

INTRODUZIONE

Introduzione

L'autore di queste pagine ha pubblicato, non molti anni orsono, il frutto di una ricerca su san Tommaso e la legge naturale¹. Si trattava di una ricostruzione storico-esegetica, ma lo scopo non era di tipo "archeologico": l'intento era quello di porsi al servizio del pensiero per consentire un intervento autenticamente tomista nel dibattito contemporaneo sulla legge naturale e sui fondamenti dell'etica. Ovviamente il problema maggiore, da un tale punto di vista, è costituito dal rifiuto, opposto da tanta parte del pensiero contemporaneo, alle categorie di diritto naturale e legge naturale. Chi scrive è convinto che tale rifiuto dipenda dal fatto che molti studiosi credono di confrontarsi con la concezione classica e medievale del diritto naturale mentre invece hanno presente un certo tipo di tradizione del giusnaturalismo moderno²: è quello che possiamo chiamare l'equivoco del diritto naturale.

Questa equivocità è ampiamente riconosciuta dagli storici del pensiero. È tuttavia necessario puntualizzare quando cominci il giusnaturalismo moderno e quali caratteristiche lo oppongono al diritto naturale classico.

Dal punto di vista storico la cosa sembrerebbe abbastanza chiara: il diritto naturale, in senso moderno, venne ufficialmente istituito come insegnamento accademico a Heidelberg nel 1661, quando la prima cattedra di *Jus naturae* fu offerta a Samuel Pufendorf. Lo stesso Pufendorf, tuttavia, indicò in Ugo Grozio il fondatore della nuova disciplina del diritto naturale; egli avrebbe rotto con l'antica tradizione aristotelica e vinto così sulle tenebre della scolastica, caratterizzate da un innaturale miscuglio di argomenti teologici, filosofici e giuridici³. In questo senso, Christiano Thomasio vede

¹ A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, UUP, Città del Vaticano 2011.

² Non a caso la dottrina tomista e quella giusnaturalistica protestante vengono considerate come un'unica tradizione da H. KELSEN (cf. "Die philosophische Grundlage der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus", pubblicato in traduzione italiana nell'appendice al suo *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Comunità, Milano 1954); per una critica cf. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* (1953), Il Melangolo, Genova 2009.

³ S. PUFENDORF, *Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum*, ex officina D. van der Mylen, Uppsaliae 1678, p. 10.

nelle teorie del diritto naturale prima di Grozio solo «cianfrusaglie metafisiche e grilli»⁴.

Con qualche forzatura cronologica, è invalso l'uso di chiamare "illuminista" questo diritto naturale moderno (il che significa anettere all'illuminismo almeno tre quarti del secolo XVII, a partire dalla pubblicazione del groziano *De jure belli ac pacis*, 1625)⁵. Avremmo pertanto una concezione "pre-moderna" della legge naturale che giungerebbe fino a tutto il XVI secolo ed una concezione "illuminista" che nascerebbe nel XVII secolo in ambito protestante tedesco e olandese. A quest'ultima si usa contrapporre, in ambito cattolico, la concezione della seconda scolastica, che vede la luce anch'essa tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, particolarmente in Spagna, caratterizzata da una forte impronta teologica.

Lasciamo da parte la questione dell'interpretazione "illuminista" di Grozio⁶, limitandoci a ricordare che egli definisce lo *ius naturale* come «la dottrina della propria ragione che mostra che un atto è moralmente ver-

⁴ «Metaphysischen Firlefnanz und Flausen», C. THOMASIIUS, *Paulo plenior historia juris naturalis*, Halae Magdeburgicae 1719, Praefatio, I, 7-9 e 13, p. 2s. (le traduzioni debbono intendersi sempre come nostre, a meno che non sia diversamente indicato).

⁵ È questa la scelta del Liberty Fund che, sotto la direzione di Knud HAAKONSEN, ha pubblicato una serie di oltre quaranta volumi, intitolata *Natural Law and Enlightenment Classics*, che rimontano appunto a Grozio (Indianapolis 2002-).

⁶ Nel dibattito recente sembra che la questione dominante sia se considerare Grozio come un continuatore della teoria scolastico-aristotelica della legge naturale – cf. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, [1997], Il Mulino, Bologna 2002, cap. 6; J. GORDLEY, *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Clarendon, Oxford 1991, ch. 5; J.H. ZAJADLO, "Die Bedeutung der Hypothese 'etiamsi daremus'", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988), 83-92; M. BERLJAK *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Diss. P. Università Gregoriana, Roma 1978; A.H. CHROUST, "Hugo Grotius and the Natural Law Tradition", *The New Scholasticism* 17 (1943), 101-133; J. ST.-LEGER, *The "Etiamsi daremus" of Hugo Grotius: a Study in the Origins of International Law*, Diss. P. Ateneo Angelicum, Romae 1962; P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Graduate Institute Publications, Paris 1983 –, oppure se la sua opera risponda alle esigenze dell'umanesimo, con un concetto completamente nuovo e anti-aristotelico di natura – R. TUCK, "The 'Modern' Theory of Natural Law", in A. PAGDEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 99-119; ID., *Philosophy and Government, 1572-1621*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, ch. 5; ID., *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Oxford 1999 –; in prospettiva diversa da quella di Tuck, ma sempre nell'ottica della discontinuità si situano K. HAAKONSEN, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory* 13 (1985), 239-265; ID., *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ch. 1; H.J. VAN EIKEMA HOMMES, "Grotius on Natural and International Law", *Netherlands International Law Review* 10 (1983), 61-71.

gognoso o necessario e pertanto proibito o prescritto da Dio in quanto creatore della natura»⁷, e notiamo che le cose cambiano a partire dalla metà del XVII secolo, allorché la legge umana diventa un semplice ordine o comandamento che non è più necessariamente giusto e Dio come legislatore scompare progressivamente dalla legge naturale e dalla moralità, col risultato che la legge positiva e la legge naturale entrano in contrasto tra loro⁸.

Nelle sue importanti ed erudite indagini sulle origini del diritto naturale moderno, Merio Scattola ha ritenuto di individuare sei caratteristiche del diritto naturale pre-moderno, in forza delle quali distinguere l'una dall'altra tradizione⁹. La concezione pre-moderna implicherebbe:

1. che il diritto naturale consista in una serie di idee innate, impresse da Dio nella mente degli uomini nell'atto della creazione;
2. che esso corrisponda ai Dieci Comandamenti biblici;
3. che comprenda una pluralità di principi o regole indipendenti;
4. che sia parte di un ordine universale di giustizia che governa l'intera creazione;
5. che la sua validità sia vigente nella società umana, come gli altri tipi di legge;
6. che sia distinto dallo *jus gentium*, per quanto ad esso correlato.

Questo schema risulta certamente efficace nella prospettiva dell'autore e consono agli scopi della sua ricerca. Tuttavia ci sentiamo di condividerlo soltanto parzialmente, perché non sempre è applicabile ad una delle più autorevoli (a nostro parere *la* più autorevole delle) dottrine classiche del diritto naturale: quella di san Tommaso d'Aquino.

Tra gli elementi che condividiamo vi è senz'altro la "caratteristica 4": la dottrina classica del diritto naturale presuppone una concezione metafisico-religiosa che veda nel *kósmos* un ordine razionale, intelligibile e di origine divina. Questa caratteristica fondamentale, a nostro modo di vedere, in un quadro teologico, deve essere posta in relazione con la 2: non può esserci contraddizione tra l'ordine della giustizia naturale e quello rivelato nei co-

⁷ H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, lib. 1, cap. 1, § 10, p. 34.

⁸ Cf. J. SCHRÖDER, "The Concept of (Natural) Law in the Doctrine of Law and Natural Law of the Early Modern Era", in L. DASTON – M. STOLLEIS (edd.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Ashgate, Farnham-Burlington 2008, pp. 57-71.

⁹ M. SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des "ius naturae" im 16. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen 1999; ID., "Models in History of Natural Law", *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 28 (2001), 91-159.

mandamenti biblici. Proprio su questa *teologicità* della legge naturale sarà necessario concentrare la nostra attenzione.

Quanto alla “caratteristica 1”, parlando della condizione “innata” di principi del diritto naturale, bisogna usare molta cautela. San Tommaso, nello *Scriptum super Sententiis*, afferma che lo *habitus* della sinderesi, che contiene i principi universali del diritto naturale, è *quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis*¹⁰; tuttavia, subito dopo aggiunge che, per la determinazione della conoscenza dei principi della sinderesi, abbiamo bisogno del senso e della memoria. A questo proposito l’Aquinato si richiama direttamente alla dottrina espressa nelle ultime pagine dei *Secundi Analytici* di Aristotele, ove si afferma che la memoria nasce dal senso e dalla memoria nasce l’esperienza; in forza dell’esperienza, poi, accade che si stabilisca nell’anima qualcosa di unitario, al di là della molteplicità sperimentata, qualcosa che è contenuto come uno ed identico in tutti gli oggetti molteplici; questo costituisce il principio dell’arte e della scienza, e viene ritenuto in modo abituale; un tale *habitus*, che non può ingannare ed è determinato alla verità, non può essere altro che l’intelletto¹¹. Pertanto – come Tommaso commenterà in seguito – non si può dire né che gli *habitus principiorum* preesistano in noi come già determinati e completi, né che si formino in noi grazie ad *habitus* precedenti, come accade per la scienza; quando Tommaso dice che l’*habitus* della sinderesi è *quodammodo innatus* non bisogna enfatizzare l’aggettivo, ma piuttosto l’avverbio, infatti:

I possessi abituali dei principi si determinano in noi in forza del senso preesistente [...]. Oltre al senso è necessario presupporre una natura dell’anima tale che possa accogliere ciò, vale a dire che sia in grado di ricevere una conoscenza universale, il che accade grazie all’intelletto possibile; e poi che possa fare questo secondo l’intelletto agente, che porta in atto l’intelligibile mediante l’astrazione delle cose universali da quelle singolari¹².

Per questo, nel testo dello *Scriptum* a cui facciamo riferimento, l’*habitus principiorum* è detto “innato” *ex ipso lumine intellectus agentis*. L’origine della sinderesi è chiaramente nella potenza intellettuale dell’anima; se può

¹⁰ THOMAS AQ., *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, c.

¹¹ Cf. ARISTOTELE, *Secundi analytici*, II, 19 (100 a 4-8).

¹² «Habitūs principiorum fiunt in nobis a sensu praesistente [...]. Simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae possit pati hoc, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilem in actu per abstractionem universalium a singularibus», THOMAS AQ., *In Posteriora Analytica*, L. II, lect. 20, nn. 11-12.

essere considerata innata con lo stesso intelletto agente, ciò non va inteso nel senso di un insieme di idee innate. Essa presuppone l'esperienza sensibile, la memoria, la recezione da parte dell'intelletto possibile e l'operazione dell'intelletto agente. Nel *De veritate*, Tommaso ribadisce questa dottrina, specificando che i principi primi, sia speculativi sia operativi, ci vengono notificati appunto grazie alla luce dell'intelletto agente, inerente alla natura dell'anima, giacché in forza di essa l'anima è intellettiva¹³. Dunque per l'Aquinate la legge naturale non è "innata" come tale; se proprio si vuol usare questo aggettivo, lo si deve intendere nel senso che i principi della legge naturale sono contenuti nella natura e pertanto la ragione formula i suoi principi con atti spontanei, sulla base delle inclinazioni fondamentali della natura umana¹⁴. Nella *Summa Theologiae* Tommaso presenta finalmente senza remore la propria dottrina, in forza della quale la legge naturale è un atto della ragione, che opera sulla base delle inclinazioni fondamentali della natura umana lette dalla sinderesi¹⁵.

Le "caratteristiche 3 e 5" elencate da Scattola, non ci sembrano rendere giustizia alla sistematicità dei teologi medievali. Quanto alla 3 – la pluralità dei principi del diritto naturale e la loro presunta indipendenza – sappiamo che san Tommaso ha dedicato esplicitamente a questo tema la parte dialettica del famoso articolo 2 della I-II, q. 94, articolo che nelle edizioni a stampa viene intitolato *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum*. Il quadro teoretico è dato dall'aforisma "*secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*". I *praecepta legis naturae* costituiscono un *ordo* e cioè un sistema organico di norme etico-giuridiche, perché, come spiega Dario Composta:

Tali norme si fondano sopra (*secundum*) un analogo sistema di rapporti oggettivi detto *ordo inclinationum*, che condizionano appunto il sistema normativo stesso; di modo che non si dà legge naturale che non presupponga alla base nessi oggettivi corrispondenti. La *lex naturalis* presuppone insomma un *ordo naturae*; la deontologia presuppone una ontologia e una assiologia¹⁶.

Dalla molteplicità delle inclinazioni conseguono molteplici precetti, ma dall'unità della forma sostanziale dell'uomo (l'anima razionale) consegue

¹³ ID., *De Veritate*, q. 16, a. 3, c.

¹⁴ Cf. L.J. ELDERS, *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law and the Virtues*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005, p. 209.

¹⁵ Cf. THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

¹⁶ D. COMPOSTA, "Le *inclinaciones naturales* e il diritto naturale in s. Tommaso d'Aquino", in A. PIOLANTI (ed.), *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, LEV, Roma 1974, pp. 40-53, qui p. 41.

che tutti questi precetti si fondino su di un'unica radice¹⁷, il primo precetto: *bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*¹⁸. La prima e fondamentale inclinazione infatti è quella al *bonum in communi* ed in special modo al fine ultimo¹⁹. I molteplici valori, che l'Aquinate chiama *bona humana*, vengono così ricondotti all'unico *bonum hominis*.

Quanto alla caratteristica 5, bisogna rilevare che non c'è – almeno nel pensiero di san Tommaso – alcuna giustapposizione di diritti vigenti in modo parallelo. La rettitudine di un atto dipende dal fatto che esso sia ordinato al debito fine, e ciò viene espresso da una regola che, evidentemente, deve essere conforme alla legge eterna²⁰. Ora, la legge eterna, per come è nella mente di Dio, noi non la vediamo; la possiamo conoscere tramite la rivelazione, ma prima ancora tramite la *ratio naturalis*, che rappresenta la *propria imago* della mente divina²¹. L'elemento che consente di stabilire il nesso di immagine tra la *lex aeterna* e la *ratio humana* è appunto la presenza nell'una e nell'altra dello *ius naturale*: quella ne è principio primo, questa principio derivato²². Dunque i due criteri per la rettitudine della volontà – la ragione umana, che è regola prossima, e la legge eterna, che è regola suprema – contengono lo stesso *ius*: il diritto naturale.

Nella *Quaestio de iure* (II-II, q. 57), dopo aver determinato che il diritto è l'oggetto della giustizia, Tommaso presenta la distinzione tra *ius naturale*, *ius positivum* e *ius gentium*. Giova anzitutto ricordare che il significato del termine *ius* nel linguaggio di Tommaso e dei suoi contemporanei, è abbastanza distante da quello moderno. Quest'ultimo ci ha abituati a distinguere il diritto oggettivo, inteso come *norma agendi*, e il diritto soggettivo come *facultas agendi*²³. Tommaso, invece, dà al termine *ius* un significato essenzialmente ontologico: esso originariamente designava *ipsam rem iustam*, ossia una "cosa" adeguata (*dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur "iustari"*); da questo primitivo significato, il termine *ius* passa ad indicare l'arte con la quale si conosce il giusto (che noi chiameremmo "scienza giuridica"), poi il luogo in cui si giudica, e infine l'atto giudiziale. In senso più proprio, «*Ius, sive iustum, est aliquod opus adae-*

¹⁷ «Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice», THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

¹⁸ «Omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationis unius legis naturae», *ibid.*, I-II, q. 94, a. 2, ad 1m.

¹⁹ Cf. THOMAS AQ., *De Malo*, q. 6, a. un; *ibid.*, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1; q. 10, a. 1.

²⁰ Cf. *ibid.*, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 1.

²¹ *Ibid.*, I-II, q. 19, a. 4, ad 3m.

²² *Ibid.*, I-II, q. 71, a. 6, ad 4m.

²³ Cf. F. BATTAGLIA, *Il concetto del diritto*, Foro Italiano, Roma 1962⁴.

quatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum»²⁴. Se il fondamento di tale adeguatezza è costituito dall'accordo tra gli uomini siamo nello *ius positivum*; ma un tale fondamento può scaturire anche *ex ipsa natura rei*, e questo è il diritto naturale. In questa prospettiva, la legge, propriamente parlando, non è il diritto stesso, bensì *aliqualis ratio iuris*²⁵. La legge divina promulga pertanto il diritto divino. Questo, per alcune materie, costituisce “giuste” determinate azioni in quanto le comanda; ma per altre materie comanda alcune azioni in quanto sono *naturaliter iusta*. Perciò – dice Tommaso – anche il diritto divino, come il diritto umano, si distingue in naturale e positivo²⁶. C'è dunque un “terreno comune” tra diritto divino e diritto umano, ed è precisamente il diritto naturale. La ragione divina ne è fondamento; la ragione umana, creata ad immagine di Dio, ne è custode ed interprete. La legge umana è signora del diritto positivo, ma serva del diritto naturale: non può abolirlo e nemmeno mutarlo²⁷. Essa interviene legittimamente solo nelle questioni lasciate indeterminate dal diritto naturale, perché sostanzialmente indifferenti. Viceversa, una legge che alterasse il diritto naturale sarebbe ingiusta e sarebbe legge solo in senso equivoco²⁸.

La “caratteristica 6” non ci sembra essenziale per definire il diritto naturale pre-moderno in quanto tale: già san Tommaso riconduce lo *ius naturale* di Ulpiano e lo *ius gentium* di Gaio allo *iustum naturale* di Aristotele²⁹. In ossequio alla tradizione, la tripartizione si mantiene³⁰, tuttavia non è dato di individuare una soluzione di continuità tra i livelli più discorsivi della legge naturale e le leggi dello *ius gentium* che si sviluppano da esse *per modum conclusionis quae non est multo remota a principiis*³¹. In effetti *ius naturale* e *ius gentium* costituiscono per Tommaso un plesso unitario, adeguatamente distinguibile dallo *ius civile*.

Dunque, pur apprezzando altamente gli studi di Scattola, ci sembra necessario individuare altre caratteristiche che possano identificare il diritto

²⁴ THOMAS AQ., II-II, q. 57, a. 2, c.

²⁵ Cf. *ibid.*, II-II, q. 57, a. 1.

²⁶ Cf. *ibid.*, II-II, q. 57, a. 2, ad 3m.

²⁷ «Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam conducto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur», *ibid.*, II-II, q. 60, a. 5, c.

²⁸ Cf. *ibid.*, II-II, q. 60, a. 5, ad 1m.

²⁹ Cf. *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, L. V, lect. 12, n. 4.

³⁰ Cf. *Id.*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 3.

³¹ *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 4, ad 1m.

naturale classico. Sulla base delle nostre ricerche³², siamo giunti alla conclusione che fino all'ultimo quarto del XIII secolo, le dottrine della legge naturale, nonostante le discrepanze, di fatto concordino sulla necessità di tenere contemporaneamente presenti tre esigenze:

- a. la *teologicità* della legge naturale: il suo procedere da Dio, l'essere espressa nella Sacra Scrittura mediante il Decalogo e la "regola aurea" (Graziano³³) – e questo corrisponde alle caratteristiche 2 e 4 indicate da Scattola;
- b. la *biologicità* della legge naturale: il suo corrispondere a ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali (Ulpiano³⁴);
- c. la *razionalità* della legge naturale: il suo esprimere ciò che la ragione naturale ha costituito in tutti i popoli (Cicerone³⁵, Gaio³⁶).

A nostro giudizio, queste tre esigenze possono essere assunte come schema per connotare le diverse proposte, valutando di volta in volta se e in che modo ciascuna di esse viene assunta.

Certo è, però, che dalla fine del XIII e lungo tutto il XIV secolo, in ambito francescano, comincia ad emergere una via che interpreta la *teologicità* in modo talmente peculiare da trascurare del tutto la *biologicità* e porre le basi per una riduzione del diritto naturale alla sola *razionalità*.

La tesi di un'origine "francescana" del giusnaturalismo moderno è stata sostenuta da importanti autori, che hanno visto nel "volontarismo" e/o nel "nominalismo" la chiave della secolarizzazione del diritto. Secondo George de Lagarde, la nascita della mentalità moderna deve molto al francescanesimo che, in forza del volontarismo, del pauperismo e dell'individualismo, avrebbe scardinato la sintesi tomista, considerata come il culmine della riflessione giuridico-politica medievale; in questa prospettiva, il capostipite della modernità sarebbe Guglielmo di Ockham³⁷.

Nel suo memorabile quanto frainteso discorso all'università di Ratisbona, papa Benedetto XVI fa un passo indietro rispetto ad Ockham ed individua in Giovanni Duns Scoto l'iniziatore di quell'impostazione volontaristica che, in contrasto con l'intellettualismo agostiniano, nei suoi successivi

³² VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, pp. 67-104.

³³ Cf. *Corpus iuris canonici* (Friedberg), D. 1 a.c. 1.

³⁴ Cf. *Corpus iuris civilis* (Mommsen-Krüger), 1.1.1, 3.

³⁵ Cf. CICERO, *De legibus*, I, 6, 18-20; I, 7, 23; I, 10, 28; I, 12, 33; II, 5, 11.

³⁶ Cf. *Corpus iuris civilis* (Mommsen-Krüger), 1.1.9.

³⁷ Cf. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, 5 voll., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956-1970²; traduzione italiana dei primi due volumi: *Alle origini dello spirito laico*, Morcelliana, Brescia 1961, 1965.

sviluppi avrebbe portato alla “rottura” della sintesi tra spirito greco e spirito cristiano, fino alla presentazione dell’immagine di un Dio-Arbitro, non legato neanche alla verità e al bene³⁸.

Questa prospettiva viene decisamente avversata da altri interpreti, che riscontrano invece una cesura radicale tra l’impostazione scotista e quella nominalista proprio sul tema della legge naturale: Francis Oakley, ad esempio, ritiene di poter distinguere nel tardo medioevo due diverse tradizioni in proposito: la prima “realista”, declinata nelle prospettive metafisiche di Tommaso d’Aquino o di Duns Scoto, l’altra “nominalista”, iniziata da Ockham e portata avanti dai suoi seguaci³⁹.

L’indagine di questo tema costituisce l’oggetto della presente ricerca. Essa si aprirà con una presentazione dell’equilibrio tommasiano, della posizione di san Bonaventura e della crisi culminata con la condanna parigina del 1277. Presenteremo quindi la concezione del diritto naturale di Giovanni Duns Scoto, che ha avuto, sull’evoluzione di questo concetto, un ruolo difficilmente sopravvalutabile. Un momento importante di tale evoluzione è costituito dalla disputa sulla povertà, che affronteremo prima di esaminare il pensiero di Guglielmo di Ockham e le sorti del diritto naturale nel nominalismo. Vedremo infine come queste idee confluiscono nella prospettiva teologico-morale e giuridica dei riformatori.

Tra gli studiosi protestanti non vige unanimità a proposito dell’interpretazione del rapporto tra teologia e diritto naturale. Da una parte vi è chi riconosce che il concetto di diritto naturale è rilevante nel protestantesimo antico (i testi non possono essere negati), tuttavia ne mette in luce la multivocità ed evidenzia come esso sia usato a mo’ di *jolly* nelle diverse questioni etiche e giuridiche; esso non sarebbe altro che una costruzione ideologica funzionale a sistemi etici di riferimento precedentemente assunti⁴⁰.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Incontro con i rappresentanti della scienza. Aula Magna dell’Università di Regensburg (12 settembre 2006).

³⁹ F. OAKLEY, “Locke, Natural Law and God: Again”, in ID., *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Brill, Leiden 1999, pp. 219-224; v. anche K. McDONNELL, “Nominalist Natural-Law Theory Revisited: Gabriel Biel”, in H.J. JOHNSON (ed.), *The Medieval Tradition of Natural Law*, Medieval Institute Pub. & Western Michigan University Press, Kalamazoo 1987, pp. 129-136; S.J. GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 2006, e-book, pos. 809.

⁴⁰ Cf., p. es., K. TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts: eine fundamentalethische Untersuchung*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1993. Per quanto riguarda l’uso ideologico del diritto naturale, cf. anche S. BREUER, *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Westdeutscher Verl., Opladen 1983.

È abbastanza comune imbattersi in interpretazioni che collocano tutti i Riformatori, nella *via moderna*, facendone – *eo ipso* e *a priori* – dei teologi ostili alla legge naturale⁴¹. Secondo Johannes Heckel, invece, la teologia dei riformatori conduce, già nel XVI sec., ad una nuova concezione del diritto: *lex divina* e legge naturale, sebbene entrambe fondate nella volontà di Dio, si differenzerebbero come la *lex spiritualis* e la *lex saeculi*. Nel regno di Dio c'è identità tra legge naturale e legge divina; nel regno temporale sussiste una legge naturale, che però, in assenza della consapevolezza della sua origine divina, potrebbe condurre solo alla *felicitas humana* e non alla *beatitudo aeterna*; diciamo “potrebbe”, perché a seguito del peccato, nel mondo la legge divina è ormai *lex irae*. Si può comunque ammettere una legge naturale anche nel regno di Dio e si può lasciare valida la legge naturale nel regno temporale, senza riferimenti alla battaglia escatologica tra i due regni⁴².

Una forte rivendicazione di legittimità della legge naturale in prospettiva riformata è stata prodotta da Steven J. Grabill⁴³. Egli rileva che alcuni interpreti cattolici presentano delle vere e proprie caricature dell'etica protestante: essa disprezzerebbe la legge naturale per volgersi alla *sola scriptura* come rivelazione dell'indiscutibile ed imperscrutabile volontà del Dio legislatore⁴⁴. Ora, ciò corrisponde piuttosto alla teologia degli anabattisti del XVI secolo, ma è assai lontana da quella dei giuristi e teologi calvinisti dell'epoca.

Una disamina più attenta dei testi dei riformatori potrà portare forse ad una comprensione migliore del tema e contribuire a una più adeguata ricostruzione della rottura tra il paradigma classico e quello moderno del diritto naturale.

⁴¹ Cf. F. OAKLEY, “Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition”, *Natural Law Study Forum* 6 (1961), 65-83, qui 72-73.

⁴² J. HECKEL, *Lex charitatis: Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martins Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, München 1962; cf. anche E. STÖVE, “Natürliches Recht und Heilige Schrift. Zu einem vergessenen Aspekt in Luthers Hermeneutik”, in I. DINGEL – V. LEPPIN – C. STROHM, *Reformation und Recht*, Festschrift G. SEEBAR, Kaiser Gütersloher Verl., Gütersloh 2002, pp. 11-25. A proposito di Calvino, questa posizione è stata ampiamente argomentata da D. VAN DRUNEN, *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study on the Development of Reformed Social Thought*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 2010.

⁴³ GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, poss. 764-801.

⁴⁴ Grabill si riferisce particolarmente a M.B. CROWE, *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Natural Law: An Historical Survey*, Harper & Row, New York 1951; H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale* (1947), Studium, Roma 1965.