inizio alla messa in atto di ciò che si è comandato. L'atto del comando, e l'atto o gli atti che sono comandati, costituiscono un tutt'uno. Essi costituiscono *una* azione, il cui agente sono il soggetto che comanda, e il soggetto o i soggetti che ricevono il comando, *insieme* (*ST I-II* q.17 a.4).

Il significato di tutto ciò è il seguente. Si supponga che il comando di chi comanda fosse in origine una questione di scelta. Egli mirava a qualche fine e ha adottato dei mezzi specifici, dei percorsi definiti, per raggiungerlo. Si supponga che vi fossero molteplici possibilità, molti modi genuinamente efficaci per raggiungere lo scopo; egli ha potuto sceglierne una fra di esse liberamente. Nessuna di esse era necessaria. Forse si dava persino il caso che nessuna di esse fosse senza possibile marcia indietro; cioè che fosse possibile intraprenderne una, cambiare d'avviso, tornare sui propri passi, ed intraprenderne un'altra. Quel che non era possibile, tuttavia, era scegliere più di una soluzione alla volta. Nella misura in cui se ne stesse seguendo una, le altre sarebbero “fuori gioco”. Ma, come già indicato, il comando di chi comanda a coloro che lo devono accompagnare su quella strada significa aver già intrapreso quella strada. Disporre un comando significa già *impegnare* e sé stessi e quelli soggetti al comando, a un corso di azione definito. Forse il comando può essere revocato, e si può intraprendere un'altra strada; ma fintanto che è in opera, esso “deve” essere osservato, se si vuole raggiungere lo scopo. Il comando stesso rende qualcosa necessaria, per lo scopo, che

prima non era necessario.<sup>21</sup> La necessità esiste solo fintanto che esiste il comando; ma è nondimeno una vera necessità.<sup>22</sup>

E' una vera necessità anche nel caso di chi comanda sé stesso. Se il suo comando non costituisce una regola assoluta dei suoi atti, la ragione non è che esso non genera una vera necessità, ma, come già detto, che resta sempre nel suo potere revocare il comando, e così scogliere la necessità. Ma quando chi comanda è un agente, e la persona che riceve il comando è un'altra, allora quest'ultima non è mai libera, o quasi mai, di dispensarsi dal comando; cioè, fare questo non costituisce *mai* una revoca del comando, ed è solo in circostanze estreme che non sia del tutto in disordine e sregolato (cfr. *ST* I-II q.96 a.6, q.97 a.4). Allo stesso tempo, è anche chiaro che se lo stesso comandante, nella sua condotta personale, si trova nella posizione in cui il suo comando sia applicabile, allora anch'egli deve seguirlo. E' una regola per lui come per chiunque altro nelle stesse condizioni. La sua decisione di non seguirlo non costituisce una revoca: per revocare il comando richiederebbe ritrarlo da *chiunque* ne fosse soggetto. I legislatori sono soggetti alle proprie leggi.<sup>23</sup>

#### II.4 *Il governato come "appartenente" al governante*

Ora, l'affermazione che le regole delle azioni umane hanno una qualche forza motrice *per se*, non significa affatto che la loro forza sia irresistibile. La "necessità" della regola, necessità ipotetica, non è in alcun modo incompatibile con il fatto che chi le è soggetto le si adegui volontariamente, oppure che l'adeguarlesi sia una questione di scelta e quindi qualcosa che può accadere e non accadere. Perché tuttavia sta all'agente muoversi o meno verso il fine; il fatto che egli conosca la regola, significa solo che egli sa che per raggiungere il fine, deve intraprendere l'azione in questione.<sup>24</sup>

E' per il fatto che non tutte le regole sono irresistibili che, in aggiunta alla propria forza motrice, si possa conferire alla legge una forza addizionale, in considerazione degli ostacoli che essa potrebbe incontrare in coloro che essa regola. Questa è la forza della sanzione, cioè ciò che accompagna la legge in forma di premi o punizioni "accidentali", accanto a ciò che le è intrinseco (come si è discusso sopra). Ma non è questa la cosa principale che rende la legge

<sup>21</sup>Evidentemente l'*imperium* non è l'unico atto attraverso cui qualcosa può *diventare* dovuta o giusta o necessaria per un fine; e non tutti gli atti per i quali si generano delle regole sono atti di autorità o di poteri governanti, o atti pubblici (cfr. *ST* II-II q.57 a.2). La domanda presente non è intorno alla possibilità generale di regole "nuove", ma intorno a quelle regole che sono *imposizioni*, effetti di atti di "*ligare*"; questi richiedono autorità. Vedremo sotto (II.5 e Conclusione) che *questo* modo di generare regole sempre presuppone l'esistenza di regole, o di un'ordine di giustizia, che non è solo l'effetto di un atto di autorità. L'autorità stessa dev'essere già costituita, e.g. attraverso un patto.

<sup>22</sup>Un'esempio di qualcosa non intrinsecamente necessaria per il suo fine, ma che diventa tale per il comando di un governatore, è lo stesso ordine dell'universo: "*licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem*" (*ST* I q.25 a.5 ad 3; cfr. q.26 ad 3). Sulla idea generale di una creazione di obblighi attraverso l'avviamento di azione comune, si veda Yves Simon, *A General Theory of Authority* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980), specie Chapter II, pp.31-49.

<sup>23</sup>In un certo senso, anche Dio "obbliga" sé stesso in virtù della propria istituzione (cfr. *ST* I q.21 a.1 ad 2, e la discussione della sua "*potentia ordinata*" in I q.25 a.5, specie ad 3, e I q.25 a.6 ad 3; anche I-II q.100 a.8 ad 2).

<sup>24</sup>Cfr. *ST* I-II q.91 a.2 ad 2; *Summa contra gentiles* Libro III cap.114 Questo punto è valido anche quando lo stesso fine è necessario; perché ancora spetta all'agente *considerare* la sua necessità (cfr. *ST* I q.82 a.2, I-II q.10 a.2, I-II q.13 a.6.).

obbligatoria, come abbiamo visto. Quelli che sono spinti all'osservanza solo dalle sanzioni che eventualmente accompagnano la legge, sono appunto coloro in cui la sua forza obbligatoria non è efficace *per se*, coloro che sono in qualche modo poco inclini o almeno non perfettamente inclini ad essere mossi dalla sua propria qualità di “inducente o deterrente”, e che hanno bisogno di una “correzione” o una “medicina”. Essi sono coloro per i quali la legge è una restrizione della loro libertà e la loro volontarietà, una “costrizione”.

Le sanzioni possono funzionare anche in modo *puramente* repressivo. Esse agiscono in questo modo quando la forza obbligatoria della legge, il suo indurre o essere deterrente, non sortisce *assolutamente* alcun effetto. In questo caso, la sanzione fa sì che, anche se la legge non è obbedita, almeno l'ordine generale che essa dispone resti intatto—anche a prezzo della pura libertà di movimento di questo o quel trasgressore. In altre parole, la sanzione permette che, nei limiti del possibile, la “necessità” dell'esecuzione della legge non sia solo “ipotetica” ma anche “assoluta”; o sarà obbedita dai suoi soggetti, oppure sarà loro comminata.<sup>25</sup> Nel giudizio di Tommaso, questa è di per sé una “necessità ipotetica”, qualcosa di “dovuto” alla legge o che la legge “richiede”, qualcosa di “giusto”.<sup>26</sup> In considerazione della straordinaria dignità che egli attribuisce al singolo essere umano, è notevole che egli possa emettere un tale giudizio.

Infatti, anche la funzione “curativa” o “correttiva” delle sanzioni è notevole in quest'ottica; poiché anche se è possibile considerare questa funzione come a servizio del bene del soggetto (come pensava Platone), tuttavia svolge questo servizio in modo coercitivo. Procedo dunque come se il bene del soggetto non fosse solo un'affare proprio suo, ma anche l'affare di un'altro—anzi, come se fosse l'affare dell'altro più che di lui stesso, dal momento che la decisione dell'altro su quanto gli sta bene annulla la sua. In altre parole, l'istituzione di sanzioni non implica soltanto che il suddito deve obbedire a chi lo governa *se* egli vuol accompagnarlo nel perseguire uno scopo, ma anche che egli *semplicemente deve* accompagnare chi lo governa, che il suo debito di obbedienza è incondizionato.<sup>27</sup> E' come se egli *appartenesse* a chi lo governa.

L'aquinate è perfettamente cosciente di questa implicazione. A questo proposito, è molto significativo un passo dell'articolo sopracitato, dove egli spiega il significato di “dovuto”:

a ciascuno è dovuto il suo. Ora, una cosa si dice sua di qualcuno, quando è ordinata a lui; così il servo è del padrone, e non inversamente, perché libero è colui che ha il fine in sé (*liberum est quod sui causa est*). Nella parola “dovuto” vi è, dunque, inclusa un certo ordine di esigenza o di necessità di qualcuno a cui [la cosa dovuta] è ordinata (*ST I q.21 a.1 ad 3*).

---

<sup>25</sup>Cfr. *ST I-II q.93 a.6*.

<sup>26</sup>Cfr. la spiegazione della “naturalità” della punizione in *I-II q.87 a.1*.

<sup>27</sup>Così, per esempio, proprio dove dice che appartiene alla legge indurre l'uomo alla virtù, l'aquinate aggiunge che per farlo efficacemente, la legge “deve” avere potere coercitivo, il potere di infliggere punizioni (*I-II q.90 a.3 ad 2*).

Ovviamente questo passo non vuol dire che la schiavitù sia sempre giusta, ma solo che parte della nozione di essere schiavi è “appartenere” al padrone. Né, tuttavia, il passo vuole significare che ogni caso di “appartenenza” di una persona ad un altro soggetto sia un caso di schiavitù. Essere schiavi significa appartenere ad un altro *individuo*. L’aquinate pensa ovviamente che, almeno nella maggior parte dei casi, questo è uno stato di cose altamente innaturale (e perciò in ultima analisi ingiusto). Ma pensa anche che altri casi di appartenenza di una persona ad un’“altro” siano e giuste e naturali. In questi casi, l’“altro” è un soggetto di *rango più alto* dell’individuo; per esempio, nel modo in cui il tutto è di un rango più alto della parte.

Appartenere ad un altro in questo modo non necessita affatto che vi sia una violazione della dignità dell’individuo, una intrusione nel campo della sua libertà. In realtà potrebbe essere proprio ciò che stabilisce quel campo. E questo perché l’appartenenza di qualcuno ad un soggetto di rango più elevato significa che egli è libero nelle relazioni con soggetti di rango inferiore, compresi quelli dello stesso rango di lui (cfr. *ST II-II q.57 a.4*). (Questa dottrina implica tuttavia che la libertà e la dignità abbiano dei gradi.)

Alla fin fine è in questo modo che Tommaso può “giustificare” la sanzione legale: al di sopra e oltre il “fine dovuto” generico, che funge da principio per tutte le vere “necessità ipotetiche” nelle azioni umane—cioè la felicità—egli deve anche porre un fine le cui esigenze misurino, trascendano e, in alcuni casi, prevalgono sulle esigenze proprie del benessere di un dato individuo.<sup>28</sup> Questo fine può avere un tale potere perché è il fine del soggetto cui *appartiene* l’individuo. Il vero principio primo, o fine ultimo, da cui la legge trae la propria necessità, è la felicità *comune* (*ST I-II q.90 a.2*).

Per l’aquinate, i principali soggetti di rango più elevato, cui per i singoli esseri umani è giusto e naturale appartenere, sono ovviamente la società civile e Dio. La ragione per cui la sudditanza alla società civile e a Dio è naturale per gli esseri umani è che, senza questa sudditanza, essi non potrebbero raggiungere il loro “fine dovuto” proprio. E la sudditanza non è neppure un mero *mezzo* per la realizzazione personale; piuttosto, i principali oggetti della loro personale realizzazione sono essi stessi dei beni *comuni*, che non possono essere posseduti se non sono condivisi. Di questa natura è, per esempio, il bene dell’amicizia.<sup>29</sup> La società civile è una sorta di amicizia, come lo è pure quel rapporto con Dio che costituisce la beatitudine più alta dell’uomo (cfr. e.g. *ST II-II q.23 a.1*). Si è toccato questo argomento quando si è discusso del “fine dovuto” alla radice dell’obbligo. La psicologia della volontà di Tommaso gli permette di ritenere possibile che un bene “comune” sia il bene principale di ciascun individuo—non semplicemente nel senso che i suoi interessi privati dipendano dal benessere comune (cfr. *ST II-II q.47 a.10 ad 2*), ma soprattutto nel senso che il bene comune sia un oggetto più principale del suo amore, qualcosa che egli ama più di se stesso. E’ questo infatti l’ordine naturale dell’amore.<sup>30</sup> Il bene comune è “migliore”, addirittura “più divino”

<sup>28</sup>Cfr. *ST II-II q.26 a.3*: “*quaelibet...pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent.*” Cfr. anche *ST II-II q.31 a.3 ad 2*.

<sup>29</sup>Cfr. G. Froelich, “Ultimate End and Common Good”, *The Thomist* vol.57 #4 (October 1993) pp.609-619.

<sup>30</sup>Cfr. *ST I q.60 a.5, I-II q.109 a.3, II-II q.26 a.3*.

del bene del singolo (*ST II-II q.47 a.10; q.141 a.8*).<sup>31</sup> Il bene comune funge da misura della “bontà” degli stessi individui.<sup>32</sup> E questo la ragione per cui l’agente che governa per il bene comune può produrre regole che misurino gli atti degli uomini *come* atti umani.

## II.5 Il “fine dovuto” immediato dell’obbligo: sudditanza al governante

L’ordine dell’individuo verso il bene comune, cioè la sua opportunità di goderne, e il fatto che egli appartiene alla comunità, nel senso stretto di “appartenere”, *vanno insieme*. La sua ricerca del bene comune e la sua sudditanza all’ordine della comunità sono inseparabili. L’essere ordinati ad un fine che lo trascende implica l’essere soggetti ad un ordine che ha una fonte estrinseca, un ordine “imposto”.<sup>33</sup> Cioè, per Tommaso, è evidente che la determinazione del corso da seguire per conseguire il bene comune, e anche il reale inizio di questo percorso, deve essere un’atto dell’intera comunità, una funzione pubblica, il prodotto della “mente comune”. Così, il fare le leggi è una funzione “dell’intera moltitudine o di qualcuno che agisce da parte dell’intera moltitudine, dal momento che l’operazione di ordinare ad un fine appartenga al soggetto cui questo fine è proprio” (*ST I-II q.90 a.3*).

Ora, dire che il bene comune è “proprio” dell’intera comunità significa affermare che esso “appartiene” o “è dovuto” all’intera comunità. Questo ovviamente è un tipo di “appartenenza” diverso da quello in riferimento al quale i membri della comunità le “appartengono”. Ma questa differenza non è una pura ambiguità. Anzi questa doppia valenza di “appartenere” è molto significativa. Essa infatti è utile per identificare alla radice dell’obbligo legale un fine dovuto anche più immediato, e così spiegare meglio in che modo l’obbligo legale è posto in essere attraverso il comando di un agente governante. Questo “fine dovuto” non è altro in effetti se non lo stesso agente governante, la “mente comune”, quale ciò cui i governati devono aderire e conformarsi.

Diamo un’ultima occhiata al passo sul significato di “dovuto”. L’uso dell’espressione *causa sui* nel passo ci ricorda l’insegnamento dell’aquinate, che l’agente libero deve essere inteso come una sorta di fine, “a causa del quale” esistono o si fanno altre cose. E’ importante tener presente che per Tommaso, la ricerca di un fine o l’ordinare le cose ad un fine ha sempre un duplice aspetto, che corrisponde alla distinzione fra quelli che egli chiama “amore

---

<sup>31</sup>Naturalmente Tommaso non concepisce la superiorità del bene comune in un modo tale da fare dei cittadini puri “strumenti” della loro società; essi sono le sue parti “principali”, e godono di un rapporto immediato, anzi un rapporto di giustizia, con l’intera comunità (cfr. *ST II-II q.57 a.4*). Inoltre, non solo la libertà, ma anche “l’appartenere”, ammette delle gradazioni; è possibile appartenere a più “altri”, in gradi diversi o a effetti vari. Si può anche appartenere a sé stessi, o esistere per sé stessi, come è il caso di ogni persona.

<sup>32</sup>Cfr. *ST I-II q.92 a.1; II-II q.47 a.10 ad 2*.

<sup>33</sup>Il contenuto specifico dell’ordine, dunque, non corrisponderà alle tendenze intrinseche della parte; la parte sarà “neutra” ad esso. La sua inclinazione è soltanto quella di “essere mossa” dal principio superiore, in qualunque modo esso determini. Ma questo basta perché il movimento sia “naturale” per la parte o conforme alla sua inclinazione. Cfr. *ST II-II q.2 a.3; In V metaphysicorum lect.6 #835*.

d'amicizia" e "amore di concupiscenza". Perseguire un fine significa sempre perseguire una qualche perfezione desiderabile; questa è l'oggetto dell'amore di concupiscenza. Ma è sempre anche perseguirla *per qualcuno*, cioè perseguire che qualcuno ne goda; la persona di cui si persegue il bene è l'oggetto dell'amore d'amicizia. Questi aspetti vanno sempre insieme; e la relazione fra loro è tale che quello *per cui* il bene è perseguito ha il carattere di un *principio* relativo a ciò che per esso si persegue. Cioè, si ricerca la perfezione di qualcuno, come fine, *perché* lo si ama (cfr. *ST I-II q.26 a.4*).<sup>34</sup>

Queste considerazioni hanno una portata evidente sulla nostra caratterizzazione dell'obbligo come necessità imposta in vista di un fine dovuto. Nel senso principale, il "fine dovuto" che è oggetto *immediato* della necessità propria dell'obbligo appare in effetti *identico* all'agente governante a chi spetta imporre obblighi. Cioè, se domandiamo quale sia il fine che tutte queste necessità imposte abbiano in comune, o quale sia, in genere, il tipo di fine che è proprio di "necessità ipotetica imposta", la risposta è che è appunto il fine di essere ben soggetti a chi lo impone. La sudditanza al comando del governante è il fine più immediato, o proprio, a causa del quale ciò che comanda il governante diventi necessario proprio in *virtù* del fatto che egli lo comanda. Questa è la necessità che corrisponde alla stessa *forma del comando*, ed è l'imposizione di questa necessità ad essere l'effetto più immediato e comune della legge, cioè l'intenzione in virtù della quale si stabilisce qualcosa come legge o le si dà la forma di legge.

Così, spiegando in che senso l'effetto della legge sia "rendere buoni gli uomini" (*ST I-II q.92 a.1*), l'aquinate dice: "la legge non è altro che il dettame della ragione in colui che comanda, e che governa dei sudditi. Ora, la virtù di un suddito consiste nel ben sottostare a colui che lo governa... Ma qualsiasi legge è fatta per essere osservata da chi vi è soggetto." Come acquista la legge questo "ordine verso l'essere obbedita"? Innanzitutto attraverso lo stesso fatto di essere disposta in forma di comando o proibizione, ed in secondo luogo attraverso la paura delle punizioni che minaccia (*ST I-II q.92 a.2*). Il suo "essere ordinata ad essere obbedita" è proprio il suo essere stata fatta obbligatoria; questo si realizza quando viene promulgata (*ST I-II q.90 a.4*).

Dire che è il governante stesso ad essere il "fine prossimo", a causa del quale ciò che è comandato, in quanto tale, è necessario, è in realtà solo un altro modo di dire che la necessità *propria* di ciò che è obbligatorio è la necessità per essere "retti" o per avere "rettitudine". Perché la misura *propria* della rettitudine nelle azioni *non* è il fine ultimo cui esse sono dirette, ma l'agente che funge da dirigente. Un'azione che devia dalla sua regola è errata, anche se "capita" di raggiungere il fine al quale mirava la regola.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Questa distinzione si può esprimere anche secondo le nozioni scolastiche di *finis cuius* e *finis quo* (cfr. *ST I-II q.1 a.8*; *In XII metaphysicorum lect.xii #2629*). Certo, la causalità dell'agente e la causalità finale sono specie diverse di causalità; ma è possibile che lo stesso soggetto eserciti ambedue, cioè sia *unde est principium motus* e anche *id cuius gratia*, prendendo *id cuius gratia* nel senso del *finis cuius*. Per esempio, "l'agente principale" è ciò per cui gli "agenti strumentali" esistono e agiscono (cfr. *In II De anima lect.7 #322*).

<sup>35</sup>*Magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine (Quaestiones disputatae de malo q.2 a.1)*. Cfr. *ST I-II q.21 a.1*.

Ma negli atti umani, anche l'agente che dirige "muove" al modo di un fine, cioè come *oggetto* della volontà; muove proprio concependo (ed in alcuni casi *disegnando*) l'oggetto della volontà, e presentandolo ad essa. Quindi, infatti, è solo perché il governante può svolgere il ruolo di un fine che egli può "muovere" o "imporre necessità" su atti *volontari*; perché ciò che muove la volontà, il suo oggetto proprio, è ciò che ha natura di fine ed è percepito come tale.<sup>36</sup> D'accordo con quanto si è detto sopra sul governante come iniziatore di azioni comuni, dobbiamo pensare del suo "dare uno stimolo" ai suoi soggetti, non come una sorta di spingere da dietro, ma come il risultato del suo marciare alla testa, quale guida; il fine *immediato* di chi segue uno che funge da guida è proprio lo stargli dietro, ed è il vederlo muoversi ciò che "spinge" chi lo segue a muoversi dietro.

Esiste un chiaro legame fra l'idea che la bontà o la virtù dei sudditi è di essere ben subordinati al loro governante e l'idea che il soggetto cui si appartiene costituisce una sorta di fine per chi gli appartiene.<sup>37</sup> A ciò si potrebbe essere tentati di rispondere che non sembra sia sempre il caso, o anche il caso più ordinario, che il motivo principale che ha la maggior parte dei cittadini per obbedire alla legge sia un vero amore per il regime o per il bene comune. E' al massimo un caso ideale. L'aquinate ne è perfettamente consapevole. Mostra questa consapevolezza, per esempio, quando osserva che non si appartiene a questo o quel regime *per natura*, e che perciò non si ama il proprio regime più che sé stessi *naturalmente* (*ST I q.60 a.5*). Un'amore di tal fatta non è una dote naturale, ma una virtù che si acquista. Ma parte della stessa intenzione e tendenza della regola della legge è di infondere tale virtù, *rendere* i suoi sudditi dei buoni cittadini. Questo, credo, significa che il "caso ideale" è anche quello cui Tommaso guarda quando erige la sua nozione generale di legge e della sua forza motrice; i casi che sono meno che ideali mantengono la natura di *ordini legali* nella misura in cui assomigliano o tendono ad esso.

Ad ogni caso, si deve supporre *alcuna* disponibilità—anche se non è amore—ad "appartenere" alla comunità ed ad essere regolati dalle sue esigenze, se un precetto può "regolare e misurare, indurre ed distogliere". "La legge può essere imposta soltanto da chi comanda sui propri sudditi; perciò i precetti di una legge qualsiasi presuppongono la sottomissione di chi riceve la legge a colui che la istituisce" (*ST II-II q.16 a.1*).<sup>38</sup> Cos'è questa disponibilità necessaria? Il passo appena riportato riguarda la sudditanza dell'uomo ai precetti di Dio. Questa, dice Tommaso, si produce attraverso la *fede*; è attraverso la fede che

---

<sup>36</sup>Cioè, è soltanto "*per modum obiecti*" e in qualità di fine che un governatore può muovere la volontà attraverso un comando, ossia attraverso qualcosa che attinge alla volontà, per così dire, dal di fuori. E' vero che Dio (e solo Dio) può muovere la volontà "dal di dentro", perché Lui *produce* la volontà; ma questo modo di muovere la volontà non è attraverso un *comando* (cfr. *ST I q.103 a.5 ad 2, q. 105 a.4, I-II q.9 a.6*).

<sup>37</sup>Evidentemente, per Tommaso, non è il bene di una comunità qualsiasi che merita la subordinazione dell'individuo ad essa, o che veramente "misura" la bontà dell'individuo. Perché le sue leggi siano veramente obbligatorie, la comunità deve avere un fine veramente comune, e veramente umano; un fine che, per ciò, soddisfa (al meno in parte, e in genere) i bisogni e le inclinazioni naturali dei membri. Cfr. *ST I-II q.92 a.1 corp. & ad 4*.

<sup>38</sup>E' questo un caso particolare del principio generale formulato nella *Summa contra gentiles* Libro II cap.28: "*cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedat actus quo aliquid alicuius suum efficitur*".

l'autorità di Dio si manifesta all'uomo (cfr. *ST* II-II q.4 a.7 ad 3; q.104 a.3 ad 2). Non c'è forse qualcosa di simile che si deve presupporre nell'ordine legale della società civile, e cioè la *fiducia*?<sup>39</sup>

#### CONCLUSIONE: LA LEGGE COME OPERA DELLA RAGIONE E DELLA VOLONTÀ

Allora è chiaro che per Tommaso, la legislazione è opera sia della ragione sia della volontà. Per molteplici motivi, la loro fonte immediata e prossima deve essere la ragione. Prima di tutto, la semplice concezione della regola da istituire come legge è opera della ragione. Il principio di questa regola è un bene *comune*, cioè, un bene che si persegue nella sua qualità di qualcosa da condividere da una moltitudine, o da distribuire in essa. La derivazione di una moltitudine da qualcosa che è uno deve seguire un ordine, ed è proprio della ragione concepire l'ordine. Analogamente, non solo la concezione ma anche l'istituzione o la messa in pratica dell'ordine della legge, il farla adatta a *stimolare* gli uomini ad adeguarlesi, è essenzialmente opera della ragione; l'“imposizione” di una legge agli uomini consiste proprio nella sua comunicazione a loro nella forma di una regola. Cioè, non è soltanto la volontà o “l'impulso” dello stesso legislatore che deve essere regolato dalla ragione (*ST* I-II q.90 a.1 ad 3); lui non solo spinge in modo ordinato, ma anche spinge *attraverso* la comunicazione di un principio di ordine, una regola. E' per ciò che il principio motore prossimo o immediato deve essere la ragione; la volontà può spingere nel modo specifico di *ordinare*, soltanto applicando la ragione a ciò che va spinto e ordinato. La legge è un'applicazione della ragione del governante alla ragione di coloro che lui dirige.

Allo stesso tempo, ovviamente, il governante opera questa applicazione perché vuole; e precedentemente, la determinazione di un ordine particolare da istituire, là dove altri avrebbero potuto servire, era una questione di scelta. Il ruolo della volontà è essenziale. Ma non dovrebbe essere concepito come qualcosa che si limiti ad accompagnare ciò che produce la ragione, o come qualcosa che entra in scena quando l'opera della ragione è finita, cioè come qualcosa che aggiunge il “tocco finale” e dona qualità di legge alla regola della ragione. Piuttosto, da un lato, la scelta stessa è causata da ciò che la ragione ha concepito, in modo tale che la sua “forza” è proporzionata alla bontà che la ragione percepisce nella regola; e il potere di stimolo che la scelta conferisce al susseguente pronunziamento dell'ordine dalla ragione, cioè alla promulgazione della legge, si trova “nel” pronunziamento stesso; non è un'aggiunta. La promulgazione della legge è già genuinamente un'azione.

Perciò la legge stimola coloro che le sono soggetti in virtù di un atto della volontà del legislatore, ma il potere di stimolo della legge non consiste essenzialmente nell'essere un segno di quell'atto di volontà—quanto meno se quell'atto si considera come qualcosa distinta dal fatto che la legge è *davvero la legge*, cioè l'ordine che ha già luogo e che la comunità già tende a seguire. L'essenziale “atto di volontà” non è certo una decisione addizionale di

---

<sup>39</sup>*Esiste*, certamente, un precetto della fede (*ST* I-II q.100 a.4 ad 1); ma Tommaso vuol dire che il giudizio che sia necessario credere non può essere fondato *in primo luogo* sulla conoscenza di un precetto di farlo.

affiancare delle sanzione alla legge; né è un'aggiuntiva “volontà di obbligare” i soggetti conformemente alla regola, se ciò vuol dire altro che una volontà che la comunità intraprenda la strada scelta. La *necessità* di seguire quella strada è una *conseguenza* dell'atto di costituire la legge, ma l'oggetto cui mira il legislatore nell'istituire la legge non è produrre quella necessità (come se questa fosse desiderabile di per sé); il suo scopo è semplicemente di intraprendere la strada.<sup>40</sup>

Dall'altra, non sarebbe corretto insistere sulla razionalità della legge al punto che sparisca la sua “originalità” o la “novità” dell'ordine di rettitudine che essa misura, novità che è dovuta al fatto che procede da un atto di scelta. La sua necessità propria, la necessità *generata* dalla messa in atto della legge, *non* è quella di una *deduzione* dal bene comune, cioè dal *fine* cui la comunità stessa è ordinata; e nella mente di coloro che regola, la sua relazione con il bene comune alle prime potrebbe non essere evidente. Potrebbe non sempre essere “trasparente”, per loro, al bene comune.<sup>41</sup> Piuttosto, la sua immediata o propria “trasparenza” è al corpo autorevole da cui procede, per esempio la comunità stessa; la legge si manifesta come una condizione dello stare in armonia con la comunità. E' solo man mano che l'individuo cresce nella sua assimilazione alla mente della comunità, *attraverso* l'adeguarsi alla legge, che arriva a percepire la giustezza della legge in relazione al benessere della comunità stessa.

Questo riflette in parte l'aspetto pedagogico della legge in Tommaso.<sup>42</sup> A suo avviso, anche l'insegnamento è una sorta di azione di una mente su un'altra, un'azione attraverso cui l'insegnante porta la mente dello studente alla comprensione di una verità. E, analogamente alla necessità di aderire ad un governante, allo scopo di essere ordinati in modo giusto rispetto al bene comune, lo studente si trova nella necessità di aderire alla mente dell'insegnante, se vuole imparare la verità. Tommaso si diletta di citare l'osservazione di Aristotele sul fatto che è necessario per chi impara credere all'insegnante (cfr. in special modo *ST* II-II q.2 a.3).

Tuttavia, resta una differenza fra insegnare e governare. Questo è dimostrato dal fatto che sebbene ciò che l'insegnante dice allo studente possa non apparire ad esso come qualcosa che è necessario affermare, cioè come vero, all'*insegnante* appare vero; il suo insegnarlo non lo rende vero, e per lui non è materia di scelta. Ma è il comando di un governante che *rende* ciò che comanda necessario, per il conseguimento del bene comune; al principio era una questione di scelta, ed è solo in conseguenza della sua decisione che adesso è scorretto agire diversamente. Quindi, conoscere la verità non è *formalmente* la stessa cosa che avere identità

---

<sup>40</sup>Così, per conoscere una legge, può essere sufficiente che una persona si accorge che un certo modo di agire è normalmente adottato, o evitato, dai membri della comunità—cioè che questo sia la *consuetudine* (cfr. *ST* I-II q.97 a.3). Lui viene a capire che alcune cose semplicemente “vanno fatte” oppure “non si fanno”; già capisce la regola, senza essere avvertito di un atto esplicito di “istituzione” di questa regola da parte di un governante. Sembra che la prima conoscenza dei precetti della legge naturale si dà in questo modo; all'inizio, sono compresi meramente come l'ordine a cui l'universo (compreso l'uomo) è di fatto sottomesso, ed è soltanto più tardi che ci si rende conto che c'è un principio intellettuale, un intelletto divino, all'origine di questo ordine. “*Actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit*” (*ST* I-II q.74 a.7).

<sup>41</sup>Cfr. Finnis, *op. cit.* pp.340-342.

<sup>42</sup>Cfr. Hibbs, *op. cit.*

di vedute con l'insegnante, anche se ciò che lui insegna è la verità; invece agire rettamente, per coloro che sono sudditi di un governante, è formalmente agire conforme al governante. E questo perché essere sotto un governo non significa solo essere diretto da un governante, ma anche agire *insieme* a lui per conseguire il bene comune; e dal momento che è una questione di azione, contiene un elemento irriducibile di singolarità. Non è "arbitrario", cioè irrazionale, ma è materia di scelta. L'effetto dell'essere insegnato è di avere una mente *simile* a quella dell'insegnante; ma l'effetto di essere governati è di essere *uniti* con il governante, agire insieme a lui in un'attività comune. Stare sotto governo è, per così dire, avere le proprie *scelte*, non soltanto alcune delle proprie opinioni, nelle mani di un'altro. E' per ciò che ho parlato di fiducia, non solo di fede o di credenza, come la condizione necessaria per il governo. Affidarsi a qualcuno contiene un'elemento di benevolenza, *mutua* benevolenza, che può essere o non essere presente nel mero credere ciò che lui dice.

In breve, gli studenti non "appartengono" ai loro insegnanti nel modo in cui coloro i quali sono governati appartengono al governante. Ma la necessità di appartenere a un governante, cioè la giustizia di questo, non è certo l'effetto del comando o della volontà del governante. E per Tommaso, se una tale "appartenenza" non può essere giustificata, allora non esiste l'obbligo, e non esiste la legge.