

# TRA INDIVIDUO E COMUNITÀ LA LEGGE NATURALE DA MACINTYRE A TOMMASO D'AQUINO

**RICCARDO SACCENTI**

*Università di Bergamo*

[riccardo.saccanti@unibg.it](mailto:riccardo.saccanti@unibg.it)

## **ABSTRACT**

The engagement with Aquinas's philosophical heritage marks a turning point in the intellectual development of Alasdair MacIntyre. In particular, the Thomistic doctrine of natural law provides the Scottish philosopher with a more comprehensive framework for grounding ethics not only at the individual level but, more importantly, at the level of the community. This paper examines how MacIntyre engaged with Aquinas's doctrine of natural law and adopted its key features as a foundation for the ethical and political order. Through MacIntyre's interpretation of Aquinas's ideas, it also becomes possible to highlight certain aspects of the Dominican master's arguments.

## **KEYWORDS**

Alasdair MacIntyre, Aquinas, Natural law, Individual & community, Ethics & politics.

Nel quadro dello sviluppo della propria riflessione filosofica MacIntyre è venuto approfondendo, fra gli altri temi discussi, quello della legge naturale. Soprattutto a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, dunque con il consolidarsi della cornice neo-aristotelica del proprio discorso etico-politico, il filosofo scozzese ha dedicato pagine rilevanti al ripensamento di questa nozione, che è venuta acquistando un ruolo sempre più cruciale nel delineare i fondamenti di un assetto di pensiero critico rispetto al liberalismo contemporaneo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sulla elaborazione filosofica dedicata da MacIntyre alla legge naturale si veda D. Simoncelli, *Natura, Ragione e Relazione. Una Prospettiva sulla Legge Naturale a Partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020. Una importante lettura di come questo tema entra nella speculazione del filosofo scozzese e si intreccia al suo confronto con Tommaso d'Aquino si deve a MacIntyre stesso e per essa si veda *An Interview with Giovanna Borradori*, in *The MacIntyre Reader*, ed. by K. Knight, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1998. Una discussione del modo in cui MacIntyre si misura con l'eredità di pensiero di Tommaso si trova in J. Macias, *Natural Law, the Common Good, and Economics. A Difficulty for Thomists*, in *Practical Rationality and Human Difference. Perspectives on and beyond Alasdair MacIntyre*, ed. by S.

Di legge naturale MacIntyre discute anche nel più recente *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Nature*, in pagine dedicate a chiarire i caratteri dell'agente razionale nella prospettiva neo-aristotelica<sup>2</sup>. La legge naturale si configura come una componente essenziale del sistema di coordinate che consentono di articolare il discorso etico-politico macintyriano, portando a compimento un itinerario di riflessione che conosce varie tappe nella parabola filosofica del pensatore scozzese. L'intenzione di questo contributo è quella di delineare le modalità con cui MacIntyre discute la funzione della legge naturale, mettendo in luce il ruolo cruciale che assegna al contributo di Tommaso d'Aquino al riguardo<sup>3</sup>. Un elemento, questo, che implica uno specifico giudizio sul posto che l'Aquinate occupa nella storia della filosofia. A questo si aggiunge il proposito di avanzare considerazioni che vogliono problematizzare il modo in cui MacIntyre legge Tommaso sul tema della *lex naturalis* e le ricadute di ordine politico che egli trae dal proprio argomentare. Si intende allora ripercorre l'argomentazione dispiegata in una pagina di *Ethics in the Conflicts of Modernity*, per poi sviluppare alcune considerazioni di carattere storico-critico circa l'elaborazione di Tommaso in merito alla legge naturale e il contributo che MacIntyre offre ad una sua più puntuale comprensione.

## 1. MACINTYRE E L'AGIRE ETICO IN TOMMASO D'AQUINO

Le modalità con cui si determina l'agire etico-politico, secondo la prospettiva neo-aristotelica, sono quelle che lo Stagirita descrive nella prima metà del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*. Qui viene analizzata la dinamica psicologica dell'atto morale, la quale si configura come deliberazione relativa ai mezzi necessari al conseguimento di un fine desiderato. Secondo Aristotele la "deliberazione" (βουλή) riguarda le cose che si pongono nell'ordine delle possibilità dell'essere

Maletta, D. Mazzola and D. Simoncelli, Mimesis International, Sesto San Giovanni (MI) 2022, pp. 211-220.

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2016. Di seguito si cita dall'edizione italiana *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2024. Il tema è stato affrontato direttamente anche in A. MacIntyre, *Natural Law as Subversive. The Case of Aquinas*, in *Ethics and Politics. Selected Essays. Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 41-63. Si veda anche A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, sul cui contenuto si veda D. Simoncelli, *Giving and Receiving in Light of the Human Difference. A Reading of MacIntyre's "Dependent Rational Animals"*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 157-167.

<sup>3</sup> È da osservare che l'interesse per l'Aquinate da parte di MacIntyre non si limita al tema della legge naturale. Si veda ad esempio lo studio dedicato al tema della vulnerabilità da M. Damonte, *MacIntyre's Anthropological Vulnerability between E.F. Kittay and Kenny's Aquinas*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 137-146.

umano e dipendono dall'agire dell'uomo<sup>4</sup>. In ragione di tali caratteristiche, le scienze sono al di fuori della sfera della deliberazione, perché si è di fronte a saperi che rispondono ai principi della “certezza” (ἀκρίβεια) e dell'essere sufficienti a sé stessi (αὐτάρκεια). Le deliberazioni riguardano invece le arti (τέχναι), perché queste sono dell'ordine del “per lo più” (ὡς ἐπιτόπου).

Sviluppando questo punto della riflessione aristotelica MacIntyre sottolinea come quello che nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* viene discusso come processo deliberativo individuale, richiede di essere inserito dentro una dinamica relazionale allorché la deliberazione riguarda i mezzi necessari al conseguimento di beni comuni. Il filosofo scozzese considera qui cruciale l'apporto di Tommaso d'Aquino, richiamando esplicitamente un luogo della *Summa Theologiae*, in cui si legge:

La deliberazione (*consilium*) comporta che si sia svolto un confronto fra più <persone>. ... Si deve infatti considerare che per giungere a conoscere qualcosa di certo nelle circostanze particolari contingenti è necessario prendere in considerazione una pluralità di condizioni e circostanze che non è facile siano considerate da un solo <essere umano>, ma sono colte in modo più certo da più <persone>, dato che quel che una persona prende in considerazione non viene in mente ad un altro, mentre nelle cose necessarie e universali la valutazione è più assoluta e più univoca, così che una sola <persona> può bastare a sé stessa in una valutazione di questo genere<sup>5</sup>.

A giudizio di MacIntyre, quando la deliberazione si svolge nel quadro della discussione circa un bene comune – cioè, per utilizzare la definizione che ne dà il filosofo, un bene che può essere raggiunto e goduto da individui in quanto membri di vari gruppi o in quanto partecipanti a diverse attività – la capacità del singolo non si rivela sufficiente, perché il peso della contingenza e delle variabili che questa introduce nell'elaborazione del giudizio pratico rende incerta la verità<sup>6</sup>. Per il filosofo scozzese, Tommaso coglie il punto, come mostra il fatto che per lui la deliberazione in materia etico-politica richiede un confronto (*collatio*) fra più

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1112a30-34.

<sup>5</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>o</sup>, q. 14, art. 3: «Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi Considium, eo quod multi considerent ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures condiciones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest».

<sup>6</sup> Cfr. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 256.

agenti razionali, perché solo in questo modo è possibile sopperire al limite di conoscenza pratica che caratterizza ciascun individuo.

Per chiarire ulteriormente la posizione dell'Aquinate, che qui MacIntyre segue, si potrebbe richiamare il commento del maestro domenicano al passo aristotelico dell'*Etica Nicomachea* citato in precedenza, in cui si ricorda che la sfera dell'agire morale è dell'ordine del "per lo più". A questo riguardo Tommaso osserva che la differenza fra le scienze e le arti risiede nel fatto che le prime restituiscono una verità che è nell'ordine della necessità e della natura. Questo spiega perché esse sono escluse dalla deliberazione: non vi è necessità di "deliberare" sulla dinamica del movimento o sulla conformazione degli organi di un corpo.

In questo <ambito> è meno necessario deliberare che nelle scienze pratiche, rispetto alle quali dubitiamo in misura maggiore a motivo della grande varietà che si determina in queste arti<sup>7</sup>.

Delineato con precisione il perimetro della deliberazione secondo la lezione aristotelica, Tommaso si sofferma sull'enunciato in cui Aristotele spiega:

Ci procuriamo dei consiglieri per gli affari di grande importanza, dato che non ci fidiamo di noi stessi, perché crediamo di non essere capaci di discernere bene<sup>8</sup>.

Il commento dell'Aquinate chiarisce:

<Aristotele> afferma che ci rivolgiamo ad altri per ricevere consiglio nelle questioni più importanti, quasi non credessimo di essere noi stessi bastevoli a discernere che cosa è necessario che noi compiamo. E così è chiaro che la deliberazione non deve riguardare le cose infime ma quelle importanti<sup>9</sup>.

Il passo di Tommaso concorda con il luogo della I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup> della *Summa theologiae* citato in precedenza nel sottolineare l'esigenza che il *consilium* abbia una dimensione relazionale e comunitaria. E tuttavia spiega anche che questo si rivela

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lectio VII, n. 469: «In quo tamen minus est necesse consiliari quam in scientiis practicis, circa quas magis dubitamus propter magnam varietatem quae in istis artibus accidit».

<sup>8</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1112b 10-11.

<sup>9</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lectio VII, n. 472: «Dicit quod assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis quibuscumque, sed de rebus magnis».

necessario quando ad essere in questione non sono le realtà di minor valore (*res minimae*) ma piuttosto quelle importanti, rispetto alle quali il giudizio del singolo corre il rischio del dubbio e dunque necessita del conforto di una deliberazione che coinvolge più agenti razionali.

## 2. LA LEGGE COME FATTO COMUNITARIO

Rispetto a questa cornice, in cui la dimensione comunitaria entra nella costruzione di un giudizio pratico per il quale la capacità deliberativa individuale non è più bastevole a sé stessa, MacIntyre coglie l'esigenza di fissare un criterio oggettivo capace di ordinare il discorso etico come discorso "comune"<sup>10</sup>.

Coloro che deliberano insieme - spiega - hanno bisogno di assicurarsi che non si escluda o ignori alcuna voce rilevante, che, per quanto possibile, ciò che si afferma tanto sui fini quanto sui mezzi sia vero e che a ogni considerazione proposta venga dato il dovuto peso razionale e non le venga attribuita troppa o troppo poca importanza e seconda di chi la propone o di come la propone o di quali stimoli non razionali abbiano accompagnato quella proposta<sup>11</sup>.

Questa esigenza impone che la deliberazione comunitaria sia posta entro i limiti di un confronto razionale fra le diverse valutazioni che i singoli esprimono, in una forma di vero e proprio dialogo, in ragione della quale attraverso un argomentare sviluppato come atto condiviso e comunitario, si è in grado di pervenire ad un'intelligenza comune dei mezzi adeguati al bene comune che si intende perseguire.

Per MacIntyre è qui che si apre l'esigenza della legge naturale, la quale assume la valenza di quel sistema di precetti che costringono la relazione deliberativa comunitaria nel perimetro di una discussione che non solo è pubblica, ma esige di essere razionalmente condotta, escludendo ogni forma di imposizione o coercizione che attenga alla forza o alla violenza di qualsiasi genere. È in ragione dell'obbedienza a questo genere di precetti, i quali fissano il perimetro di possibilità della deliberazione razionale, che è possibile andare al di là della semplicemente individuale.

Perciò - prosegue MacIntyre - alcuni tra i precetti che Tommaso ha chiamati precetti della legge naturale, di quella legge la cui autorità riconosciamo in virtù della

<sup>10</sup> L'interazione fra la dimensione individuale e quella comunitaria è affrontata da MacIntyre anche in rapporto al concetto di giustizia, soprattutto nel saggio A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988.

<sup>11</sup> MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 114.

nostra natura di agenti razionali, sono necessari per strutturare le relazioni di coloro che perseguono i loro beni individuali e comuni in compagnia di altri. E da una prospettiva neoaristotelica e più specificamente tomista non ci sono altri modi per perseguirli<sup>12</sup>.

Così concepita la nozione di legge naturale si presenta come uno sviluppo e un completamento della psicologia dell'agire morale di matrice aristotelica, nella cui trattazione lo Stagirita discute con accuratezza i diversi passaggi del processo che dalla determinazione del bene desiderato giunge all'azione compiuta. La discussione aristotelica mette in evidenza il carattere razionale di questo processo, insistendo, anche in termini di lessico, sul combinarsi di nozioni come *προαίρεσις* e *βουλή*, che comportano un'irriducibile componente argomentativa (*λόγος*). La stessa *προαίρεσις*, come nota lo stesso MacIntyre, si configura come combinato di giudizio razionale e desiderio, ossia come tensione verso qualcosa che la valutazione razionale riconosce come un bene da perseguire. In conseguenza di questo, la deliberazione implica l'ulteriore e necessario passaggio sul piano dei mezzi adeguati a perseguire quel fine. Nell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, tuttavia, la discussione si attiene alla dimensione del singolo agente razionale, là dove invece, come si è visto, già Tommaso d'Aquino mette in luce come, la natura stessa della sfera "pratica" - caratterizzata dal "per lo più" quale criterio valutativo disponibile alla ragione - richieda il conforto di una deliberazione comunitaria almeno per quei "beni" che non possono essere goduti in forma individuale.

Perché questa deliberazione comune abbia una consistenza occorre determinarne le condizioni di possibilità e dunque introdurre un criterio oggettivo che determini la cornice in cui una pluralità di agenti razionali sono in grado di condurre la deliberazione come atto comune e non individuale. La legge naturale assolve a questa funzione, nella misura in cui stabilisce un punto di riferimento che permette a quello che nel lessico della scolastica medievale si indica con *intellectus practicus* di poter articolare giudizi la cui valenza non è solo individuale ma attiene ad una collettività. Dunque, la legge naturale, nella versione di Tommaso d'Aquino che MacIntyre intende far propria, assumerebbe il valore di un "limite" entro cui l'intelletto pratico può operare su scala comunitaria. Essa infatti stabilisce il criterio secondo cui l'intelletto può scegliere i beni comuni e deliberare riguardo ai mezzi adeguati per giungere a godere di essi. Così intesa, la legge naturale non è però solo una condizione di possibilità, ma rappresenta anche un vincolo, nel senso che, se si accetta la nozione di bene comune nell'accezione del filosofo scozzese, allora l'esercizio di una scelta e di una deliberazione comuni non hanno solo il connotato di una legittima possibilità, ma

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 115.

anche quello di un dovere che è in capo agli agenti razionali coinvolti. La legge naturale non è cioè riducibile a coercizione, ad esempio, il divieto di imporre un giudizio individuale con la forza. Essa comporta un appello alla natura razionale dell'essere umano, che è posto di fronte al dovere di operare in coerenza con la propria natura razionale, la quale implica, quanto alla sfera pratica, oltre ad una psicologia individuale dell'atto morale anche una psicologia, per così dire, "comunitaria" dell'agire etico-politico, limitatamente a quei beni che rientrano nella *communio*<sup>13</sup>.

### 3. RILEGGERE TOMMASO ALLA LUCE DI MACINTYRE

L'elaborazione della legge naturale nella riflessione di MacIntyre rappresenta un punto di vista utile ad una rilettura degli elementi teoretici della dottrina dell'Aquinate riguardo a tale nozione. Nelle questioni 90-97 della I-II<sup>ae</sup> della *Summa theologiae*, che vengono considerate come un vero e proprio trattato sulle leggi, Tommaso offre una disamina puntuale della nozione di legge naturale dalla quale traspaiono con chiarezza i fondamenti filosofici, più che teologici, di questa nozione. Più in dettaglio, il contenuto della legge naturale viene individuato in una riformulazione della "regola d'oro" di matrice biblica, ossia: «fa il bene e rifuggi il male». Per Tommaso l'enunciato determina il modo in cui la ragione umana partecipa della legge eterna che regge l'ordine universale. È opportuno richiamare come Tommaso argomenta su questo punto, soffermandoci sulla chiarificazione dei due termini che compongono l'espressione *lex naturalis*.

L'Aquinate chiarisce che la nozione di "legge" implica due elementi fra loro inseparabile: la regola e la misura. *Lex* è ciò che stabilisce un criterio operativo, fissa una prescrizione, e al tempo stesso consente di valutare l'esistente e funge da metro rispetto a cui l'intelletto è capace di esprimere un giudizio. Ora, questa duplice valenza della legge può essere colta da un duplice punto di vista: sia dal lato della legge stessa - cioè del principio che regola e misura le cose -, sia dal punto di vista di chi è soggetto della legge - cioè di chi viene regolato e misurato. Nel caso dell'essere umano, ossia di un agente razionale, la condizione di soggetto della legge è qualificata dalla ragione quale differenza specifica della natura umana. Questo forte connotato noetico è esplicitato da Tommaso allorché

<sup>13</sup> Per una discussione del concetto di comunità in MacIntyre e un quadro del dibattito filosofico in cui la riflessione del filosofo scozzese si inserisce si veda G. Bombelli, *Occidente e 'figure' comunitarie (volume introduttivo). 'Comunitarismo' e 'comunità'. Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Jovene, Napoli 2010. Si veda poi, per un quadro generale relativo al pensiero politico di MacIntyre il saggio di S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

qualifica la legge naturale «come una luce della ragione naturale, per mezzo della quale discerniamo cosa sia bene e cosa male»<sup>14</sup>.

In tal modo l'espressione legge naturale significa un principio inerente alla natura razionale dell'essere umano che è possibile riconoscere come il criterio che orienta e guida la volontà nel suo scegliere e deliberare.

Si deve dire – prosegue l'Aquinate – che ogni operazione della ragione e della volontà deriva in noi da quello che è secondo natura, come si è detto in precedenza<sup>15</sup>: ogni argomentazione, infatti, deriva da principi naturalmente noti. E ogni desiderio di quelle cose che sono orientate al fine deriva dal desiderio naturale del fine ultimo. E così è anche necessario che il primo indirizzarsi dei nostri atti verso un fine avvenga a motivo della legge naturale<sup>16</sup>.

A giudizio dell'Aquinate, per l'essere umano, la legge che è regola e misura, è al tempo stesso il criterio a cui conformare i giudizi pratici e anche il metro per valutare le azioni compiute, ma lo è in quanto conosciuto come tale dalla ragione. Non è dunque un principio eteronomo, ma quell'elemento proprio della natura umana in quanto natura razionale che la abilita alla vita pratica: perché consente di distinguere il bene dal male e dunque, per utilizzare la terminologia aristotelica, scegliere il bene da perseguire e deliberare sui mezzi adeguati a raggiungere il suo godimento.

Questo modo di intendere la legge naturale consente di articolare la normatività della legge morale in ragione di quel criterio del “per lo più” che già Aristotele individuava come caratteristico del sapere etico-politico – che è una *ars* – distinguendolo rispetto a quello certo e sufficiente delle scienze. Tommaso osserva infatti che mentre il precetto della legge naturale resta evidente alla ragione, perché è il *principium* dell'operare dell'intelletto pratico, la sua traduzione in prescrizioni (*regulae*) e giudizi valutativi (*mensurae*) specifiche e relative alla contingenza, muta in ragione delle circostanze. Significativo, nella prospettiva teologica della *Summa*, la distinzione che questo comporta fra i precetti primari e secondari: mentre i primi (ad esempio l'amore per Dio e l'amore per il prossimo) sono immutabili – perché rappresentano di fatto una riformulazione del principio “fa il bene e rifuggi il male” – gli altri precetti sono

<sup>14</sup>Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>o</sup>, q. 91, a. 2, resp.: «Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum».

<sup>15</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>o</sup>, q. 10, a. 1.

<sup>16</sup>Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>o</sup>, q. 91, a. 2, ad 2um: «Dicedum quod omnis operatio rationis, et voluntatis derivatur in nobis ab eo, quod est secundum naturam, ut supra habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis, et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem».

invece mutevoli in ragione delle contingenze. Mentre la legge naturale - «fa il bene e rifuggi il male» - è il principio operativo dell'intelletto pratico, le prescrizioni morali che da esso derivano e che sono frutto del giudizio pratico, sono la risposta alla domanda: «che cosa è il bene da fare e cosa il male da rifuggire nella specifica condizione in cui mi trovo?».

La legge naturale così concepita non è un semplice sistema normativo, ma rappresenta quel principio - speculare al principio del rapporto fra intelletto e cosa che è il criterio veritativo proprio dell'*intellectus speculativus* - che permette di rendere ragione della vita etico-politica che è propria degli esseri umani. Quella di Tommaso è cioè una concezione che suppone un'antropologia fondata sull'idea che l'essere umano è razionale e politico insieme, anzi: che è politico proprio perché razionale. La razionalità, intesa come capacità caratteristica della natura umana, comporta la comprensione chiara (*simpliciter*) dell'ente come fondamento del piano speculativo e del bene come fondamento del piano pratico. Tommaso spiega infatti che è sulla nozione prima di *ens* che si fonda il principio di non contraddizione e di seguito ad essi tutti i principi che determinano la nostra capacità di conoscere il vero. Allo stesso modo, egli osserva, la nozione di bene fonda il primo precetto, cioè il principio della legge naturale.

Come l'ente è quel che per primo cade nell'apprensione in senso chiaro, così il bene è quel che per primo cade nell'apprensione della ragione pratica che è ordinata all'opera. Ogni agente, infatti, agisce in vista di un fine che risponde alla nozione di bene. E quindi il primo principio nella ragione pratica è quel che è fondato sulla nozione di bene, che è: *il bene è quel che ogni cosa desidera*, cioè a dire il primo precetto della legge secondo cui il bene è quel che deve esser fatto e perseguito e il male è quel che deve essere evitato. E su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale, cioè che sarebbero pertinenti alla legge naturale tutte quelle cose che debbono essere fatte o evitate, le quali la ragione pratica apprende naturalmente essere beni umani<sup>17</sup>.

La razionalità dell'operare della ragione pratica rende il discorso etico-politico non solo individuale ma comunitario<sup>18</sup>. Soprattutto perché la legge naturale, come

<sup>17</sup>Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>o</sup>, q. 94, a. 1, resp.: «Sicut autem ens primum, quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinantur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni; quae est: *Bonum est, quod omnia appetunt*: hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda, vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

<sup>18</sup> Sulle posizioni etico-politiche di MacIntyre si veda G. Bombelli, *MacIntyre, Practical Reason, and Law. Some Remarks*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 195-209.

criterio razionale di giudizio, rende possibile arrivare a conclusioni riconosciute come giuste da parte della pluralità di agenti razionali. Tommaso esplicita questo punto là dove, chiarendo che le cose che si dicono “naturalmente” giuste, sono tali non perché sono *principia communia*, ma perché sono gli esiti di scelte o di deliberazioni razionali che derivano dai *principia communia*. Questi ultimi non sono altro che le diverse formulazioni della legge naturale, che dunque fungono da criterio regolatore di un operare dell’intelletto pratico che conduce a *conclusiones* che hanno un valore comune perché tutti gli agenti razionali concordano sulla *rectitudo* dell’argomentare<sup>19</sup>.

#### 4. DARE UN FONDAMENTO ALLA COMUNITÀ

L’elaborazione di MacIntyre offre la possibilità di ritornare sulle argomentazioni che Tommaso d’Aquino dedica alla legge naturale cogliendone alcune caratteristiche specifiche. A partire dal forte connotato noetico che questa nozione ha per il maestro domenicano e il fatto che essa non abbia un carattere eteronomo, ma sia piuttosto concepita come uno dei *principia* dell’essere umano in quanto animale razionale. Accanto a questo, la legge naturale si rivela come il fondamento della dimensione “comunitaria” del discorso etico, che passa dall’essere semplicemente morale ad essere etico-politico, perché articola i beni desiderati dall’essere umano in beni privati, beni pubblici e beni comuni, delineando uno spazio, quello comunitario, che è il *proprium* della politicità della natura umana.

Da questa rielaborazione in chiave aristotelico-tomista, MacIntyre deriva un’opzione di rifondazione della politica a partire dalla dimensione della *civitas*, nella quale, egli osserva, si determina la possibilità di esercitare la scelta e la deliberazione razionali come atto comunitario indirizzato al bene comune e al suo perseguimento<sup>20</sup>. In questo il filosofo scozzese declina in positivo un’alternativa al liberalismo contemporaneo e alla crisi delle sue forme istituzionali, a partire da quella statutale. Ci si può tuttavia chiedere se davvero questa assunzione di

Riguardo poi al ricorso a Tommaso in questa declinazione politica si vedano T.S. Hibbs, *MacIntyre, Aquinas, and Politics*, in *The Review of Politics*, 66.3 (2004), pp. 357-383.

<sup>19</sup>Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 94, a. 4, ad 2<sup>um</sup>: «Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his, quae sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt».

<sup>20</sup> Per MacIntyre si determina in tal modo la possibilità di superare i limiti del relativismo etico dentro il perimetro dell’etica comunitaria. Su questo si vedano le osservazioni di C.S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, Lexington Books, Oxford UK 2004. Sul concetto di ‘tradizione’ in MacIntyre, che assume un ruolo preminente, si veda il volume di T. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot 2007.

Tommaso come pensatore che riformula e sviluppa il punto di vista etico-politico di Aristotele, debba necessariamente condurre ad un'alternativa che consideri come irreversibile la crisi del liberalismo<sup>21</sup>.

Assumere il discorso di Tommaso e sviluppare le sue intuizioni circa il carattere comunitario che una parte dell'attività deliberativa necessariamente deve avere, comporta certamente una centralità della dimensione della *civitas*, ma anche la possibilità di ordini politici superiori. È l'Aquinate stesso a metterlo in evidenza nel suo commento alla *Politica* di Aristotele, dove sottolinea come, anche nel caso di una dimensione politica estesa - un regno, ad esempio - il criterio del governo delle cose deve rispondere ad un coinvolgimento di tutti i soggetti razionali interessati. Al di là degli istituti che esercitano le diverse *potestates*, nota Tommaso, resta preferibile un quadro in cui tutti concorrono alla scelta del fine da perseguire e hanno un ruolo nel processo deliberativo. La preferenza per il regime "misto", descritto da Aristotele, è coerente, in Tommaso, con la visione di una antropologia che si articola su più livelli, da quello individuale a quello comunitario, con quest'ultimo che non ha un carattere univoco.

In questa luce si spiega allora come Tommaso abbia potuto essere recuperato anche alla riflessione di chi ha ragionato sulla possibilità di declinazioni altre del liberalismo politico. Per restare al mondo anglosassone è significativo il caso di John Courtney Murray e del suo *We Hold These Truths*<sup>22</sup>. Pur ponendosi sul terreno della teologia, lo sforzo di Murray di ragionare sulla continuità fra dottrina etico-politica tomista e liberalismo nordamericano, al di là delle esigenze culturali a cui risponde, si fonda sulla possibilità di individuare nella nozione di legge naturale di Tommaso un dispositivo capace di fondare come *bona communia* i diritti codificati nelle dichiarazioni e costituzioni settecentesche e ottocentesche. Si pensi anche all'elaborazione di un autore come John Finnis, per il quale proprio

<sup>21</sup> La posizione critica di MacIntyre verso il liberalismo politico e i suoi fondamenti etici matura attraverso un itinerario scandito dai suoi tesi a cominciare dal notissimo A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN, 2007<sup>3</sup>. Si vedano poi *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture, University of Kansas 1984; *Cross-purposes. The Liberal-Communitarian Debate*, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by N.L. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge Mass. - London 1989, pp. 159-182; *I'm not a communitarian but...*, in *The Responsive Community* 1.3 (1991), pp. 91-92. Una ricostruzione storica dell'accento anti-liberale di MacIntyre è offerta in S. Maletta, *Un aristotelismo sovversivo. MacIntyre oltre il dis-ordine liberale*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2020. Si veda anche D. Lorenzo, *A. MacIntyre: Person, Community and Tradition against Individualism*, in *Ramon Llull Journal of applied Ethics*, 11 (2020), pp. 85-115.

<sup>22</sup> J. Courtney Murray, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960. Si veda la traduzione italiana, *Noi crediamo in queste verità. Riflessioni cattoliche sul "principio americano"*, a cura di S. Ceccanti, Morcelliana, Brescia 2021, con il saggio introduttivo all'opera. Sul ruolo della nozione di legge naturale nella proposta etico-politica del gesuita americano si vedano le considerazioni sviluppate da F. Cadeddu, *A Call to Action. John Courtney Murray, S.J., and the Renewal of American Democracy*, in *The Catholic Historical Review* 101.3 (2015), pp. 530-553.

la nozione di legge naturale tomista può operare come solido fondamento del concetto di diritti naturali<sup>23</sup>. Occorrerebbe allora riflettere se questo dialogo con la tradizione aristotelico-tomista non possa portare ad un ripensamento profondo del liberalismo, tanto sul piano dei suoi assunti etici quanto su quello dei suoi esiti politici, nella misura in cui prospetta una maggiore articolazione di nozioni come bene, diritto, legge.

<sup>23</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011<sup>2</sup>.