

## DE LEGE - LA LEGGE

-I-

### Posto della legge nella morale:

- Falsa opposizione fra morale della legge e morale dei fini o dei valori.
- Falsa opposizione fra la morale dell'autorealizzazione spontanea e connaturale e la morale dell'imperativo (del precetto e della obbedienza).

### Sopravalutazione della legge.

E' l'errore di chi vede nella morale o esclusivamente o prevalentemente un rapporto fra il comando di un superiore (di Dio come Creatore e Signore o dell'autorità politica) e la volontà del suddito che ubbidisce.

In questa prospettiva la virtù principale, il valore morale più importante viene a essere l'obbedienza, intesa come accettazione della volontà del superiore e sua esecuzione fedele.

A questa esagerazione fanno capo (o per lo meno tendono) le varie morali impostate sui precetti e i comandamenti.

In campo politico abbiamo il positivismo giuridico, per il quale la legge obbliga non per i suoi contenuti o fini, ma per il semplice fatto che è legge, comandata = *bonum quia praeceptum*.

In teologia la posizione estrema di questo tipo è rappresentata dal volontarismo di Scoto e specialmente di Occam, Biel, ecc., nominalisti, per i quali (dato il loro scetticismo circa la legge naturale) il valore della legge - compresi i comandamenti del decalogo - sta tutto e solo nel fatto che sono imposti da Dio.

Il loro contenuto non ha alcuna importanza: anche la negazione di essi (omicidio, bestemmia) sarebbe virtuosa purché fosse comandato da Dio.

Caratteristica di questa morale, oltre al suo estrinsecismo, è la concezione della libertà intesa come pura indifferenza staccata completamente dalla volontà come tendenza e dalla considerazione dei fini.

In questa caratteristica si incontrano dei sistemi che, per altri aspetti, sono molto diversi o addirittura opposti: dal puro estrinsecismo nominalista e volontarista alla pura interiorità del formalismo kantiano.

**L'errore (esagerazione) contrario è rappresentato dalla negazione della legge e del suo carattere precettivo** (negazione fatta per lo più in nome dei fini o valori considerati non come oggetto di dovere ma solo come termine di movimento spontaneo).

**Questa morale della spontaneità**, con le sue diverse forme:

- **la forma passiva** di tipo platonico dove la volontà è attratta in modo irresistibile dal bene,

- **la forma attiva** vitalistica di tipo stoico dove la volontà è una forza naturale viva e attiva, da cui spontaneamente ma necessariamente emana la molteplice attività morale (che da essa è a priori qualificata moralmente),  
è caratterizzata dalla negazione della libertà come capacità di scelta e la sua identificazione con la spontaneità del volere.

-2-

**Come sempre, la soluzione accettabile è rappresentata dalla sintesi dei due aspetti**, che in realtà (quando non vengono assolutizzati in modo unilaterale) risultano complementari.

Non va accettata perciò la falsa alternativa che oppone astrattamente:

- la legge ai fini,
- la libertà di scelta all'attrattiva del bene,
- l'obbligatorietà alla spontaneità
- il sacrificio-impegno all'autorealizzazione.

La morale di S.Tommaso (e la morale semplicemente: ogni sana morale) è certamente anzitutto e fondamentalmente non una morale di precetti, di comandi, di obblighi, ecc., ma una morale di fini o valori da realizzare. Tutta l'impostazione della *Summa Theologiae* è centrata sui fini e sulle virtù che sono le disposizioni positive e stabili in ordine ai fini da raggiungere nei vari settori dell'agire umano.

Radicalmente è quindi una morale della spontaneità in quanto i fini vengono definiti in rapporto alle tendenze.

La stesa legge positiva (divina o civile) la quale ha la sua obbligatorietà immediata nel fatto che è imposta dall'autorità, in definitiva trova tutta la sua ragion d'essere in un bene comune che è il bene naturale della società in questione (religiosa o politica). Tant'è vero che se la legge positiva comandasse qualcosa di contrario al fine naturale della società (per il quale fine è stabilita) non sarebbe una vera legge e dovrebbe essere trasgredita.

Nessun precetto - afferma costantemente S.Tommaso - ha ragione e forza di legge se non perchè è ordinato al bene comune, al quale ogni legge è ordinata come al fine.

La precettistica in S.Tommaso è ridotta al minimo indispensabile ed è confinata per lo più nei limiti di una sola questione, al termine dei singoli trattati che sono incentrati completamente sulla virtù.

La virtù poi è intesa come connaturale autorealizzazione della persona morale nel raggiungimento del suo fine, dei suoi fini, pienezza di essere e di agire, felicità, e come superamento di sé nell'inserimento ancora naturale e anche disinteressato nella società amicale, familiare, politica, umana: superamento di sé che ha il suo momento culminante nel rapporto con quel **tutto** trascendente che è Dio.

Nonostante tutto questo accento posto sulla finalità, sulla virtù e sulla spontaneità e connaturalità, S.Tommaso non ha mai pensato di dover negare o sottovalutare la legge e il suo carattere di precetto con le relative proprietà di obbligatorietà, di dovere, di imposizione.

Anzi, tutta la scienza morale, a cominciare dal suo primo principio *bonum est faciendum* è formulata o espressa già sul piano oggettivo, astratto, in termini di comando (di legge) e sul piano soggettivo della prudenza e della coscienza essa ha il suo momento principale e decisivo nel concretissimo atto dell'*imperium*; **la conciliazione dei due aspetti - apparentemente opposti - della finalità connaturale e della legge obbligente sta nel semplice fatto che quanto viene comandato dalla legge** e ne costituisce la stessa ragion d'essere non è nient'altro che il fine o valore a cui l'uomo tende già naturalmente e spontaneamente.

**L'inserimento della legge, con la sua obbligatorietà** fra l'azione umana e il fine verso cui essa già si muove naturalmente, è dovuto a due fatti strettamente legati fra loro e propri della psicologia

umana, che impediscono al moto naturale e spontaneo delle facoltà umane volontarie di procedere in modo deterministico.

-3-

E' evidente infatti che se le azioni umane procedessero in modo deterministico con una spontaneità indeviabile, inarrestabile, non avrebbe alcun senso parlare di dovere, di obbligo o di legge (e non avrebbe più senso parlare di moralità).

Lutero era coerente col suo spontaneismo quando scriveva: "Fatemur opera bona fidem **sequi debere, imo non debere sed sponte sequi, sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, sed sponte facit**" (WA 39/I 46,28).

Ancor più coerente è Lutero quando dalla corruzione originaria fa derivare con assoluta necessità tutti i peccati particolari: "noi desideriamo, amiamo il peccato, siamo inclini al peccato che porta frutti di morte. **Così dunque il peccato attuale ... è piuttosto l'opera e il frutto del peccato**" (WA 56/241, *In epist.ad Rom.scholia*, c.4,7).

Il male come il bene deriva spontaneamente e inevitabilmente dallo stato precedente buono o cattivo della volontà. Quando non c'è la spontaneità nel bene è segno che la volontà è attaccata al male e finge di volere il bene. Chiunque fa qualcosa di bene con difficoltà, con sforzo e sacrificio (cioè come dovere) lo fa contro volontà ed è ipocrita oltre che peccatore ... (agisce falsamente sotto la spinta di promesse o minacce della speranza o del timore).

Questa posizione luterana come poi quella giansenista ubbidisce allo spontaneismo attivo che è proprio della filosofia Stoica.

Noi affermiamo invece che l'uomo è libero (non solo dell'equivoca libertà di spontaneità, ma di libertà di indifferenza, di scelta o di dominio), per cui **nessuno stato precedente è determinante rispetto all'azione successiva**: con ogni sua azione l'uomo può capovolgere lo stato precedente: l'innocente può peccare e il peccatore può compiere un'azione buona e anche quando il santo e il peccatore agiscono in conformità al loro stato, le rispettive azioni (in quanto sono umane) non sono mai da attribuirsi completamente allo stato precedente, ma sono una libera riaffermazione di esso (anche se sono facilitate dall'abitudine e il cambiamento diventa sempre più difficile).

-4-

La condizione di questa libertà di dominio o di scelta è la complessità della natura umana (per cui l'uomo è un essere che si realizza progressivamente nel tempo e raggiunge il suo fine ultimo con la mediazione di molti beni o fini intermedi).

La complessità umana si ripercuote e si rivela in particolare nella facoltà specifica del pensiero o intelligenza, la quale risulta non intuitiva ma essenzialmente astrattiva, discorsiva o razionale. Questo fatto importa una mediazione (cioè un modo indiretto) non solo nel raggiungere il fine ultimo, ma anche nel rappresentarlo e nel proporlo. Chi avesse la visione intuitiva cioè diretta e immediata del fine ultimo, non potrebbe sottrarsi alla sua attrattiva, non sarebbe libero nel senso di indifferenza dominatrice (non potrebbe rifiutare); avrebbe soltanto e pienamente la libertà di spontaneità. (Come avviene per S.Tommaso negli angeli a proposito di Dio come autore della natura).

Per l'uomo invece, **come la verità speculativa** - pur riferendosi alla verità concreta, all'essere - trova la sua espressione nel giudizio; **così la verità pratica**, il bene da compiere, viene presentata o proposta in un giudizio pratico, un precetto, cioè una legge.

La legge non è altro che la formulazione razionale del fini da raggiungere (fini che ne costituiscono appunto il contenuto).

Rimane da chiarire l'aspetto imperativo della legge morale. Questo, come si è detto, consegue al modo indiretto che è proprio dell'uomo nel modo di concepire e di perseguire il fine ultimo (e il termine dell'azione morale in genere).

Anzitutto c'è il carattere doppiamente imperativo dei fini intermedi.

Essi sono necessari passi intermedi per raggiungere il fine ultimo: e sotto questo aspetto rivestono la stessa qualità morale del fine ultimo e costituiscono quelli che Kant chiamerebbe degli imperativi ipotetici: se vuoi il fine ultimo (e in un certo senso non puoi non volerlo), devi volere e realizzare i fini intermedi, in quanto sono mezzi necessari (questo aspetto di imperativo e di obbligo riguarda non solo i fini intermedi in quanto sono mezzi, ma anche i puri mezzi che non hanno in sé alcuna ragione di finalità e di appetibilità).

**Inoltre il fine intermedio**, per il suo valore intrinseco e per la libera perfezione che causa immediatamente nel soggetto morale attuandolo positivamente in sé (in un settore di libera autorealizzazione) o in ordine ad altri (sia perfezionando se stesso, sia superandosi), **ha un carattere di dovere** (di coattività, ecc.) in se stesso, in quanto non si realizza come un fatto necessario e pur essendo più immediato del fine ultimo, può essere eluso o negato in nome di qualche altro bene reale o apparente (il piacere immediato, ecc.).

-5-

E' vero che non può esserci un vero contrasto dei fini intermedi fra di loro e le virtù che ad essi si riferiscono; anzi solo la loro contemporanea presenza (almeno virtuale, cioè la non esclusione) ne garantisce l'autenticità virtuosa e l'efficacia in ordine al fine ultimo (connessione dalle virtù morali tra di loro); tuttavia essi si presentano isolatamente, come separati gli uni dagli altri e non si può certo affinare la loro attrazione alla pura spontaneità. La ragion pratica, con la prudenza e il *praeceptum*, ne è la guida necessaria sia per la concreta definizione dell'oggetto, sia per la concreta attuazione, secondo le varie circostanze. E la ragion pratica si esprime - come si è detto - attraverso imperativi, ecc.

Questo secondo modo dell'obbligatorietà non sfugge neppure al fine ultimo. Per questo fine non c'è ovviamente quell'imperativo ipotetico che è proprio dei mezzi e anche dei fini intermedi in quanto sono mezzi. Al fine ultimo conviene soltanto un imperativo di tipo categorico: esso non è voluto e non può essere voluto per nessun altro motivo che non sia lui stesso.

Il carattere di doverosità è assoluto ed è legato all'assolutezza del fine inteso sia come definitiva realizzazione soggettiva, sia come Bene trascendente il soggetto, e da volersi per se stesso con un atto che porta il soggetto fuori e oltre se stesso.

Si potrebbe pensare che, essendo il Bene totale dell'uomo, il fine ultimo sia termine di un moto spontaneo inarrestabile dove perciò non entrerebbe il carattere coattivo della legge e del dovere.

Ma va ripetuto che per la nostra conoscenza discorsiva e astrattiva, anche il fine ultimo è presente alla volontà in modo astratto (e quindi insufficiente dal punto di vista del volere che è facoltà del concreto).

Nessun bene concreto perciò è immediatamente determinante la volontà, ma soltanto la *ratio boni*. L'identificazione della *ratio boni* con Dio è sempre indiretta ed inadeguata e perciò anche in questo caso estremo la volontà conserva la sua libertà di scelta, e l'oggetto deve esserle imposto sotto forma di imperativo: l'imperativo supremo: *Bonum faciendum = finis ultimis consequendus*.

**La mediazione della legge col suo carattere di imposizione e di obbligo è dunque legittima e necessaria; tuttavia, come tutte** le mediazioni (Sacramenti, Chiesa, Intercessione, Merito) **comporta un pericolo** che dev'essere costantemente avvertito e combattuto: il pericolo cioè di identificare il mezzo indispensabile con il fine, di concentrare l'attenzione in modo esclusivo o principale(o eccessivo) sul mezzo necessario che è immediato, perdendo di vista o non considerando abbastanza il termine, il contenuto, lo scopo a cui il mezzo è subordinato, e dal quale riceve il suo valore definitivo (principale).

Avviene così per es., che i sacramenti siano considerati non solo come mezzi necessari della salvezza, ma siano identificati colla stessa salvezza, oppure che l'intercessione dei santi sia valida

per se stessa ... oppure che la *propositio Ecclesiae* sia non solo la *conditio sine qua non* della fede, ma ne sia il motivo, ecc.

**Nel caso della legge il pericolo consiste nel concentrare** sull'*imperium legis* (*dictamen, propositio legis*) tutta la moralità dimenticando o sottovalutando quei valori o fini che costituiscono il contenuto, lo scopo e la stessa ragion d'essere della legge.

Purtroppo questo inconveniente si è verificato in vari settori della morale cattolica specialmente post-tridentina, favorita da vari fattori:

1. **Reazione all'antinomismo** protestante, prima, e a quello dei giansenisti e a quello dei quietisti poi.
2. **Dallo scopo pratico di istruire il clero** non tanto per formarlo ai grandi principi della vita teologale e morale, ma per **prepararlo al ministero della confessione** anch'esso inteso in senso materiale minimizzando così il senso della vita cristiana, quasi essa consistesse nel non commettere dei peccati mortali: lo schema dei comandamenti come catalogo di proibizioni era quanto mai comodo; e la preoccupazione prevalente era quella di determinare il *minimum* richiesto per essere in regola con la legge: una morale minimista e negativa, fondata sul timore del peccato e sul formalismo.
3. Fattore determinante nella creazione di questa morale dei manuali fondata sulla legge e l'obbedienza che ignora i fini fu il dominio quasi incontrastato (per altri versi utilissimo nella difesa del cattolicesimo dal protestantesimo) dei teologi della Compagnia di Gesù, con il loro concetto assoluto di libertà, la conseguente esclusione dei fini dal campo della morale che ne derivava.

-6-

Non per nulla fu il Gesuita Giovanni Azor che, verso il 1600, compose il primo manuale di morale *Institutiones morales* ad uso dei confessori. Manuale ordinato secondo i comandamenti e i precetti della Chiesa. La legge, staccata dai fini, diventa assoluta non per i contenuti ma per il suo carattere precettivo, in quanto è comandata e l'obbedienza diventa la virtù suprema.

E' quasi ignorata la dimensione mistica e teologica della vita cristiana e domina un moralismo minuzioso antropocentrico fatto di ripetuti esami di coscienza, di riflessioni individualistiche, di logoranti lotte contro i singoli difetti (lotte affidate a una libertà definita come onnipotente), moralismo fatto infine di una somma di opere buone o meritorie intese spesso nel loro senso più materiale.

L'impressione che una morale di questo genere fa sui protestanti è abbastanza comprensibile: essi parlano di una morale farisaica e pelagiana (cf. Roger Mehel, *Ethique catholique et éthique protestante*, Neuchâtel 1970, pp.27 e ss.).

Anche i cattolici denunciano ormai universalmente e a gran voce gli abusi di questa morale legalistica. Spesso però si attribuiscono gli inconvenienti non all'abuso della legge ma alla legge stessa.

Si invoca una morale che escluda ogni carattere di comando e di obbligatorietà, che sia tutta affidata alla pura spontaneità:

- **Spontaneismo naturalistico** (impostazione psicanalitica di Oraison e di Pohier e quella evoluzionistica di Teilhard);
- **Spontaneismo personalistico** (Häring, L.Rossi, Fuchs, Blandino, Schoonenberg, Böckle; etica del valori, situazionismo, ecc., dialogo coi protestanti: Pesch, Kung).

Ripetiamo che la legge è essenziale alla morale umana, coi suoi caratteri di *imperium*, di obbligo, ma che essa rimane sempre subordinata ai fini come via che conduce ad essi.

### Posto del *De lege* nella Somma Teologica.

Anzitutto il *De lege* si trova nella parte morale della teologia. La legge di cui si parla cioè non è una semplice legge della realtà o dell'essere: non è una legge (fisica o metafisica) da scoprire mediante l'intelligenza speculativa che si interroga sulla natura della realtà, su ciò che è.

La legge di cui si parla nella morale è una legge della ragion pratica, relativa all'attività libera e responsabile dell'uomo: una legge che orienta le libere facoltà umane nel loro agire verso i loro fini particolari e in definitiva verso il fine totale dell'uomo. E' anche per questo che va rifiutato il criterio della moralità fondato sulle essenze e sulle leggi dell'essere: criteri che comunque rimangono remoti e generici.

Per lo stesso motivo va rifiutato il criterio (apparentemente esatto) che identifica la legge con la tendenza (le tendenze).

“La legge naturale - scrive per esempio P. Mongillo (AAVV, *La legge naturale. L'elemento primario della legge in S.Tommaso*, pp.103-123) - è l'inclinazione al fine debito e all'operatività” (pp.109-110).

“E' *inclinatio ad debitum finem* (I-II, q.91, a.2), essa ha un valore essenzialmente dinamico e orientativo.

Nel suo elemento primario la legge naturale è l'attuazione del dinamismo operativo umano”. (p.114).

Questo criterio dell'*inclinatio* è talmente vicino a quello della essenza che lo stesso P. Mongillo ne riconosce l'essenziale identità, pur accentuando l'elemento dinamico.

“La legge naturale è nell'uomo la legge costitutiva della persona ...” “in forza di essa l'uomo ha un'**inclinazione** connaturale ...” (p.111).

Questa tutt'al più può dirsi legge degli agenti naturali determinati *ad unum*.

Analogamente dicasi per il tema dell'immagine (pp.106 e 115, nota 4):

**“In senso rigoroso potremmo dire che la rivelazione della legge naturale è implicita nella rivelazione dell'immagine”** (p.115).

Ora secondo S.Tommaso e secondo la verità *l'inclinatio* non è la legge, ma è il fondamento in base al quale la *ratio practica* formula la legge.

La legge è essenzialmente *aliquid rationis* (un *dictamen rationis*), che esprime la via che l'uomo dovrà percorrere per raggiungere il fine ultimo, la via che porta le inclinazioni al loro fine prossimo.

L'“*inclinatio*” non è e non può essere la legge, non può essere imperante o precettiva; la legge è al contrario il giudizio, anzi, il *praeceptum*, della ragion pratica che impone una determinata attività in ordine al raggiungimento del fine di una determinata *inclinatio*: la legge è precettiva e direttiva rispetto all'inclinazione; trascende l'inclinazione, è distaccata da essa: e ciò è necessario proprio perchè le inclinazioni umane possono essere realizzate in modi diversi, non solo in conformità al loro dover essere (al loro fine autentico), ma anche in senso contrario.

E' vero che in un certo senso il **criterio dell'immagine** appartiene alla morale (tomista), in quanto l'uomo è **l'immagine operativa di Dio poiché è dominus sui actus**. Ma questo riguarda solo il principio agente e la condizione ontologica della morale; quanto alla misura dell'agire, essa deve trascendere (deve essere obbligatoria e *dictamen rationis*).

Il trattato *De lege* appartiene dunque alla parte morale della *Somma Teologica* e precisamente a quella parte generale (I-II) che si occupa:

- del fine ultimo,
- degli atti umani (mezzo necessario e universale per il fine),
- dei loro principi intrinseci (facoltà e abiti: virtù),
- e infine dei principi estrinseci.

La legge insieme con la grazia, fa parte di questi ultimi, cioè principi dell'atto umano che si dicono estrinseci, non perchè siano qualcosa di estraneo allo stesso atto umano, ma perchè non fanno parte del soggetto immediato da cui emana l'attività e guidano quest'ultima come una norma o come una forza che la trascende. In ultima analisi, come dice S.Tommaso, introducendo i due trattati della legge e della grazia, il principio esterno o trascendente dell'attività umana è Dio stesso, il quale istruisce mediante la legge (naturale o positiva) e muove con la grazia.

“Consequenter (dopo i principi intrinseci, cioè gli abiti morali buoni e cattivi) considerandum est de principiis exterioribus actuum ... Principium autem movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et movet per gratiam. Unde primo de lege; secundo de gratia dicendum est” (Prologo della q.90 *De essentia legis*).

(Vedremo che sia la legge che la grazia hanno un aspetto di immanenza nella creatura - legge naturale e grazia santificante -, ma in ultima analisi esse vengono da Dio e orientano a Dio, e sotto questo aspetto trascendono sempre la creatura alla quale sono applicate - legge eterna, grazia attuale).

-9-

### **Relazione fra i due principi estrinseci dell'attività umana: fra la legge e la grazia.**

E' utile dire in modo esplicito le principali differenze che ci sono fra questi due principi dell'attività morale, sia per giustificare la necessità di due trattati ben distinti, sia perchè non mancano in proposito impostazioni sbagliate o insufficienti sia nel porre o negare la distinzione, sia nel definire i rapporti che intercorrono fra la legge da un lato e la grazia o più in generale la mozione divina dall'altro lato.

Il primo e più grave errore è quello di chi vuole identificare la legge con la grazia o più in genere col principio dinamico dell'attività (cioè con la natura o la tendenza relativa). Abbiamo già visto che questo spontaneismo porta ad assimilare la legge morale con le leggi del determinismo fisico, biologico o animale: determinismo dell'agente. Per l'attività morale invece, in quanto è libera, non è mai prevedibile e tanto meno deducibile il rapporto fra l'agente con le sue tendenze e l'azione che ne seguirà.

Persistendo la sua fondamentale libertà, in qualunque condizione si trovi, l'uomo può agire o non agire e può agire in un modo o nell'altro anche in senso opposto alle tendenze del momento prima. E' per questo che il rapporto col fine da raggiungere non è una semplice conseguenza dell'essere, ma si presenta sotto la forma del dover essere, dell'imperativo, ed è perciò ancora che l'uomo si sente responsabile nonostante i relativi condizionamenti cui è soggetto.

Chi identifica invece la legge naturale con la natura e le sue tendenze (e analogamente la legge soprannaturale con la grazia santificante), toglie alla legge il suo essenziale aspetto imperativo per ridurla ad una semplice e necessaria benché spontanea manifestazione delle tendenze naturali o della tendenza soprannaturale propria della grazia. In questo modo è chiaramente compromessa la libertà di scelta, compromesso e negato il valore autonomo e pienamente responsabile di ogni singola azione umana. Pienamente responsabile e pienamente libero sarebbe il solo atto che

7

capovolge la tendenza fondamentale: tutti gli altri atti non sarebbero che conseguenze inevitabili, segni ed espressione dell'opzione fondamentale (buona o cattiva).

Sulla differenza fondamentale fra la legge e la natura (fra la legge e la grazia) S.Tommaso è chiaro ed esplicito in tutto il trattato (alcune frasi nel *De lege nova* non creano vere difficoltà), a incominciare dal prologo, dove appunto è detto che Dio *nos instruit per legem et adiuvat per gratiam*.

**La legge** è un'istruzione, un dettame, un insegnamento pratico; il suo compito è di illuminare la ragion pratica allo scopo di guidare e orientare l'attività verso il suo fine. Essa precede l'azione non come principio attivo e impulsivo, ma come norma e guida a cui il principio attivo (natura con le facoltà e tendenze) dovrà adeguarsi.

**La grazia** invece (come la natura e la tendenza naturale) precede l'azione non nell'ordine imperativo o normativo, ma nell'ordine dell'efficienza della mozione. Essa è un aiuto dato all'agente che già guarda il fine, che è già illuminato su ciò che deve compiere (per chi si muova effettivamente verso il traguardo che gli è presente intenzionalmente e gli si presenta sotto l'aspetto del dovere).

-10-

In tutto il trattato *De lege* troveremo ribaditi:

- i caratteri propri della legge (che la distinguono dal principio efficiente della natura-tendenza e della grazia);
- i caratteri che ne fanno un **principio pratico obbligante** e un *aliquid rationis*.

**Che la legge sia essenzialmente obbligante, dotata di forza coattiva**, S.Tommaso lo afferma specificamente nei seguenti passi:

- I-II, q.90, a.1, a.4 ad 2m; q.96, a.5 ad 1m, ad 3m;
- II-II, q.67, a.1;

**supponendo la soggezione ad un superiore<sup>1</sup>:**

- II-II, q.16, a.1; q.22, a.1;

**che sia regola o misura degli atti da compiere o da omettere:**

- I-II, q.90, aa.1, 2, 3 ad 1m e 4m; q.91, a.2; q.93,a.3; q.95, a.4c.; q.,96, a.5; q.97, a.1;
- *Contra Gentes*, III, c.114, 3 e 5; 115, 2.

**Che sia *aliquid rationis*, cioè proposizioni universali della ragion pratica considerate *in actu o in habitu*:**

- I-II, q.90, a.1; q.91, a.1; q.92, a.1; q.94, a.1.

*Lex non est aliud, nisi dictamen rationis practicae, quo actus humani diriguntur:*

- I-II, q. 91, aa.1,3; q.92, a.1 ad 4m, a.2; q.97, a.1.

*Lex est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo ...:*

- I-II, q.90, a.4 (cf. q.90, a.2).

---

<sup>1</sup> L'Autore aveva scritto "signore".



## Significato analogo del termine “legge”.

Il termine **legge** ha il significato fondamentale di **norma, regola, misura**; tuttavia, si parla di legge con significati alquanto diversi e, in certo senso, con una estensione che eguaglia quella stessa dell'essere, o per lo meno quella del divenire.

Ogni essere ha la sua legge intrinseca, una specie di norma ontologica (la forma sostanziale), per la quale esso è ciò che è; e ogni essere ha una legge intrinseca, sotto forma di tendenza, del suo farsi e del suo agire, del suo sviluppo verso il proprio fine (perfezione intrinseca e perfezione del tutto cui appartiene).

**Nell'agente dotato d'intelligenza**, che è padrone della sua attività e agisce per intenzione e libertà (quale immagine operativa di Dio), **la legge del suo agire specifico si stacca dal principio attivo**, dalla tendenza naturale immediata, non per porsi contro di essa o contro la finalità da essa espressa, ma per liberare l'azione dal determinismo immediato (che è proprio del principio attivo o tendenza naturale) e **interporre fra la tendenza naturale e l'azione a cui è orientata la valutazione riflessa della ragione pratica**, con un giudizio che esprime il rapporto necessario di tale azione col fine ultimo o la sua incompatibilità, che esprime quindi all'agente libero il dovere assoluto di compiere o no tale azione.

La legge viene così staccata dai determinismi attivi ed è posta nell'intenzione come prefigurazione intenzionale dell'azione stessa e del suo valore, e coi caratteri di libertà e di imperatività. Conoscendo tali leggi metafisiche o fisiche (chimica, biologia, psicologia, matematica, astronomia, ecc.), non si prescrive, ma si constata com'è la realtà nei suoi dinamismi costanti e necessari.

### **La legge *in mensurante et regulante*.**

-11-

Si tratta della legge in quanto è presente in colui che non solo constata un divenire, un'attività, ma la **produce, prescrivendole la via da percorrere**: tutta la realtà creata, in quanto è effetto della libera decisione divina, dipende da una legislazione di questo tipo (sarà l'idea della “legge eterna”): prima di esistere è stata possibile, è stata pensata da Dio. E sotto questo aspetto, le stesse leggi necessarie della realtà creata hanno una contingenza (ipoteticità radicale).

Fra le creature, solo quelle dotate d'intelligenza e libertà possono avere una legge come questa: *in mensurante et regulante*, e l'hanno solo rispetto alla loro (libera) attività, le norme della quale sono da esse formulate nella ragion pratica e proposte, anzi imposte in modo imperativo alla loro volontà libera<sup>2</sup>.

A proposito dell'attività umana e della sua legge *in regulante et mensurante* contenuta nella ragion pratica, si deve fare un'ulteriore distinzione:

**Vi sono leggi che regolano il risultato esterno dell'azione**, ossia l'artefatto. Sono le leggi di quella che S.Tommaso chiama l'arte. Esse non riguardano l'atto umano come tale, nè il suo valore in ordine al fine ultimo dell'uomo. Si riferiscono soltanto al risultato esterno, nè interessano le disposizioni interiori di chi le compie, nè la convenienza delle circostanze. Gli imperativi di questa attività sono del tutto ipotetici e si riferiscono al raggiungimento di finalità limitate e non assolute.

**Ciò che invece interessa la morale**, come si è visto nel *De Prudentia*, è l'**atto umano come tale**, non tanto il suo risultato esteriore, ma nel suo valore intimo in rapporto non a qualsiasi finalità,

---

<sup>2</sup> Bisogna tener presente che esiste un Misurante e Regolante supremo, che è Dio, Fondatore della legge, ma esiste anche un misurante regolante inferiore che è la ragion pratica della creatura, la quale è partecipe della Ragione divina.

ma al fine ultimo dell'uomo, per renderlo buono in se stesso come uomo (non come musicista, logico, fabbro, ...).

A questa finalità e quindi alla legge morale non può sfuggire nessuna azione umana (compresa l'azione dell'artista, in quanto è atto umano; compreso l'atto del conoscere, per la sua rettitudine): l'oggetto di questa legge è perciò l'*agere*, l'attività umana in quanto tale, in quanto libera e responsabile, in quanto buona o cattiva in senso assoluto, cioè in rapporto al fine totale dell'uomo.

### **Il *De lege* come trattato teologico.**

La teologia si occupa formalmente dell'attività umana in quanto è illuminata dalla fede e animata dalla grazia, ed è ordinata alla finalità soprannaturale (visione beatifica, deificazione, carità consumata, ecc.). Per raggiungere questo fine soprannaturale, come è necessario un nuovo principio vitale proporzionato (la grazia) e dei principi operativi prossimi pure proporzionati (virtù soprannaturali), così è logico e necessario che vi sia una legge proporzionata, la quale, come ogni legge, non è che il precetto relativo ai fini da raggiungere e alle virtù da realizzare (cioè il comando di agire in conformità alle esigenze del fine ultimo soprannaturale e dei fini intermedi ad esso proporzionati).

Se è vero che ogni legge rappresenta anzitutto qualcosa di positivo e, prima che un imperativo obbligante, è un orientamento verso un valore da realizzare (valore a cui già tendiamo per uno spontaneo impulso), a maggior ragione, a proposito della legge soprannaturale, si deve dire che essa è un dono, insieme a quella vita divina a cui indirizza ed orienta.

-12-

**La legge soprannaturale è data da Dio** al Popolo eletto e, in Cristo, a tutti gli uomini nell'ambito dell'Alleanza. La sua osservanza non è quindi solo nè principalmente un'obbedienza al Signore che comanda, impone, obbliga (pur essendo inevitabilmente anche questo), ma è soprattutto e in definitiva una risposta all'amore di Dio che chiama e offre la salvezza. La legge soprannaturale è la via che porta a questa salvezza: essa indica anzitutto le esigenze intrinseche allo stesso dono di salvezza, affinché esso sia accolto con sincerità e affinché la risposta all'amore di Dio sia una vera risposta di amore.

Chi non osserva questa legge soprannaturale - e anche quella naturale che ne è il presupposto necessario -, che si riassume nel precetto della carità, non solo è disobbediente a un comando del Signore, ma si pone in contraddizione con le esigenze della salvezza; rifiuta in realtà il dono di Dio (quel dono che rimane la sostanza più viva della legge). E come la legge soprannaturale è data nell'ambito dell'Alleanza (del dono di salvezza), così l'osservanza della legge è la risposta della creatura razionale a Dio considerato come amico e Padre: è la risposta di un amico e di un figlio.

Tutto questo è vero e va tenuto sempre presente per non perdere di vista la vera dimensione soprannaturale e teologica del trattato *De lege* (e va messa più in luce di quanto non si facesse in passato). Però si deve aggiungere, per evitare un vuoto soprannaturalismo, che il dono soprannaturale - vita, fine ed attività soprannaturale - è offerto a una creatura che come tale ha già una sua consistenza sostanziale sul piano naturale. E insieme alla realtà sostanziale, ha le sue finalità naturali, alle quali corrispondono tendenze e abitudini virtuose (virtù morali naturali) e una **legge naturale** che governa, guida e impone l'attività umana in ordine a questi fini.

Perciò, **come la soprannatura suppone la natura (e la perfeziona), così la legge soprannaturale suppone la legge naturale**, la quale, benché sia ricavata immediatamente dalle tendenze naturali, ha la sua prima fonte nello stesso Autore della natura, cioè in quello stesso Signore che offrirà, insieme al fine soprannaturale, anche la legge corrispondente. *Cum enim gratia*

*non tollat naturam, sed perficiat* (I. q.1, a.8); *sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam* (I, q.2, a.2).

Il rapporto fra legge soprannaturale e legge naturale è perciò abbastanza chiaro: **la legge soprannaturale presuppone sempre e necessariamente quella naturale** (come la grazia presuppone la natura). E non è possibile esser fedeli a Dio quale Autore della legge soprannaturale, se non Gli si è fedeli nell'ordine della dipendenza creaturale, che ne è il presupposto necessario e spesso ne è il contenuto.

Infatti, generalmente la stessa dimensione soprannaturale della vita di fede è vissuta nell'ambito di attività e di situazioni che riguardano in primo luogo (quanto al contenuto immediato) finalità ed esigenze proprie della natura: basta pensare alle virtù morali, delle quali S.Tommaso riconosce due categorie (naturali e soprannaturali), che, quanto ai contenuti materiali (oggetti immediati), non si differenziano quasi per nulla. Ora, in tutto questo campo le virtù naturali sono sempre presupposte come supporto indispensabile di quelle soprannaturali, alle quali offrono la materia.

-13-

Questo avviene anche quando la natura ha bisogno di essere sanata dalla grazia; prima di inserirsi nell'uomo come **grazia elevante o santificante**, prepara il suo stesso soggetto come **grazia sanante**, secondo la famosa legge del divenire, per cui la preparazione prossima ad una nuova forma superiore viene attuata o realizzata nel soggetto dalla stessa forma nuova prima di insediarsi (prima in ordine *originis, temporis, causae materialis*: cf. *De Iustificazione*).

In altri termini, come il dono della grazia presuppone quello della natura, così la risposta soprannaturale a Dio considerato come principio e fine soprannaturale, presuppone la risposta a Dio come principio e fine della creazione, come Creatore e Signore. La legge suprema dell'amore, cioè, non distrugge ma suppone la legge della creazione, cioè dell'obbedienza verso il Creatore. La relazione gratuita di amicizia suppone l'insostituibile relazione di giustizia. Nessuno può illudersi di amare Dio come amico e Padre, se non Gli obbedisce anzitutto come Creatore, Signore, Legislatore. Questo spiega la grande parte riservata da S.Tommaso (qui come negli altri trattati) alla morale naturale, sia come presupposto necessario, sia come materia in cui si realizza la dimensione o risposta soprannaturale.

Quanto al metodo, secondo i nostri gusti (quasi incapaci di apprezzare le sintesi vaste ed onnicomprensive), forse sarebbe più desiderabile porre subito il trattato *De lege* nella prospettiva teologica della risposta all'offerta della salvezza, cioè parlare subito della legge nell'ambito dell'economia o storia della salvezza, e ricuperare poi in un secondo tempo da questa prospettiva i suoi presupposti necessari rappresentati dalla legge naturale. Si eviterebbe così l'impressione (che è propria di chi si affida alle prime impressioni) di fare della parte teologica del trattato una specie di corollario a quella filosofica. Così la materia filosofica relativa alla legge naturale non verrebbe più trattata in sé e per sé come tale, ma come parte del trattato soprannaturale: come suo preambolo necessario (mezzo concettuale e pratico). Questo metodo però non è facile da realizzare, perchè la morale naturale non solo è il presupposto pratico all'attuazione della morale soprannaturale, ma ne è anche il presupposto speculativo per la sua formulazione.

Sotto un altro aspetto, l'attuazione della morale naturale è conseguenza della grazia santificante, che già opera mediante la carità, ed è la manifestazione della vita soprannaturale nell'ambito degli impegni umani. Ma in questo caso, le virtù naturali non risultano mai sole, bensì completate dalla loro dimensione soprannaturale. Esse rimangono un soggetto trasfigurato, un organismo inseparabile dall'aspetto soprannaturale, dominate e comandate dalla carità.

Questo è vero fintantochè permane la carità, della quale tuttavia non sono mai dei puri prodotti spontanei, delle semplici manifestazioni. Va ricordato in proposito che la soprannatura perfeziona la natura non assorbendola in sé (cioè non al modo in cui l'organico attua l'inorganico),

ma lasciandola nella sua autonomia. La grazia, col mondo divino da essa creato, non diventa mai la forma sostanziale, cioè proporzionata alla natura, ma rimane sempre accidentale<sup>3</sup> e trascendente. Questa facile analogia con le forme sostanziali rispetto alla loro materia prossima e proporzionata è un equivoco, da cui non si sono abbastanza guardati alcuni autori moderni (Rahner, Chenu, Böckle, ...), ripetendo una semplificazione indebita che spesso essi hanno già compiuto sul piano antropologico nei confronti dei rapporti fra il corpo e l'anima.

Pio XII metteva già in guardia contro lo pseudosoprannaturalismo di chi trascura la legge naturale "col pretesto (sono parole del Messaggio Natalizio 1954 contro la morale della situazione) che noi viviamo nel mondo della Redenzione e siamo sottratti perciò all'ordine della natura". Una simile attitudine - aggiungeva Pio XII - costituisce un soprannaturalismo unilaterale al quale un cattolico non può in nessun modo sottoscrivere" (A.A.S. 47, 1955).

-14-

## LUOGHI PARALLELI E FONTI DEL TRATTATO TOMISTA

(Cfr. introduzione al *De lege* nella traduzione italiana)

### A. LUOGHI PARALLELI.

- Alcune questioni del *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo sulla legge naturale circa il matrimonio (IV Sent., d.33, q.1), sulla legge naturale e positivo-divina circa il decalogo (III Sent., d. 37, q.1). In quest'opera giovanile non c'è ancora nessun accenno alla legge eterna (così erano soliti i commentatori contemporanei e precedenti).
- Nella *Summa contra Gentes*, a proposito della Provvidenza, S.Tommaso tratta della legge divina sia eterna che positiva (I.III, cc.111-118).
- Molto importanti, infine, i commenti ad Aristotele:
  - all'*Etica a Nicomaco* (libri I, 5 e 10);
  - alla *Politica*, dove è trattata lungamente la legge civile.

### B. LE FONTI.

- Filosofica principale: Aristotele (cfr. sopra), i cui commenti sono, se non contemporanei, di pochi anni precedenti;
- giuridica: Decreto di Graziano, circa il pensiero dei canonisti e giuristi romani (Ulpiano, Gaio, ...);
- teologica: Sacra Scrittura, e in specie S.Agostino. Inoltre, ci può essere una conoscenza del trattato francescano *De legibus et praeceptis* di Alessandro di Hales.

---

<sup>3</sup> Non dal punto di vista dell'importanza, chè anzi la grazia è ben più importante della natura, ma dal punto di vista dell'esistenza, in quanto la grazia può mancare e non per questo vien meno la natura.

**DIVISIONE DEL TRATTATO TOMISTA *DE LEGE***  
(I-II, qq. 90-108)

La divisione del trattato è contenuta nel prologo della questione 90:

**A. *De lege in genere* (90-92):**

- natura (*sec. causas*) - 90
- divisione - 91
- effetti (perfezione e precetti) - 92

**B. *De lege in speciali* (93-108):**

- I. legge eterna - 93
- II. legge naturale - 94
- III. legge positiva - 95-108:
  - a. umana:
    - in se stessa - 95
    - nelle sue proprietà (obbligatorietà e mutabilità) - 96-97
  - b. divina:
    - antica:
      - in se stessa - 98
      - nei suoi precetti:
        - in genere - 99
        - in specie:
          - morali - 100
          - cerimoniali - 101/3
          - giudiziali - 104/5
    - nuova (perfetta o evangelica):
      - in se stessa - 106
      - in rapporto all'antica - 107
      - nei suoi precetti - 108

## Q. 90. ESSENZA (o definizione) DELLA LEGGE

Nei quattro articoli della questione 90, S.Tommaso ricostruisce e cerca la definizione della legge in modo analitico e progressivo, proponendo in ciascun articolo una proprietà importante per giungere infine a una definizione che sia applicabile a qualunque specie di legge, anche alla legge positiva, per definire la quale bisogna ricorrere oltre al bene comune che ne è lo scopo, anche all'autorità che la emana e alla promulgazione che la manifesta. Queste ultime proprietà, benché con un significato alquanto diverso, si ritrovano anche nella legge naturale: perciò S.Tommaso non avrà difficoltà a porle nella definizione generale di legge.

La definizione viene così proposta nei quattro articoli della q. 90, incominciando:

- dall'**elemento formale** esposto nel 1° art., in cui la legge viene definita come *aliquid rationis* e più precisamente come un giudizio, anzi un imperativo della ragion pratica.
- Nel 2° art. si affronta il problema del **fine** della legge, fine che è essenziale alla stessa legge, in quanto legge pratico-morale: è infatti il fine che costituisce il valore di tutta l'attività pratica (e di ogni divenire in genere).
- Nel 3° art. S.Tommaso mette a confronto la *ratio* che formula la legge e il fine della legge, per concludere che il determinare e imporre la legge spetta alla **ragione di colui** che conosce o determina il fine a cui essa è ordinata.
- Infine, nel 4° articolo tratta di una qualità che è piuttosto esterna alla legge, cioè della **promulgazione**. La legge, per costituire un obbligo, deve essere portata a conoscenza di chi deve osservarla (= applicata a costui). La promulgazione è quindi necessaria alla legge, almeno come *conditio sine qua non*.

### Articolo I. La legge (morale) appartiene alla ragione.

Comunque si voglia intendere l'etimologia del termine legge (*eligere, legere, ligare*), esso esprime sempre una realtà relativa alla ragione per il suo intrinseco contenuto e per il modo in cui è espressa o applicata.

La legge non è mai per S.Tommaso un'imposizione dispotica che esige un'accettazione cieca<sup>4</sup>. Non sarebbe degno della creatura ragionevole né un comando né un'obbligazione di questo tipo. Nulla di più contrario a S.Tommaso e al suo vivo senso della dignità umana, che un volontarismo irrazionalistico di tipo occamista<sup>5</sup> o di un legalismo di tipo suareziano (anche Suárez definisce la legge essenzialmente in rapporto alla volontà come un'obbligazione). Per Tommaso l'obbligazione è un effetto e una proprietà della legge, ma essenzialmente essa è un **ordo rationis**, e la parola *ordo, ordinatio* per il Nostro significa porre o stabilire un ordine (un piano di azione),

---

<sup>4</sup> Dal che vediamo quanto equivoca ed inopportuna, al di là delle buone intenzioni, fosse l'espressione "obbedienza cieca", pur tanto usata nel linguaggio ascetico del passato ed oggi felicemente abbandonata. La legge e quindi il comando della legge, per l'Aquinate, come per la Bibbia stessa, è luce e istruzione dell'intelligenza ("gli ordini del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi") prima di essere stimolo all'azione.

<sup>5</sup> Che pone il concreto al posto dell'astratto. Ora bisogna ricordare che razionalità ed universalità (astratta) vanno di pari passo. Qui S.Tommaso ed Hegel concordano.

prima del significato imperativo di imporre un comando, un obbligo (*imperium* = primo atto dell'*ordo executionis*, che organizza e dirige il piano operativo).

Anche nel caso della legge positiva, dove la volontà dell'autorità sembra prevalere sul contenuto razionale del comando, l'ultimo criterio per determinare l'obbedienza rimane l'intrinseca bontà o razionalità del comando, anche se il motivo immediato dell'obbedienza è il comando dell'autorità (*bonum quia praeceptum*)<sup>6</sup>. - Si legga in proposito la risposta ad III (q.90, a.1).

Tutta la legge positiva si giustifica per quel bene naturale che è il *bonum commune* della società politica; ciò che è opposto al bene comune non può essere una vera legge, *sed potius corruptio legis*.

La conclusione dell'articolo si può dividere in tre punti:

- A. **La legge è qualcosa che riguarda la ragione** (prodotta dalla ragione e intrinsecamente razionale).
- B. **La legge (morale) non riguarda la ragione speculativa**, cioè la ragione nella sua funzione solo conoscitiva, **ma la ragione pratica**, cioè la ragione nella sua funzione di luce e guida dell'attività umana.
- C. **La ratio** di cui si parla definendo la legge non è la facoltà conoscitiva e neppure il suo atto, **ma è il risultato, il dictamen rationis**.

#### A.

La prima parte della conclusione (*lex est aliquid rationis*) è quella direttamente considerata nell'articolo, sia nel *sed contra* che nel corpo dell'articolo, pur essendo chiarissime anche le altre parti, dagli stessi argomenti provanti la prima.

Il **primo** argomento del *sed contra* si fonda sull'identificazione fra legge e *imperium*. Ora l'*imperium* è formalmente un atto della ragione.

Il secondo argomento nel corpo è desunto dal compito riconosciuto da tutti alla legge, cioè di regolare o misurare le azioni (essa indica ciò che si deve e ciò che non si deve fare e il modo ...). Ora è proprio della ragione questo compito di regola e misura. Ergo ...

-18-

Il motivo fondamentale per cui la legge (guida dell'atto umano) appartiene alla ragione è che lo stesso atto umano morale è essenzialmente razionale (deliberato = *ex deliberatione rationis procedens*). La ragione è il principio formale intrinseco dell'atto umano, che è tale in quanto procede dall'intelletto e dalla volontà: dalla volontà deliberata cioè diretta dalla ragione, la quale conosce il fine a cui l'atto è ordinato.

La ragione è principio dell'atto umano non tanto (*ex parte agentis*) in quanto è l'elemento specifico formale dell'uomo, quasi che tutte le azioni umane dovessero procedere dalla ragione come loro principio attivo elicente: infatti sono atti formalmente umani o morali anche quelli emessi dalla volontà e dall'appetito sensitivo. Anche questi atti sono e debbono essere razionali, nel senso che la ragione (che ne conosce le finalità specifiche e conosce il fine totale dell'uomo) può e deve guidarli con un giudizio e un *imperium* che esprime il loro essere *propter finem*. In altri

---

<sup>6</sup> Razionalità del comando non vuol dire che si obbedisce perché si sanno le ragioni del comando, ma perché il comando appare in armonia con la ragione. Il motivo dell'obbedire è la fiducia nella competenza dell'autorità.

termini, nel campo dell'attività umana e della sua legislazione, la razionalità riguarda soprattutto il punto di arrivo, il fine conosciuto intenzionalmente e anticipato come progetto, il quale come tale orienta tutta l'attività nel suo svolgimento e muove l'agente ad operare (*finis = causa causarum*).

Il fine *in intentione* diventa così la vera misura concreta dell'agire e la legge ne esprime sotto la forma razionale e discorsiva del giudizio pratico l'aspetto di mediazione e di imperativo<sup>7</sup>.

## B.

Il secondo punto della conclusione diceva che la legge è un atto della ragion pratica.

Questo è già evidente dal significato in cui è stato preso il termine *ratio* in tutto l'articolo: infatti la *ratio* è stata identificata con l'atto dell'*imperium*, il quale è chiaramente un atto della ragion pratica, anzi il momento più pratico della stessa prudenza. Inoltre è stato detto espressamente che la *ratio* di cui si parla non è quella che ha per scopo la conoscenza stessa, ma che deve guidare l'azione come misura e regola di essa.

Nella risposta alla prima obiezione questo stesso concetto (significato pratico di *ratio*) viene ribadito da un altro punto di vista: cioè della morale e pratica in genere, la quale, a differenza dalle leggi naturali o metafisiche che già si trovano realizzate e operanti nella realtà (e che perciò si offrono alla ragione solo come oggetti di conoscenza), è una legge che precede la sua applicazione o realizzazione concreta. Essa è come un progetto nella mente di chi dovrà realizzarla o imporla.

Quest'ultimo senso di legge *sicut in mensurante et regulante*, è il senso propriissimo di legge e come tale si trova solo nella ragion pratica.

L'altro significato di legge *sicut in mensurato et regulato* non riguarda la morale, il *faciendum*, ma il *factum* e quindi si trova non solo nella ragione che la conosce e che in questo è speculativa, ma nelle cose, come legge dell'essere o della stessa attività, quando questa è determinata *ad unum*: in quest'ultimo caso essa esiste e si manifesta sotto forma di tendenza.

In questo senso si può parlare, benché impropriamente, di una *lex membrorum* (cfr. q.91, a.5).

-19-

La legge appartiene dunque alla ragion pratica: non è la semplice considerazione speculativa di un ordine realizzato già esistente, ma è una regola con un compito non tanto di misurare l'azione già compiuta<sup>8</sup>, quanto di comandare o imporre l'azione da compiere: è un precetto (e con essa appartenente alla ragion pratica).

A motivo di questo suo carattere pratico, la legge - pur essendo formalmente *aliquid rationis* - presuppone sempre l'intervento delle facoltà appetitive: anzitutto quella tendenza al fine (finalismo metafisico), che è proprio di ogni essere e che è alla radice di tutta l'attività (sia quando l'agente cerca la propria attuazione, sia quando trascende se stesso verso una totalità di cui è parte naturale).

Questa tendenza al fine che domina il determinismo degli agenti privi di libertà, nell'essere libero prende la forma di imperativo, anzi dell'imperativo supremo. Il comando quindi non è per nulla opposto al movimento spontaneo verso il fine connaturale; ma nell'essere libero, ciò che negli altri è spontanea necessità, rimane frustrabile; perciò la tendenza al fine e il suo perseguimento in chi può frustrarla prende il carattere di obbligo, di dovere: c'è quindi coincidenza, quanto al

---

<sup>7</sup> Insomma: dato che l'agire umano è atto della ragione, la legge, che regola l'agire umano, non può che essere dettata dalla ragione e conforme a ragione, anche se il superiore non è tenuto a spiegare al suddito le ragioni del comando. Tuttavia il suddito deve comprendere che il comando è ragionevole.

<sup>8</sup> O che di fatto ineluttabilmente si compie. Queste sono le leggi della fisica, della matematica e della metafisica. Le leggi della sociologia sono comportamenti di massima che di fatto si compiono, ma non col determinismo o l'esattezza delle leggi fisiche, matematiche o metafisiche.



contenuto, tra il fine naturale (corrispondente alle tendenze naturali) e l'oggetto dell'imperativo morale.

Il primo imperativo morale (*bonum faciendum, malum vitandum*) non è altro che il comando supremo e generico di vivere moralmente, cioè in conformità alla natura e alle sue tendenze profonde e quindi ai suoi fini. Nella sua forma astratta il comando (*bonum faciendum*) è puramente formale e non impegna ancora in concreto (cioè nel vero campo dell'agire che è sempre concreto). La concretezza del comando e dell'impegno morale (della libertà) comincia quando il *bonum faciendum* non è più semplicemente la *ratio boni*, ma viene determinato e trattato nei beni concreti da perseguire e anzitutto in quel bene supremo che costituisce il fine ultimo.

Questo, se fosse conosciuto in modo adeguato, non lascerebbe posto alla libertà di scelta cioè alla possibilità del dissenso e non si presenterebbe quindi come imperativo. Siccome però esso è conosciuto dall'uomo solo in modo indiretto e inadeguato<sup>9</sup>, allora nei suoi confronti rimane impegnata la libertà: anzi è il momento più alto e più essenziale del suo esercizio: l'opzione fondamentale la quale, in modo più o meno esplicito, è presupposta a tutte le altre scelte dando loro la direzione, il senso ultimo e l'unità.

A questa volontà del fine ultimo senza la quale non è possibile alcun uso della ragione pratica, segue poi la volontà dei mezzi (siano essi anche fini intermedi o semplici mezzi).

E' questo elemento volontario presupposto alla legge e in essa inglobato che dà alla legge (al precetto) la forza di muovere, il carattere imperativo o intimativo. Non si confonda però la legge con l'*imperium* in quanto atto pratico-pratico dell'imperare (che è proprio della prudenza, non costitutivo, ma applicativo della legge e immediatamente relativo alla esecuzione). Siamo ancora sul piano dell'intenzione, la quale però nella sua funzione pratica contiene il carattere imperativo che le deriva dalla volontà e che le è essenziale pur restando *formaliter aliquid rationis*.

-20-

### C.

La terza parte della conclusione, considerando tutto il contesto della morale tomista e anche l'articolo che stiamo esaminando, sarebbe fuori discussione, ma è bene chiarirla in modo esplicito, date le polemiche sul significato di *ratio* come principio e norma della moralità e dati i tentativi recenti di far passare per tomista una visione irrazionalistico-esistenziale della morale e della legge in particolare.

Per molti di questi Autori la ragione darebbe norme della moralità nel senso generico che essa è l'elemento formale e specifico dell'essere umano, per cui agire bene o moralmente o secondo ragione significherebbe genericamente che l'uomo agisce o deve agire secondo le esigenze della sua natura specifica senza con ciò poter determinare o formulare nessuno dei comandi o precetti o leggi ai quali l'agente morale deve conformarsi.

L'unico comando possibile sarebbe che l'uomo deve agire secondo le esigenze della propria natura razionale. Le determinazioni concrete di questa conformità sarebbero da cercare nella considerazione speculativa della stessa natura o essenza umana in sé o nei rapporti col reale (Rosmini, ...), tesi astratta propria di molti Gesuiti a cominciare da Suárez e Lugo, oppure nella "tematizzazione" (espressione categoriale) di una indefinibile<sup>10</sup> moralità trascendentale ("opzione fondamentale") nella quale si realizzerebbe a livello atematico o inconscio, prerazionale o

---

<sup>9</sup> Quasi fosse un bene contingente e facoltativo tra gli altri.

<sup>10</sup> "Atematica" e "preconcettuale".

preriflesso la pienezza della moralità e della vita umana (Mongillo, Rahner, Rossi, Häring, ... *et similia* = compagnia cantante)<sup>11</sup>.

S. Tommaso afferma costantemente il contrario: che cioè la norma della moralità è la *ratio* non come forma specifica dell'uomo, né come facoltà, né come attuazione o atto secondo della stessa facoltà, ma come risultato o prodotto e contenuto di essa, come proposizione o giudizio pratico emesso dalla ragione, come *dictamen rationis*; per cui secondo S. Tommaso la norma morale umana, anche la più generale, astratta e universale, è sempre razionale, riflessa ed espressa (*bonum faciendum*).

Nella risposta alla seconda obiezione di questo primo articolo, tutto questo è detto in modo chiaro e inequivocabile. L'obiezione affermava che la legge non è *aliquid rationis* perché nella ragione oltre alla facoltà stessa ci sono solo abiti e atti e la legge non si identifica con nessuna di queste realtà.

Era questo il posto più adatto per il Nostro per rivelarci quella identità fra legge e facoltà della ragione, forma specifica razionale, che gli viene attribuita per es. da Mongillo.

Il Nostro, al contrario, ammette con l'obiezione che la legge non è né la forma specifica, né un abito e neppure l'atto secondo della ragione. Egli ricorre a un nuovo modo di essere "nella ragione", modo che è proprio degli effetti rispetto alla loro causa (cfr q.90, a.1, ad 2m).

Questa conclusione, a guardar bene, è una logica conseguenza della precedente e specialmente della risposta ad 1m, dove il Nostro opponeva al senso improprio di legge *in regulato et mensurato*, il senso vero e proprio che stacca la legge dalla sua identità con l'azione a cui deve essere applicata, per porla in una posizione di priorità e di trascendenza rispetto a ciò che deve essere regolato e misurato (*ut in mensurante et regulante*).

-21-

Se togliamo alla legge questa esistenza previa nell'intelligenza o nell'intenzione (per cui essa è una *ordinatio rationis*), le togliamo necessariamente anche il carattere precettivo, e identifichiamo il dover essere con l'essere, salvo poi a perderci in una operazione impossibile, tesa a recuperare nell'ambito dell'azione il suo dover essere, come avviene nei vari tentativi fatti dal pragmatismo, dall'esistenzialismo e dallo storicismo<sup>12</sup>.

## Articolo II. La legge è sempre ordinata al bene comune come a suo fine.

In questo articolo S. Tommaso si chiede quale sia la causa finale, cioè la causa determinante di tutte le leggi che, come si è detto, ne costituisce anche il contenuto e valore. E risponde con una conclusione comprendente due parti:

- I. La legge è ordinata al fine ultimo,
- II. il quale fine ultimo ha ragione di bene comune.

-22-

### 1.

---

<sup>11</sup> Espressione scherzosa per designare i moralisti modernisti, usata dal grande moralista domenicano del '900 Alberto Galli, collega d'insegnamento di Padre Tyn nello Studio Teologico Domenicano Bolognese (STAB). Questo tipo di moralità "trascendentale" è stato condannato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis Splendor*.

<sup>12</sup> Il risultato è che il dato di fatto viene elevato alla dignità di principio deontologico: oggi si fa così, dunque si deve fare così.

La ragione comune di tutte le leggi, di tutti gli imperativi morali, coincide col motivo o fine ultimo di tutta l'attività umana, tutte le leggi hanno la loro ultima e definitiva giustificazione, il loro valore assoluto dal riferimento al fine ultimo come imperativi e come ordini che in definitiva conducono ad esso (cfr. *corpus*).

In breve la legge è la regola o misura degli atti umani, stabilita dalla ragion pratica. Ora il primo principio di tutti gli atti umani e di tutti gli atti della ragion pratica è il fine ultimo in sé o in intenzione (al quale sono ordinati tutti gli altri beni e tutti i giudizi della ragion pratica). Perciò la legge, stabilita dalla ragion pratica, è essenzialmente ordinata (in definitiva) al fine ultimo o beatitudine (benché in modo immediato si riferisca per lo più ai fini intermedi o ai mezzi).

Risulta così che il fine ultimo, non solo è il principio primo e lo scopo definitivo di tutta l'attività umana, e di conseguenza la legge fondamentale di tutto l'agire è quella che comanda di volere il fine ultimo e di tendervi efficacemente (*bonum est faciendum = finis ultimus est persequendus*).

Ciò che interessa maggiormente l'articolo è l'organizzarsi degli imperativi morali entro la ragion pratica; e anche in questo campo dell'intenzionalità il fine ultimo risulta il principio supremo, il primo imperativo in vista del quale e in rapporto al quale si organizzano e trovano la ragione ultima della loro normatività tutti gli altri imperativi, tutte le leggi pratiche, delle quali perciò si deve dire che sono ordinate al fine ultimo (in qualche modo esse sono delle partecipazioni dell'imperativo supremo).

## 2.

Il fine ultimo che condiziona e guida (come loro scopo e norma) in ultima analisi tutte le leggi, coincide con il bene comune.

Questa coincidenza può essere espressa o dimostrata quasi a priori in questo modo:

- la legge è *essentialiter* ordinata al fine ultimo o beatitudine,
- ma la beatitudine è il bene comune di tutti gli uomini,
- perciò la legge è sempre ordinata al bene comune.

Il *medium* della dimostrazione sta nel fatto che la beatitudine umana coincide con Dio, il quale (a differenza del bene comune *familiare* o politico ...) è il bene comune di tutti gli uomini in quanto tali, e consente (o costruisce) attorno a sé una comunità dove il bene comune coincide col fine ultimo delle persone<sup>13</sup>.

-23-

A questo livello, l'argomento vale per qualunque specie di legge, e in particolare per la legge eterna, dalla quale tutte le creature sono orientate a Dio come a loro fine trascendente.

Più complessa è la presentazione di questa seconda conclusione dal punto di vista analitico e induttivo, secondo quanto suggerisce la lettera dell'articolo.

Sotto questo aspetto induttivo e letterale, la conclusione si applica anzitutto in modo evidente alla legge positiva di ogni comunità. Non c'è dubbio che il fine ultimo di una comunità, in quanto tale, è il bene comune di tutti i suoi appartenenti (in quanto sono appartenenti, sotto l'aspetto per cui sono in comunità).

Questo bene comune perciò sarà il fondamento e la ragion d'essere di tutte le leggi positive che guidano, governano o regolano tale comunità (cfr. q.95, a.4; q.96, a.1).

---

<sup>13</sup> Quindi un bene comune che è al contempo bene dei singoli. Tuttavia la condotta del singolo, più che essere oggetto della legge, è dettata dal comando della prudenza, la quale comunque è applicazione della legge. Così propriamente il bene del singolo è stabilito dalla prudenza del singolo, nell'ambito dell'osservanza della legge, mentre il bene comune – e questo è propriamente l'oggetto della legge – è stabilito dal governatore della comunità.

Meno evidente benché reale è l'identificazione tra fine ultimo e bene comune, nei confronti della legge naturale, la quale sembra riferirsi in primo luogo ai singoli esseri, alle singole persone, la cui autonomia non deve essere compromessa o limitata dalla<sup>14</sup>

La versione più diretta dell'argomento di S.Tommaso (seconda parte dell'articolo), è legata all'affermazione che l'uomo non solo a livello del fine politico, ma anche a livello del fine ultimo trascendente, fa parte di una comunità dove tale fine ultimo non è dato, posseduto, goduto o realizzato da ciascuno individualisticamente, ma è contemporaneamente la beatitudine di tutti insieme e produce con la sua presenza creatrice una comunione piena e totale fra coloro che ne partecipano.

Una comunione tale dove ciascuno viene coinvolto nella sua profondità personale, senza esserne limitato (come avverrebbe per qualunque altra società che pretendesse di assorbire totalmente l'uomo). Al contrario, di fronte a Dio, quanto più intima sarà l'unione, tanto più sarà esaltata la personalità di ciascuno (si realizzeranno perfettamente e *simul* le due dimensioni)<sup>15</sup>.

Le creature, se le consideriamo staccate da loro creatore, cioè su un piano orizzontale, solo parzialmente possono raggiungere la loro unità o la raggiungono a scapito della loro personalità (esse rimangono in qualche modo una molteplicità inconciliabile. Tale incompletezza radicale si realizza anzitutto sul piano dell'essere).

Se invece consideriamo le creature nel loro legame con la causa trascendente, allora, come trovano l'essere del loro essere, così trovano il tutto di cui sono partecipazione: e in questo tutto trascendente si rivela la pienezza della loro comunione non solo con Dio, ma anche fra di loro.

-24-

Sul piano dell'attività, Dio riveste la stessa funzione unificante come bene trascendente comune: nello stesso momento in cui realizza ciascuna persona rispetto al suo fine ultimo, realizza anche la piena comunione (che è l'unica possibile) di tutte le persone fra di loro, in modo che risulta l'autentico atto che beatifica ciascuno e quello che crea la società umana a livello di fine ultimo, il quale perciò risulta immediatamente il bene comune di tutti.

L'esempio della comunità politica, preso da Aristotele, è da considerarsi non come un argomento, ma solo come un esempio. Il fine politico infatti, non unifica gli uomini a livello del fine ultimo umano, ma solo a livello di quel fine intermedio che rappresenta l'insieme delle condizioni necessarie alla persona umana per portarsi efficacemente verso il suo fine che è trascendente. E' per questo che la persona umana non appartiene *totaliter* alla comunità politica<sup>16</sup>, né il suo fine è subordinato al bene comune di essa (ma viceversa).

La completa dipendenza di tutte le persone umane dal bene comune si ha invece quando quest'ultimo è Dio, la soggezione al quale non mortifica la persona creata ma la realizza pienamente, essendo Dio l'unità trascendente di tutte le molteplicità, l'essere profondo e sempre trascendente di ogni essere (cfr. I-II, q.109, a.3).

---

<sup>14</sup> Il testo s'interrompe. Probabilmente seguiva qualcosa del genere: universalità della legge naturale. La persona deve obbedire alla legge, ma nell'ambito di tale obbedienza, conserva un legittimo spazio di autonomia o di iniziativa personale. Qui l'universalità della legge si sposa con la singolarità della persona. Pertanto sono sbagliate quelle concezioni morali che negano la singolarità in nome dell'universalità – marxismo – o l'universalità in nome della singolarità – esistenzialismo.

<sup>15</sup> Qualunque bene comune al di fuori di Dio, è incapace di soddisfare pienamente le esigenze della persona singola come tale. Da qui l'errore di tutte le forme di collettivismo, totalitarismo, socialismo, fascismo e marxismo. Oggi esiste anche un'ecclesiologia di tipo collettivistico, che nulla ha a che vedere con la vera comunione ecclesiale, anche se la si vuol spacciare sotto questo nome. Neanche la Chiesa, ma solo Dio è il bene capace di soddisfare pienamente e in sovrabbondanza le esigenze di infinito della persona. Qui emerge il valore simbolico del Cantico dei Cantici: il rapporto interpersonale fra il singolo uomo e Dio. Cf anche il profeta Osea: "La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore".

<sup>16</sup> Pensare il contrario è il totalitarismo.

La tesi della comunione di tutti gli uomini nel possesso del fine ultimo è legata ai grandi principi metafisici che regolano il rapporto fra le creature e il loro principio trascendente:

- principio che unifica in sé tutte le realtà create sia nell'ordine dell'essere, che dell'agire e delle finalità;
- principio della causalità creatrice e della partecipazione;
- principio della finalità della creatura, (essere partecipato) come tale secondo il detto *idem est finis agentis et patientis in quantum huiusmodi*.

La legge naturale viene così ricondotta al suo principio trascendente, cioè a Dio, di fronte al quale tutte le creature con le loro finalità specifiche trovano la loro realtà, alla quale per necessità metafisica tendono come all'essere del loro essere, al fine del loro fine. In questo le creature, seguendo le loro leggi intrinseche e perseguendo i loro fini specifici, ubbidiscono come un'immensa comunità a quel loro bene comune trascendente che è Dio, di cui manifestano la bontà con il loro stesso essere (*ratio creationis*), e a cui tendono per esserne perfezionate e beatificate, e ancor più per glorificarlo e amarlo (*finis creationis, providentiae et gubernationis*).

La finalità divina rispetto alle creature, costituisce la "legge" eterna, e questa è a sua volta il principio della provvidenza e del governo di Dio.

-25-

Con queste osservazioni è più facile comprendere la portata dell'argomento proposto nella seconda parte dell'articolo senza lasciarsi condizionare dall'esempio aristotelico del bene comune politico (cfr. seconda parte del *corpus*).

La conclusione dell'articolo, che definisce e giustifica la legge in rapporto col fine ultimo dell'uomo, non esclude che le leggi particolari siano ordinate a fini particolari, dai quali ricevano immediatamente il loro valore che però in definitiva dipende dal rapporto col fine ultimo, di cui i fini speciali sono come partecipazioni.

Questo è detto nella risposta alla prima obiezione dove appunto S. Tommaso afferma che "il rapporto al bene comune, che è essenziale alla legge, si può applicare anche a fini particolari. Ecco perché si danno dei precetti anche a riguardo di certi casi concreti particolari".

Altrettanto dice la risposta alla terza obiezione, la quale precisa che il riferimento al fine ultimo assicura all'azione la sua totale e definitiva bontà, allo stesso modo che in campo speculativo la verità definita si ottiene con la risoluzione o riduzione ai primi principi speculativi.

IN BREVE. Quanto al secondo punto (l'identificazione del fine ultimo col bene comune) si può dire:

- Il fine ultimo a cui si riferiscono (come a criterio supremo) tutte le leggi, è Dio.
- Ma Dio è il bene comune di tutte le creature e in particolare degli uomini, i quali trovano in Dio, e in lui soltanto, il motivo ultimo sia della loro vita e attività personale, che della loro unione e comunione profonda.
- Dunque ogni legge è ordinata direttamente o indirettamente al bene comune.
  - Questo "bene comune" non può essere quello politico, perché l'uomo non appartiene *totaliter* e *secundum totum* alla società civile.
  - Si tratta del bene comune divino (beatitudine), al quale l'uomo (come ogni creatura) appartiene *totaliter et secundum totum*.

**Articolo III. La legge (*dictamen rationis*) è formulata e imposta da chi ha la cura del bene comune.**

Anche questo articolo, come il precedente, si applica senza difficoltà alla legge civile positiva. Vale tuttavia anche per la legge naturale, quando si fa ricorso a quel bene comune che è il Bene Divino (cfr. a2). In ordine ad esso gli uomini e tutte le cose sono delle partecipazioni per le quali Dio stesso da un lato è il bene che finalizza totalmente e d'altro lato è Supremo Legislatore mediante la legge eterna, che comanda in modo imperativo la stessa finalità rappresentata da Se Stesso (non può non ordinare a Se stesso). L'argomento usato da S.Tommaso è quello del rapporto tra la parte e il tutto, già utilizzato nell'articolo precedente. A proposito di questo argomento S.Tommaso preciserà, parlando della prudenza politica nel capo e nei sudditi a proposito del bene comune politico e della giustizia legale o generale, che cosa può significare che i singoli sono legislatori come somma e non come comunità.

Come già detto, l'argomento riguarda direttamente la legge civile positiva che ha per fine il bene comune dei cittadini non in quanto persone umane (che come tali trascendono il bene comune), ma in quanto sono parte della società civile. Cfr. *Sed contra*, ob.2 e 3. Nell'ad 2m S.Tommaso aggiunge un altro motivo per dimostrare che non può essere uno qualsiasi a fare le leggi: la legge deve obbligare; ora questa forza di obbligare non può averla che l'autorità pubblica.

Più indiretta ma legittima è l'applicazione della stessa conclusione alla legge naturale, non solo in quanto è legge intima di ogni persona (coscienza), come è detto nell'ad 1m, ma anche in quanto è legge prodotta o creata da Dio, cioè da Colui che ha la cura del bene comune di tutte le creature e in particolare della comunità umana, della quale, a differenza dell'ambito politico, Egli attinge l'aspetto più profondo, prescrivendo quel fine ultimo trascendente che coincide con lo stesso legislatore eterno.

A proposito della risposta ad 1m, si noti come, benché la legge naturale presente alla ragion pratica di ogni uomo abbia il compito di guidare l'attività naturale (*ut regulans et mensurans*), cioè come legge morale vera e propria, tuttavia, in rapporto a Dio e alla legge eterna, si può dire che la stessa legge naturale appartiene all'uomo come qualcosa di dato o di prodotto in lui, di partecipato o ricevuto passivamente e sotto questo aspetto si può dire che essa è nell'uomo *ut in regulato et mensurato* (benché poi diventi e sia effettivamente regolatrice attiva).

Qualcosa di simile avviene nei singoli per rapporto alla legge civile prodotta e imposta dall'autorità politica: c'è una prudenza nei singoli (prudenza politica), che non produce la legge civile, ma l'attualizza personalmente (cfr. II-II, q.4, qq.10-11).

**Articolo IV. Alla legge è necessaria la promulgazione.**

Anche la proprietà enunciata in questo articolo si riferisce direttamente alla legge positiva dello Stato (o alla legge divina positiva). E' chiaro che questa deve essere promulgata, cioè posta a conoscenza di coloro ai quali è rivolta, affinché possano osservarla. L'argomento è semplice, cfr. il *corpus* dell'articolo.

Alla promulgazione della legge civile intesa non solo come conoscenza, ma come *intimatio* (cfr. q.17, a.1) si riferiscono anche il *sed contra* e l'ad 1m e 3m.

L'estensione dell'argomento alla legge naturale.

Confronta gli articoli precedenti. Si deve considerare il rapporto delle creature, specialmente della creatura ragionevole, con la Causa Trascendente, che rappresenta insieme il bene comune di

esse (totale) e, come Creatore, ne è il legislatore più intimo (il responsabile della loro legge di essere, di divenire e della loro attività).

-27-

Per l'uomo questa legge naturale (*impressio legis aeternae*), non è solo ricevuta passivamente e subita in modo necessario, ma è ricevuta in modo attivo e intenzionale o formale come *dictamen rationis practicae*, e diventa nell'uomo il principio imperativo con il quale esso sente impegnata la sua libertà e responsabilità in ordine al raggiungimento del suo fine naturale. Alla promulgazione della legge naturale si riferisce esplicitamente l'ad 1m.

S.Tommaso conclude questa questione 90a raccogliendo nella definizione completa della legge tutti gli elementi trattati in modo analitico nei singoli articoli: la legge è un comando della ragione, ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato della collettività (oppure: fatta da chi è incaricato di una comunità e da esso promulgata). *QUAEDAM ORDINATIO RATIONIS AD BONUM COMMUNE AB EO QUI CURAM COMMUNITATIS HABET PROMULGATA.*

## QUESTIONE 91

### La divisione della legge.

Dopo aver dato la definizione della legge quale realtà analoga, S.Tommaso passa a considerare i diversi analogati. Nella presente questione si limita ad enumerare le diverse specie di leggi e ad affermarne l'esistenza (pur accennando, come è inevitabile, anche alla loro natura ovvero *quid sit nominis*).

#### Articolo I. La legge eterna.

Per provare l'esistenza di una legge eterna, S.Tommaso si rifà alla Provvidenza, di cui ha parlato nella I *pars*, q.22, aa.1-2, e dalla quale la legge eterna procede come conseguenza necessaria (in modo che negare la legge eterna equivale a negare la Provvidenza). La dimostrazione si può formulare nel modo seguente in base alla definizione precedentemente vista: *lex est ordinatio ...*

Ora in Dio c'è *ab aeterno* una *ordinatio rationis* relativa al bene comune di tutte le creature. Ergo ...

*Probatur minor.* In Dio c'è la Provvidenza rispetto a tutte le creature. Supposto che il mondo sia retto dalla divina Provvidenza (come dimostrato in I, q.22, aa.1-2) è chiaro che tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina. Perciò il piano stesso con cui Dio, come Signore dell'universo governa le cose, ha ragione di legge<sup>17</sup>. E poiché la mente divina non concepisce niente nel tempo, essendo il suo pensiero eterno, si deve dire che tale legge è eterna.

Questa Provvidenza (*ratio ordinis rerum in finem*) non rimane qualcosa di sterile in Dio, nella mente divina, ma si esprime effettivamente nel **governo** delle cose, col quale Dio **conduce** le cose al loro fine applicando la sua Provvidenza. L'esistenza della Provvidenza divina è dogma di fede (contro il razionalismo, Denz.1784). Vedere i due articoli della I *pars* già citati, per la

---

<sup>17</sup> Il governo è l'applicazione pratica della provvidenza.

giustificazione teologica. Importante l'ad 4m dell'a.2. L'uomo, pur essendo provvidenza a se stesso, è totalmente soggetto alla provvidenza divina. Anche la libertà si riduce a Dio come sua causa.

Con le risposte alle obiezioni S.Tommaso spiega come si possa parlare di legge eterna anche se il suo effetto è nel tempo.

Brevissimamente: *lex aeterna, ordinatio rationis divinae* (come dalla nozione di Provvidenza) *ordinatio efficax* (come dall'idea di governo, *gubernatio*) *ad bonum commune* (il bene di tutte le creature) fatta dal legislatore (Dio che è supremo Legislatore, dall'interno, come Creatore) e promulgata da Lui (promulgazione intrinseca alle stesse creature attraverso le tendenze e i fini, per gli esseri privi di conoscenza e di libertà, attraverso la legge naturale in *ratione ipsa*, per le creature libere).

-28-

## Articolo II. Esiste in noi la legge naturale.

Due conclusioni, basate sulla distinzione già nota:

- a. In qualche modo la legge naturale si trova **in tutte le creature** (*ut in mensuratis et regualtis*).
- b. **Proprie et formaliter** la legge naturale si trova nella creatura razionale (*ut in regulante*).

**La prima conclusione** è la conseguenza diretta dell'articolo precedente. Si può anche constatare in modo induttivo attraverso l'esperienza universale della finalità, la quale domina come una specie di *forma*<sup>18</sup> immanente a tutto il divenire e tutto l'agire creato. Cfr. la V via per l'esistenza di Dio. Qui l'esistenza di Dio è presupposta, come è presupposta la Provvidenza e la legge eterna.

*Breviter.* Tutte le creature sono soggette alla Provvidenza e al governo della Legge eterna per la quale sono ordinate ai loro fini propri e al fine comune. Ora Dio, come Creatore, muove e ordina le creature ai loro fini e a SE' *non ab extrinseco*, (in modo estrinseco e meccanico), ma ponendo in esse la regola e misura (secondo la quale operano), della loro attività. Perciò tutte le creature hanno immanente nella loro natura la legge per la quale si muovono verso i loro fini, e verso la finalità comune della creazione. Questa legge, essendo impressa nella natura stessa delle cose, giustamente è detta "legge naturale". Però, come si è detto, nelle creature prive di intelligenza e di libertà, questa legge non è *aliquid rationis*, ma è subita solo passivamente e non diventa mai principio attivo regolante di azioni responsabili (non può distaccarsi dalle tendenze). Solo in Dio essa si trova *sicut in regulante et mensurante*, cioè formalmente come legge (o *dictamen rationis*). Nelle creature irrazionali si identifica con l'essere e con le tendenze al fine.

**La seconda conclusione** è dimostrata a priori dal fatto che la legge eterna viene partecipata all'uomo come si conviene alla sua natura di essere intelligente, cioè non solo in modo passivo e materiale, ma formalmente, in quanto essa è un ordine o *dictamen rationis*. E' per questo che l'uomo, conoscendo formalmente il fine ultimo come oggetto dell'imperativo supremo, e la relazione degli atti a tale fine, si dirige in modo consapevole, attivo e responsabile nel suo agire: e diventa così *sibi ipsi et aliis providens*. **Leggere** le celebri parole dell'articolo e l'ad 3m.

Il senso di "legge naturale" come rapporto di continuità o di opposizione fra ragione e natura viene precisato nella risposta ad 2m. Gli atti della ragione e della volontà non sono affatto slegati od opposti alla natura, ma al contrario si fondano su di essa: la *ratio ut ratio* e la *voluntas ut voluntas* si

---

<sup>18</sup> Parola ipotetica aggiunta dal R.



fondano sulla *ratio* e sulla *voluntas ut natura*. S.Tommaso si riferisce espressamente alla q.X della I-II, dove tratta del modo di agire della volontà. Nell'art.1 è dimostrato come al di là alla base di tutte le volizioni particolari (frutto di deliberazione) sia necessario porne una a cui la volontà è portata naturalmente (per la sua stessa natura di appetito). Vedere *similiter* ad 1.

Con queste premesse è chiara la risposta ad 2m. Notare che qui S.Tommaso parla della legge naturale nel suo ultimo nucleo, nel punto cioè dove non ha e non può avere nulla in comune con la legge positiva o con tutto ciò che è ricavato mediante ragionamento. Vedremo nella questione 94 che la legge naturale è molto più estesa, in quanto non si limita a quel *bonum faciendum* che è la *beatitudo* o la *ratio boni*, ma riguarda tutti i beni su cui l'uomo si porta con moto spontaneo secondo le fondamentali sue tendenze e finalità. Tutti quei beni che egli conosce naturalmente come *bona facienda* (cfr. q.94, a.2). Leggere ad 3m.

-29-

### Articolo III. **Esiste una legge umana.**

Con l'espressione "legge umana", S. Tommaso non intende parlare solo della legge civile positiva, ma di tutte le leggi che vengono formulate dalla ragione umana, sia come derivazione a modo di conclusione sia a modo di applicazione libera e positiva.

La necessità di questa legge umana (formulata attraverso l'attività discorsiva della ragione), è dimostrata dal fatto che soltanto i primi principi pratici sono evidenti in modo immediato senza bisogno di ricorrere al raziocinio (conosciuti **naturalmente**).

Invece tutte le altre leggi (più particolari) che pure sono necessarie per guidare l'attività concreta, debbono essere stabilite analogamente a quanto succede per la conoscenza speculativa, mediante l'uso della ragione. Ed è questo intervento della ragione che qualifica quella legge che nel presente articolo è detta "umana".

L'argomento dell'articolo è espresso nel *corpus*. Lo stesso argomento viene ribadito nell'ad 1m, dove l'imperfezione della ragione umana, (che ha come evidenti solo i primi principi), viene considerata in rapporto alla legge eterna e al modo imperfetto in cui può parteciparne. Nella risposta ad 2m, S.Tommaso propone la distinzione tra la ragione speculativa e la ragione pratica dell'uomo. Mentre la ragione speculativa rispetto al suo oggetto (l'essere) è solo recettiva, la ragione pratica rispetto alle azioni è direttiva e misurativa. Ora, per questo suo carattere la ragione pratica comporta anche una minore certezza, in quanto non si porta su ciò che è già e come tale è necessario, ma su ciò che dovrà essere, ossia l'azione umana libera e contingente. Leggere ad 3m.

A proposito della legge "umana", cioè dovuta all'intervento della ragione, S.Tommaso insisterà nel dire che vi sono due modi della ragione pratica di operare rispetto ai primi principi naturali (cf. I-II, q.95, a.2). Anzitutto, egli precisa, ai primi principi pratici naturali non appartiene solo quello generale e astratto che comanda il bene e proibisce il male: *bonum faciendum et malum vitandum*, ma anche quelli più concreti che si riferiscono a tendenze naturali fondamentali, e sono quindi conoscibili naturalmente (almeno una volta che se ne conoscono i termini). Si legga anche quanto S.Tommaso scrive a proposito dello *jus gentium*, II-II, q.57, a.3.

Quanto poi al discorso razionale su questi principi evidenti (*naturaliter cogniti*), della legge naturale, si devono distinguere due modi di procedere (cf. II-II, q.95, a.2):

- a. **il modo della deduzione**, che dà luogo ad una legge positiva quanto alla forma ed alla promulgazione, ma ancora naturale quanto al contenuto;
- b. **il modo dell'applicazione** particolare a casi concreti, e solo in questo caso si ha la **legge umana positiva** (cf. art. cit.).

Solo le norme del secondo tipo, come dice nell'ad 1m e nell'ad 2m, si riferiscono a una materia indifferente mentre le altre partecipano della necessità della legge naturale.

Vedere ad 3m e ad 4m.

#### Articolo IV. **Se era necessaria una legge divina positiva.**

*Status quaestionis.* Col nome di legge divina non si intende la legge eterna, di cui si è già parlato nell'art.1, ma di una legge divina **positiva**, che cioè Dio ha comunicato agli uomini con la Rivelazione. La sua necessità non è assoluta, ma ipotetica, legata alla destinazione soprannaturale dell'uomo. La conclusione è affermativa ed è provata con quattro motivi, che in realtà si riducono a due:

- il primo motivo è quello fondamentale, e consiste nell'esistenza del fine soprannaturale, un fine che è legato alla natura umana, per raggiungere il quale cioè non è sufficiente la legge naturale. A conferma di questo motivo fondamentale (cf. *corpus*), si leggano anche le risposte alle obiezioni, specialmente ad 1m e ad 2m.
- Gli altri motivi si riferiscono non più alla necessità assoluta della legge divina (dovuta al fine soprannaturale), ma alla necessità morale di conoscere perfettamente la stessa legge naturale, perché<sup>19</sup> supplisca all'incertezza del giudizio umano (2), specialmente per ciò che riguarda la legge interiore, che non è presa completamente in considerazione dalla legge umana, né per imporla (3), né per proibirne la trasgressione (4), dovendo tollerare molte cose imperfette<sup>20</sup>.

-30-

#### Articolo V. **La legge comprende due gradi: l'Antica e la Nuova.**

La legge divina, benché sia specificamente una, si distingue, secondo la maggiore o minore perfezione, in legge Antica e legge Nuova: esse stanno tra di loro come il perfetto all'imperfetto nello stesso genere, allo stesso modo che il bambino sta all'uomo maturo.

Vedere *corpus* e ad 1m<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Sottinteso: la Rivelazione.

<sup>20</sup> Secondo l'Aquinate il governo civile non può imporre per legge a tutti i cittadini il massimo della virtù, ma deve esercitare una certa tolleranza nei confronti degli imperfetti, onde evitare che essi, irritati o scoraggiati da prospettive morali troppo superiori alle loro forze, scendano a livelli di moralità ancora più bassi. Questo principio sarà destinato ad un'ampia applicazione nei tempi moderni. Abbiamo già qui in nuce il moderno principio della libertà religiosa.

<sup>21</sup> Dio rivela nella storia la sua volontà in modo progressivo. Mentre la legge naturale non cambia così come immutabili sono i caratteri e fini della natura umana, la legge divina positiva si è rivelata ad Israele gradatamente, mutando anche alcune sue disposizioni. Si pensi per esempio al passaggio dalla circoncisione al battesimo o dal sacrificio di animali al sacrificio di Cristo o dal dovere dello sterminio dell'avversario all'amore per il nemico o dalla legge della vendetta alla legge del perdono e via dicendo. Si tratta però di disposizioni divine di tipo giuridico, ascetico o liturgico, che non toccano le leggi fondamentali della giustizia e della misericordia codificate nei comandamenti mosaici, che saranno perfezionati dalla legge evangelica.

## Articolo VI. **Se vi sia una *lex fomitis*.**

Occasione sono le parole dell'Apostolo: "Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae: et captivantem me in legem peccati, quae est membris meis" (Rm, 7, 23)<sup>22</sup>.

Vedere articolo.

-31-

## QUESTIONE 93

### LA LEGGE ETERNA

Con la legge eterna S. Tommaso incomincia l'esame particolare delle singole leggi, di cui ha dimostrato l'esistenza (q.91).

Leggere il titolo degli articoli.

Articolo I. La legge eterna viene definita con le ultime celebri *parole*<sup>23</sup> dell'articolo: "**ratio divinae sapientiae, secundum quod est directivae omnium actuum et motionum**".

L'argomento è ricavato con un ragionamento chiaro, ma piuttosto complesso e articolato sull'analogia tra il modo di agire dell'artefice o del governante e quello di Dio creatore o governatore che in quanto Dio, come già detto, crea per intelletto e volontà. Leggere l'articolo che è chiaro. (cfr. nota I).

#### Articolo II. **La legge eterna in qualche modo è nota a tutti:**

- **non in se stessa**, perché si identifica con Dio, ed è conosciuta come tale da Lui e dai beati;
- **ma negli effetti**, che ne sono come irradiazione, in quanto ogni conoscenza della verità è una irradiazione o partecipazione della legge eterna: *omnis cognitio veritatis ...* (Cf. corpo dell'articolo che è chiaro).

#### Articolo III. **Ogni legge deriva dalla legge eterna.**

Ciò si può dimostrare anzitutto da quanto si è detto nella q. 91, dalla quale è risultato che la legge eterna è la legge suprema da cui tutte le creature sono ordinate nella loro attività per il loro fine.

Si è detto inoltre che la legge naturale non è altro che la partecipazione o *impressio* della legge eterna nelle creature e in particolare nell'uomo.

---

<sup>22</sup> Qui la "legge" si prende evidentemente in un senso analogico, in quanto la legge genera una certa stabilità di condotta, con la differenza che se la legge in senso proprio stimola al bene, la "legge" del peccato spinge al peccato. La *lex fomitis* ha quasi la forza di una legge di natura, tanto che vi può essere il rischio di scambiare per un qualcosa di effettivamente "naturale". Si tratta dello stato di natura decaduta, dal quale solo la grazia di Cristo può liberare.

<sup>23</sup> Parola mancante nel testo

Di questa legge naturale, poi, la legge umana non è altro che una derivazione fatta dalla ragione a modo di conclusione o di applicazione. Cosicché la legge umana deriva dalla legge naturale e questa a sua volta dalla legge eterna: **in definitiva perciò tutte le leggi si deducono alla legge eterna.**

Nel presente articolo, S. Tommaso dimostra la stessa conclusione (quasi a priori) in base al principio metafisico della causalità, sia efficiente che finale: *In omnibus autem moventibus ...* (cfr. il corpo dell'articolo, chiaro. Vedere anche ad 2m).

-32-

#### Articolo IV. **Se le cose necessarie siano soggette alla legge eterna.**

Leggere il corpo dell'articolo, che è chiaro.

Notare il passo *Humanae enim gubernationi ... (in corpore)* con l'interessante esempio delle mani e dei piedi. Questo semplice esempio contiene una inconfutabile risposta a quelli che definiscono l'uomo come prodotto della sua attività o libertà. La sua esistenza e natura di uomo capace di attività libera, intelligente, è il necessario e imprescindibile presupposto del suo agire libero e dei suoi prodotti.

La storicità non può essere che accidentale rispetto alla natura; è invece profondissima quanto alla cultura.

Ma l'uomo è un essere di cultura, non per opposizione alla natura, ma precisamente perché possiede una natura intelligente, che è capace di cultura, di progresso, di storicità. Una libertà senza soggetto e che creerebbe quest'ultimo, è qualcosa di inaccettabile e incomprensibile.

#### Articolo V. **Gli esseri fisici sono soggetti alla legge eterna.**

Possiamo aggiungere che sono soggetti alla sola legge eterna, e non a quella umana (*verum practicum ipsum factum*).

Il principio da cui parte S. Tommaso in questo articolo si può così esprimere: si è legislatori quanto si riesce a imprimere negli esseri da governare un principio intrinseco che sia guida o principio regolante azioni in ordine al fine.

Ora, riguardo agli esseri naturali, privi di intelligenza, questa norma interna non può essere data sotto forma di pensiero o di giudizio, ma solo come tendenza (*lex ut in regulato et mensurato*). E questa è legata all'insieme stesso e può essere prodotta solo da chi crea gli esseri naturali. Cfr. anche ad 1m e ad 2m.

**Notare:** l'uomo in nessun modo può essere legislatore delle realtà naturali<sup>24</sup>, benché se ne serva fino alla loro distruzione; egli le attinge e le muove solo dall'esterno.

#### Articolo VI. **Tutte le cose e azioni umane sono soggette alla legge eterna.**

Mentre le creature prive di conoscenza intellettuale partecipano della legge eterna solo passivamente o materialmente, "ricevendone o esigendone gli impulsi per una partecipazione di essa in qualità di principio motore intrinseco", la creatura ragionevole vi partecipa anche *per modum cognitionis*.

---

<sup>24</sup> Le leggi fisiche sono razionali non nel senso che siano imposte dalla ragione umana, ma in quanto sono ad essa proporzionate e quindi da essa indagabili e formulabili matematicamente.

Leggere l'articolo che è chiaro e fare bene attenzione alle distinzioni che pone. Leggere anche le risposte alle obiezioni, anch'esse chiare.

**Nota** a proposito della **partecipazione non conoscitiva cioè passiva della legge naturale da parte dell'uomo.**

Si deve distinguere un doppio modo:

- Partecipazione **puramente passiva** della legge naturale a **livello biologico**, dove la conoscenza è completamente assente e l'intervento della volontà è impossibile (processi biologici e fisiologici ...).
- Partecipazione della legge naturale a **modo di istinto** o inclinazione naturale, che segue la **conoscenza sensitiva** (partecipazione che è il corrispondente dell'estimativa o istinto negli animali). Si tratta delle passioni, cioè tutti i moti dell'appetito sensitivo di fronte al bene sensibile conosciuto, in ordine a possederlo e servirsene per gli scopi a cui è naturalmente ordinato. Scopi che si riassumono nella conservazione e promozione della propria vita e della specie (che rappresentano i fini dell'animalità).

-33-

Ora, su questi moti naturali (che seguono la conoscenza sensitiva), l'uomo ha un effettivo dominio, che avviene sostituendo l'estimativa o giudizio istintivo di convenienza dell'animale, con la cogitativa: un intervento razionale all'interno della sensibilità, cui segue un comando politico (ognuno fa la sua politica) con conseguente libertà (imperativo morale).

L'animalità con i suoi fini (pur avendo una larga autonomia) non è l'ultimo traguardo del soggetto umano, ma è ordinata o meglio subordinata (pur obbedendo naturalmente alle sue leggi) alla superiore finalità specifica dell'uomo.

Perciò giustamente l'istinto animale nell'uomo non è chiuso in se stesso, ma attraverso lo spiraglio della conoscenza sensitiva e del giudizio istintivo di convenienza la ragione penetra nel mondo della sensibilità sotto forma di cogitativa, o *ratio particularis*.

L'attività dell'intelletto - senza imporre i suoi giudizi universali - penetra così nell'ambito della sensibilità liberandola dalla necessità istintiva, senza però sostituirsi alla sua legge intrinseca, la quale però ora si trova assunta nell'ambito della moralità, per cui l'uomo è e si sente responsabile delle sue passioni<sup>25</sup>. (cfr. III sent. D. 23, q.2, a.2, ad 3m).

## QUESTIONE 94.

### LA LEGGE NATURALE.

#### Articolo I. **La legge naturale non è un abito.**

S.Tommaso ha già detto che la legge *est aliquid rationis* nel senso che è opera o frutto e prodotto dell'atto della ragione. E a proposito della legge naturale ha detto che essa è il risultato e

---

<sup>25</sup> Questa penetrazione della ragione nel mondo degli istinti testimonia dell'armonia e dell'unità, nell'uomo, fra razionalità ed animalità e fa sì che la stessa animalità diventi in qualche modo razionale nel suo stesso essere animalità. Dal che vediamo quanto sia sbagliata l'antropologia cartesiana che distingue animalità e razionalità nell'uomo come fossero due sostanze.

l'oggetto dell'atto della ragione naturale e consiste perciò in quei principi pratici universali che la ragione formula nella sua attività spontanea e immediata (q.91, aa.2-3).

Nel presente articolo S.Tommaso ripropone ed applica la dottrina così stabilita a una importante controversia del suo tempo, controversia che, prescindendo dalla terminologia in cui era espressa, ha un significato permanente. La controversia si esprimeva nell'opposizione fra abito e atto nel definire la legge naturale.

**La legge naturale veniva definita come un abito** dalla scuola francescana (il *De legibus et praeceptis* di Alessandro di Hales) e dal domenicano Pietro da Tarantasia.

-34-

Questi autori, sotto l'influsso di Agostino, sostenevano l'innatismo delle idee e in particolare della legge naturale: la concepivano perciò come un abito o qualità permanente della ragion pratica.

S.Tommaso (forte del principio aristotelico che nell'uomo l'intelligenza è *tabula rasa*) si oppone a tale concezione, ritenendo che la legge, anche quella naturale, è il frutto dell'attività della ragione, anche se, a differenza della legge umana, essa è effetto non dell'attività riflessa e discorsiva e deduttiva, ma dell'attività immediata e spontanea della ragione (*ratio ut natura* che traduce sul piano conoscitivo le inclinazioni fondamentali della natura umana).

L'abito, in senso proprio, pur essendo frutto di atti ripetuti, rimane un principio di attività *ex parte executionis*: fa tutt'uno con la facoltà agente e la potenza in ordine all'attività più facile, perfetta, e non si contrappone alla facoltà operativa come suo prodotto finale, come suo oggetto<sup>26</sup>

“Ora, quello che uno fa non può identificarsi col mezzo che usa per farlo: *non est idem quod quis agit et quo quis agit*”. E poiché l'abito è il mezzo di cui uno si serve per agire, è impossibile che una legge essenzialmente e in senso proprio sia un abito”.

A maggior ragione - possiamo aggiungere - ciò che è nell'ordine intenzionale (*ut regula et imperium*) non può essere una semplice attuazione dell'agente nell'ordine dell'esecuzione, ma deve rifarsi alla facoltà conoscitiva come oggetto.

La legge naturale, dunque, non può essere abito nel senso di qualità sopraggiunta a una facoltà operativa libera come sua disposizione permanente. Tuttavia si può dire abito in senso improprio, nel senso che essa, più di qualsiasi altro prodotto e oggetto della ragione, è contenuta in modo abituale (insieme ai primi principi della ragione speculativa) nella ragione stessa: in modo tanto abituale e stabile che in qualche modo è indelebile (aa.5-6) e rappresenta la prima e fondamentale attuazione della facoltà conoscitiva<sup>27</sup>.

“In altro modo si può dire abito ciò che si possiede in modo abituale: come si dice fede ciò che è creduto mediante la fede. E in questo senso si può dire che la legge naturale è un abito, poiché i precetti di questa legge possono essere oggetto della ragione sia in maniera attuale, sia solo in maniera abituale. Come pure in campo speculativo i principi indimostrabili non sono lo stesso abito dei principi, ma l'oggetto di quest'abito”.

Leggi ad Im che ti fa bene.

## Articolo II. La legge naturale non ha un solo precetto, ma più precetti.

(Articolo importantissimo che sarebbe da imparare a memoria)

-35-

Per avere una legge naturale nel senso più stretto della parola, cioè una legge che sia conosciuta da tutti in maniera immediata, non è sufficiente che sia una proposizione o un giudizio

<sup>26</sup> Qui seguono alcune parole illeggibili. Probabilmente: Ma come disposizione stabile ad agire.

<sup>27</sup> Morale.

pratico, una legge *per se nota secundum sui naturam*, tale cioè che appaia indubitabile una volta che se ne conoscano i termini, ma bisogna che si tratti di giudizi i cui termini stessi sono conosciuti effettivamente da tutti.

Fra queste proposizioni note a tutti vi è un certo ordine, a cominciare da una prima che è la più evidente e la più fondamentale, sia nel campo del conoscere speculativo e di quello pratico (cf. la *Summa* se li vuoi sapere).

Studiando l'articolo notare che sono più propriamente di legge naturale quei beni che la ragion pratica di tutti apprende come beni da perseguire o doveri da compiere, quindi quei beni che immediatamente appaiono tali alla ragione naturale nel suo esercizio spontaneo. E questi sono i beni verso cui la natura umana e quindi ogni uomo possiede delle tendenze naturali fondamentali, tendenze che esprimono delle finalità altrettanto fondamentali e universalmente percepibili.

### Articolo III. **Se tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale.**

- Se per legge naturale intendiamo il criterio comune e generale della conformità alla ragione (criterio generale che non tiene conto delle differenze specifiche delle singole virtù, dei loro fini specifici e dei loro soggetti particolari), allora, siccome la razionalità è forma specifica dell'uomo e la ragione formula la legge naturale come suo dettame, si deve dire (in senso generico) che c'è una stretta equivalenza tra atto umano virtuoso e atto umano conforme a natura, in quanto a ciascuno la propria ragione detta di agire in maniera virtuosa<sup>28</sup>.
- Nella seconda parta dell'articolo S.Tommaso riferisce (col solito realismo senza polemica) che l'uomo non è soltanto razionalità e che perciò la sua attività virtuosa non consiste in una generica adesione al dettarne astratto della ragione (come voleva Socrate), ma che per lo più si attua in ordine a finalità prossime differenti o molteplici secondo le esigenze della natura umana che è complessa (dotata in particolare di animalità e di socialità).

Vedi la conclusione nell'articolo. (Attenzione alla distinzione che fa l'Autore).

Come esempio della conclusione S.Tommaso riferisce il fatto delle leggi positive nell'ambito della vita civile: leggi positive che, essendo escogitate dall'uomo su una materia indifferente, non corrispondano immediatamente ad alcuna tendenza naturale.

Oltre alla finalità sociale espressa nella legge positiva, vi sono anche nelle altre virtù degli aspetti che le staccano da ciò che è immediatamente sentito come naturale. Questo è particolarmente vero per ciò che riguarda la virtù dell'appetito sensitivo, che si chiama temperanza, proprio a indicare l'azione frenante rispetto alla spontaneità immediata delle passioni.

Non è che la tendenza con la sua spontaneità perda il suo valore fondamentale (anzi, è proprio essa che consente alla ragione pratica di formulare immediatamente le leggi naturali relative alla conservazione di sè e della specie), ma è proprio per raggiungere in modo efficace e ordinato tali finalità, che nell'uomo non sono prescritte e preordinate automaticamente dall'istinto (e specialmente per subordinarlo ancor più al fine superiore che gli è proprio in quanto persona ragionevole), che l'uomo deve saper moderare le richieste immediate della sensibilità, e così perseguire la natura razionale e le stesse finalità sensibili in qualche modo deve opporsi alla natura.

---

<sup>28</sup> Così l'atto umano conforme a natura è l'atto virtuoso e questi è l'atto ragionevole, dato che la natura umana prescrive all'uomo di agire secondo retta ragione.

#### Articolo IV. **Se la legge naturale sia identica in tutti.**

Le conclusioni di questo articolo sono ricavate da S.Tommaso mediante il confronto della ragion pratica con la ragione speculativa.

- **La ragione speculativa si occupa soprattutto di realtà necessarie** (Cfr. la *Summa*).
- **Per la ragion pratica invece non è identica la verità o norma pratica rispetto ai casi particolari, ma soltanto rispetto ai principi comuni.**

S.Tommaso, anche altrove, parlando dello *jus gentium*, distingue nell'ambito della legge naturale diverse categorie di precetti:

- a. Anzitutto ci sono i **prmissimi principi**, che esprimono le fondamentali inclinazioni dell'uomo coi relativi fini (*ut substantia, ut animal, ut rationale*).  
Questi principi sono comuni a tutti e non si dà né ignoranza, né errore.
- b. Seguono le **conclusioni dedotte immediatamente** da questi principi primi. Esse costituiscono lo *jus gentium*, che conserva in gran parte l'universalità e la necessità dei primi precetti naturali. Es., i precetti del Decalogo.  
Riguardo a queste conclusioni immediate solo eccezionalmente ci può essere ignoranza invincibile o errore (solo a causa di cattive abitudini collettive).
- c. Infine vi sono le **conclusioni più mediate e più particolari**, frutto di una lunga riflessione e di ragionamenti.  
Su queste conclusioni le eccezioni (sotto forma di ignoranza anche invincibile e di errore) sono più frequenti e perciò è più necessario che esistano questi precetti, specialmente se sono circa comportamenti esterni e sociali.

**Nota I.** L'argomento può essere anche messo in quest'altra forma più semplice.

Dio agisce non per natura, ma per intelletto e volontà. Perciò con la sua sapienza è creatore di tutte le cose (I, q.14, a.8) ed è anche il governatore di tutti gli atti e moti delle creature (I, q.103, a.5), in modo analogo a quanto avviene nell'artefice rispetto al suo prodotto o al principio rispetto ai sudditi.

Ora, in ogni artefice preesiste l'idea o il progetto di quanto dovrà produrre e in ogni governante preesiste un principio d'ordine (legge), che riguarda le azioni che dovranno compiere i sudditi.

*Ergo*, similmente in Dio debbono preesistere le idee delle cose da creare e l'ordine secondo cui le creature dovranno agire (per il fine), che è appunto la legge eterna, la quale perciò può giustamente definirsi *ratio divina*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> L'espressione non è completa.



## COROLLARIO

In questo articolo è usato spesso il termine *ratio*, che, come osserva giustamente il Padre Giordano Ghini, in S.Tommaso è uno dei più complessi e il cui senso va determinato volta per volta secondo il contesto.

Il termine applicato a Dio significa:

1. **Rationes** sono gli **esemplari delle cose in Dio**, sono le idee; ed è il senso che si ritrova nel progetto dell'artefice (*ratio eorum quae constituuntur per artem*) e nel parallelo della sapienza divina, in quanto *rationem habet artis vel exemplaris, vel ideae*.
2. **Ratio è anche la legge eterna**, che però non va intesa come **atto** di ordinare le cose al fine, ma indica la stessa **ordinatio** (come abbiamo già detto nella q.90, a.1).

-37-

**La sua formalità (*ratio legis aeternae*) è di essere l'ordine delle cose al loro fine stabilito dalla sapienza divina e come esistente in Dio** (come *intentio* da realizzare).

Ergo quella **ratio**, che è la legge eterna **differisce formalmente**:

- dalle *rationes*, che sono le **idee archetipe** di Dio;
- dalla *ratio gubernationis*, che è la provvidenza divina. Infatti la legge eterna sta alla provvidenza come il principio universale sta alla conclusione particolare (la provvidenza è il piano concreto particolare dell'ordine delle cose al fine);
- dalla **gubernatio**, che è l'**esecuzione della provvidenza nel tempo**, cioè l'attuale direzione delle singole cose al loro fine.

(Questo corollario è tratto dagli appunti del Padre Maestro in Sacra Teologia Giordano Ghini, O.P.)

-38-

## RELAZIONE FRA LA LEGGE ANTICA E LA LEGGE NUOVA

### Introduzione generale alle qq.106-108

Nel confronto fra il Messaggio evangelico e l'economia dell'A.T. è implicito il significato stesso del N.T. rispetto all'Antico: c'è opposizione fra i due testamenti, oppure c'è complementarietà e sviluppo dall'uno all'altro? Che cosa rimane nel N.T. dell'antica economia? Quest'ultima era solo un mero strumento avente come unico scopo quello di indicare il Salvatore e di introdurre solo dall'esterno il cristianesimo, oppure contiene delle realtà valide in se stesse e per sempre, dei valori che perciò vengono ripresi, perfezionati e non annullati dal N.T.?

Anche a proposito di questa domanda troviamo (come a proposito della legge e come poi sulla grazia e il peccato) le due posizioni estreme e opposte che rimandano alla sintesi come a punto di incontro e di superamento.

Perciò, per precisare il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento è opportuno accennare alle tesi estreme che si sono opposte tra di loro lungo la storia, secondo una dialettica alla quale difficilmente si sottraggono i problemi filosofici e teologici.

### A. L'esagerazione di tipo pelagiano

minimizza la novità della grazia e perciò vede una perfetta continuità tra l'Antico e il N.T. Una continuità che è quasi identità. Il rapporto tra Dio e l'uomo viene ridotto alla sola giustizia, e la stessa carità è concepita come una legge e vale in quanto obbedienza e giustizia.

Cristo viene presentato come il legislatore e l'esemplare perfetto, e non tanto come Salvatore. Non vi è dubbio che i giudaizzanti del tempo di Paolo erano vicini a questa concezione e, come è comprensibile, accentuavano la continuità fra il V.T. e il N.T.

Secondo i protestanti, invece, in particolare il Nygren e Barth, questo schema legalistico e vanificatore della grazia si avrebbe ogni qualvolta si tenta una conciliazione fra i motivi della legge e quelli del Vangelo, considerati come opposti, cioè fra le esigenze della giusta volontà imperativa di Dio Creatore, Signore e Giudice nei confronti della creatura responsabile, e la rivelazione della misericordia gratuita e assoluta del Padre.

In realtà non ogni conciliazione tra Nuovo e Vecchio Testamento, fra la legge e la grazia è da considerare come negazione del Vangelo, ma solo quell'atteggiamento farisaico che pretende la giustizia soprannaturale dalle opere (dall'osservanza della legge) e vede in Dio non colui che salva per puro amore, ma solo il Giudice giusto che retribuisce *ad aequalitatem*, in base a un merito, inteso come opera esclusiva della sola volontà umana.

E' questo l'atteggiamento che Cristo rimprovera ai Farisei e che, nell'ambito della teologia cristiana, fu ripreso e formulato dai pelagiani; atteggiamento che i protestanti rinfacciano ai cattolici. Il loro rimprovero non è del tutto ingiusto per alcune correnti del pensiero cattolico che riprendono, con il concetto razionalistico di libertà, alcuni elementi dell'errore pelagiano: perfetta sufficienza e intangibilità della libertà umana; possibilità di osservare tutta la legge; un certo condizionamento della grazia da parte dell'iniziativa umana (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*) una certa concezione della predestinazione (*Deus expectat ...*) concepita come "previsione" (*praedestinationis post praevisa merita*) determinata quindi dai meriti, ecc.

Come si vede sono i temi non solo del nominalismo (Occam, Gabriel Biel), ma anche della scuola suareziana, specialmente nella forma estrema del molinismo.

-39-

### B. L'esagerazione opposta al pelagianesimo

non solo rifiuta l'identificazione del Nuovo col Vecchio Testamento, come sarebbe giusto, ma oppone nettamente le due economie: il Vangelo e la Legge.

A parte i presupposti filosofici che sono determinanti (dualismo manicheo o monismo stoico, la nuova esagerazione pretende di fondarsi su alcune forti affermazioni di S.Paolo (espressioni polemiche contro la legge, come era intesa dal giudaismo e dichiaranti la completa novità del Vangelo).

Questo errore fa capo nell'antichità a **Marcione**, e nei tempi moderni a Lutero e a tutto il protestantesimo (anche se in modo più sfumato e possibilista in Calvino e Riformati).

**Marcione**, partendo da premesse gnostico-manichee e vede nel messaggio cristiano qualcosa di completamente nuovo rispetto al V.T. Basti pensare che l'opera di Marcione era intitolata *Le Antitesi*: prima fra tutte le antitesi, quella fra il Demiurgo creatore e legislatore e il Dio supremo che ci redime in Cristo e ci introduce nel regno di libertà. Infatti, la legge è opera del Dio creatore che tiene l'uomo schiavo sotto il suo dominio mediante i comandamenti. Attraverso Cristo, il Dio supremo, con assoluta generosità, prende compassione degli uomini schiavi e li adotta come figli

(quelli che sono figli di uno straniero: “si Christus Creatoris est, suum meritum amavit; si ab alio Deo est, magis adamavit, quando alienum redemit” (cit. da Tertulliano ).

Con l’opposizione fra creazione, opera del Demiurgo e redenzione viene esaltato - osserva il Nygren (*Eros e Agape*, Ed. Il Mulino, p.310) - nel modo più forte il carattere immotivato dell’amore divino.

L’opposizione al V.T. è la caratteristica fondamentale del cristianesimo di Marcione: cercare una conciliazione o una continuità fra i due Testamenti significa mettere una pezza nuova su di un vestito vecchio o mettere vino nuovo in otri vecchi (Lc. 5,36)<sup>30</sup>. Per evitare confusioni fra il Nuovo e il Vecchio Marcione rifiuta l’interpretazione allegorica della Scrittura e sostiene l’interpretazione letterale per impedire gli accostamenti facili tra due mondi del tutto diversi: della Legge e del Vangelo. Il rapporto con Dio nel V.T. è tutto improntato al concetto di giustizia retributiva mediante premio e castigo; il N.T. è tutto fondato sulla rivelazione dell’amore gratuito imprevedibile e immotivato di Dio .

Non solo Marcione oppone il N.T. al N.T., ma anche nell’ambito del Nuovo egli accetta solo II Vangelo di S.Luca e 10 epistole di S. Paolo, dopo averli epurati da presunte aggiunte giudaiche con una operazione che sarà poi ripetuta specialmente dai protestanti.

L’opposizione fra il Nuovo e l’Antico Testamento) (fra il Vangelo e la Legge, lo spirito e la lettera, l’interiorità e l’esteriorità) **fu ripresa in pieno da Lutero**, con l’affermazione che la Legge è stata eliminata dal Vangelo (almeno come precetto, imposizione, dovere), e in questo sta precisamente la libertà e la consolazione del Vangelo<sup>31</sup>. “Il Vangelo è per essenza promessa di Cristo, che libera dal terrore della legge del peccato” (W., XXXIX, I, p.387, 2).

“La legge, dice il Cristo, deve turbare e intimorire la vostra coscienza sino a quando verrà Giovanni, il quale mostra l’Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo. Una volta venuto l’Agnello, ricevuto e riconosciuto, io debbo dire addio a tutte le leggi che mi accusano e mi condannano, decalogo compreso”<sup>32</sup> (W.T. XXXIX, I, p.455, 3). Il Vangelo non nega solo la legge

---

<sup>30</sup> La concezione marcioniana del passaggio dal V.T. al N.T. suppone oggettivamente una concezione errata del progresso spirituale e per conseguenza della rivelazione di Dio nella storia. Egli non sa concepire un divenire della conoscenza tale da conciliare la conservazione col cambiamento, perché non capisce che nello sviluppo storico queste due dimensioni si pongono su piani diversi. La permanenza, sul piano della sostanza, il mutamento sul piano accidentale. Il Dio dell’A.T. è sostanzialmente lo stesso di quello del N.T.: muta solo accidentalmente la nozione che Israele acquisisce, in quanto Israele conosce Dio meglio di prima, ma è il medesimo Dio che Israele conosceva prima. Non cambia Dio, cambia (ossia migliora) la conoscenza che ne ha. Chi la pensa come Marcione crede di dover scegliere per forza tra Parmenide (non cambia niente) ed Eraclito (cambia tutto) e non capisce che il vero divenire, come ha scoperto Aristotele, non è che passaggio dalla potenza all’atto di una medesima essenza. L’errore di Marcione, oltre che in Lutero, come nota l’Autore, si ripeterà nella concezione hegeliana della storia. Errore simile è stato quello dei modernisti con la loro teoria del mutamento dei dogmi e così pure è l’errore degli attuali modernisti (per esempio la Scuola di Bologna di Giuseppe Alberigo), sostenitori della deleteria teoria secondo la quale il Concilio Vaticano II avrebbe mutato l’essenza della Chiesa.

<sup>31</sup> Lutero riprende la distinzione agostiniana fra interiorità ed esteriorità, la quale del resto ha fondamento paolino (“uomo interiore” e “uomo esteriore”), ma, contro Agostino e contro Paolo, fa corrispondere il Vangelo al primo e la Legge al secondo. Successivamente Hegel cercherà, col suo idealismo, di dar fondamento metafisico a questa distinzione, riducendo l’essere “esterno” all’essere “interno”, ossia l’essere all’essere pensato. In Schelling l’“esterno” è l’“oggettivo”, mentre l’“interno” è il “soggettivo”, fermo restando che questo è il reale, mentre quello è apparenza. Similmente in Rahner l’esterno è il “categoriale”, mentre l’interno è il “trascendentale”. Questi è il vero, quello è semplicemente fenomeno.

<sup>32</sup> Lutero non nega che la Legge sia buona. Essa tuttavia è odiosa a noi che siamo peccatori e incapaci di praticarla. Ma se abbiamo fede di essere stati perdonati, benchè restiamo peccatori, siamo liberi dalla Legge, come se l’avessimo adempiuta. L’unica “legge” da adempiere, per Lutero, è quella di credere di essere stati giustificati da Cristo. Similmente, in Rahner, per salvarsi è essenziale credere di essere in grazia (“esperienza trascendentale soprannaturale”), grazia che del resto è data a tutti e non si perde. Certo restiamo peccatori sul piano “categoriale”, ma ciò non

culturale, ma anche il decalogo. Cristo non è il legislatore, ma il propiziatore e il Salvatore. “Lex est negatio Christi” (XL, II, 18, 4).

-40-

“A coloro che sono giustificati, la Legge non deve essere proposta né annunciata come qualcosa da adempiere; ma come adempiuta, poiché quelli che sono giustificati possiedono già nel Cristo ciò che la Legge esige” (W., XXXIX, I, p.478, 20; p.479, 4).

Sulla stessa linea, ma meno radicale nell’opporre la legge al Vangelo, il V.T. al N.T., sono Melantone, **Calvino** e i Riformati. Il motivo di questo maggiore equilibrio mi sembra in ultima analisi si debba attribuire al fatto che Calvino (e ancor più Melantone) non nega completamente il valore della natura e della conoscenza naturale. Egli ammette (benché offuscata e bisognosa della Rivelazione) una conoscenza naturale di Dio a partire dalla creazione (fondamento di tutte le religioni, teodicea) e ammette anche l’esistenza della legge naturale (almeno secondo molti studiosi).

Calvino afferma in proposito che i comandamenti non sono che la riconferma della legge naturale: “Pourtant, selon qu’il était nécessaire à la grosseur de nôtre esprit et à nôtre arrogance, le Seigneur nous a baillé la loi écrite, pour nous rendre plus certain témoignage de ce qui était trop obscur en la loi naturelle” (*Institutiones* II, 8, 1) (Sembra di leggere S.Tommaso!).

Quanto al rapporto fra l’A.T. e il N.T. (specialmente fra la Legge e il Vangelo) i Riformati, al seguito di Calvino, insistono maggiormente sul “tertius usus legis” (l’osservanza della legge come conseguenza spontanea della fede, dell’agàpe, non come dovere, comando, ma come riconoscenza, segno).

Entro questo quadro, che ignora la natura come presupposto della soprannatura, tentando di recuperarla come conseguenza<sup>33</sup>, e capovolgendo la realtà delle cose, si colloca il pensiero di Karl Barth contenuto nell’opuscolo “Il Vangelo e la Legge”, nonché quello analogo di Brunner in “La nostra fede” e quello ancor più positivo di C.H. Dodd “Evangelo e Legge” (Paideia 1968).

Alcuni autori cattolici (come P. Pesch, H. Küng, etc.), con un ottimismo acritico ritengono sufficiente questo “tertius usus legis” per dichiarare che vi sarebbe una coincidenza sostanziale con la morale cattolica (cf. su questa stessa linea i teorici della morale cristiana come pura spontaneità, conseguenza spontanea della grazia, non come obbedienza e meritorio esercizio di libertà)<sup>34</sup>.

In breve, penso si possa rispondere agli interrogativi posti all’inizio di questa introduzione con le seguenti affermazioni (esprimenti una sintesi delle due posizioni contrarie: sintesi che rifiuta l’estremismo unilaterale e accoglie di ciascuna ciò che è valido).

---

compromette comunque il nostro stato di grazia proveniente dalla divina misericordia e dall’autocomunicazione di Dio all’uomo in Cristo.

<sup>33</sup> Nella vita umana non è il naturale che si fonda sul soprannaturale, ma viceversa. Così non è la ragione che si fonda sulla fede, ma viceversa. E parimenti non è la Legge che si fonda sul Vangelo, ma viceversa. La grazia suppone la natura e non viceversa. Analogamente gli ontologisti e gli idealisti vorrebbero far provenire la conoscenza delle cose dalla conoscenza di Dio, mentre invece è vero il contrario. Confondono il primo ontologico col primo gnoseologico, l’ordine ontologico con l’ordine temporale.

<sup>34</sup> Questi Autori misconoscono l’esistenza del conflitto fra la “carne” o lo “spirito”, del quale parla Paolo e che a sua volta suppone la distinzione fra volontà e passioni e in radice la distinzione fra anima e corpo. Infatti facilmente questi Autori, rifacendosi a sproposito alla Sacra Scrittura e col pretesto dell’ “unità” della persona umana, negano quella distinzione. La conseguenza pratica è che viene a mancare l’ascetismo necessario a una vera formazione morale e il soggetto si abbandona agli istinti con la convinzione di essere guidato dallo Spirito Santo. Una mistica a buon mercato che dispensa dallo sforzo morale e dall’esercizio della rinuncia. Si può immaginare che cosa può accadere negli ambienti religiosi al diffondersi di una morale di questo genere e si può capire il perché del calo e dell’assenza di vocazioni religiose laddove si accetta questo tipo di morale e di “mistica”. Eppure si continua a considerarsi cristiani e “cattolici”.

**1) Il N. T. è profondamente innovatore rispetto all'A. T.,**

anzitutto perché rivela in modo più esplicito e perfetto **il carattere gratuito** della salvezza offerta da Dio all'uomo e **la libera iniziativa di Dio** in ordine alla salvezza (iniziativa doppiamente gratuita in quanto ha per oggetto dei peccatori e si manifesta in modo supremo nell'incarnazione redentiva del Figlio). Si toglie così al rapporto fra i due poli dell'Alleanza, salvatore e salvati, quel carattere giuridico di rapporto bilaterale, che a volte è accentuato nel modo di esprimersi dell'A.T.: la salvezza è un dono e anche la risposta umana positiva è un dono<sup>35</sup>. Tutto perciò si svolge entro l'amore gratuito di Dio che predilige, chiama, ispira la risposta e accoglie nel Regno (premiando in un certo senso i suoi stessi doni, secondo la celebre parola di S. Agostino).

Di conseguenza, il N.T. rivela e propone in tutta la sua centralità il comandamento della carità, sia nella risposta a Dio che nel rapporto con i fratelli: un amore che assomiglia per quanto è possibile, a quello che il Padre ci ha dimostrato: un amore generoso, e in qualche modo incondizionato. Ciò è particolarmente esplicito nel carattere universale della carità (che si rivolge a tutti senza esclusione, e specialmente nell'amore verso i nemici).

A livello morale inoltre il N. T. esorta non solo a una vita informata dalla carità verso Dio e verso il prossimo, vita che è imitazione di quella di Cristo e propone una perfezione assoluta come quella del Padre, ma, come noterà con insistenza S. Tommaso, mediante la grazia porrà dentro l'uomo il principio divino e dinamico di questa nuova vita, la quale perciò sarà conformità libera e spontanea alla volontà divina. Di qui il carattere di libertà che contraddistingue la obbedienza del cristiano a differenza dell'obbedienza (più) esteriore e forzata dell'antica economia, nella quale mancavano i mezzi della grazia.

Altra novità del N.T. è la rivelazione della **Paternità divina**, una paternità adottante che è legata a quella naturale di Cristo. E' nel Figlio unigenito che noi siamo figli (in conformità ed in unione con Lui). Questo fatto viene a porre al centro della nuova economia la realtà di Cristo. Mentre l'elezione di Israele si era manifestata essenzialmente nel dono della legge (espressione e suggello dell'Alleanza), nel N.T. il dono non è più la Legge, ma è la persona stessa di Gesù Cristo.

Infine l'opera salutare redentrice e santificante compiuta da Cristo, viene poi realizzata e continuata nel cuore dei credenti dallo Spirito Santo: "In Cristo, dopo aver udite le parole di verità, la buona novella della vostra salvezza e dopo aver creduto, siete stati segnati con il sigillo dello Spirito della promessa: questo Spirito Santo che è caparra della nostra eredità" (Ef. 1, 13-14).

La SS. Trinità è così la nuova rivelazione, non solo come verità da credere, ma anche come principio pratico economico, cioè come principio della vita nuova.

**2) Nonostante la profonda novità del Vangelo,**

**tuttavia fra l'A.T. e il N.T. non vi è opposizione ma continuità**, come Cristo ha dimostrato con la sua vita e le sue affermazioni: "Non sono venuto ad abolire la Legge ma a compierla". L'uno e l'altro Testamento derivano da Dio per un unico piano di salvezza, che si compie in Cristo, ma che è già in atto, come annuncio e come effettiva preparazione, nell'A.T.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Viceversa il concetto veterotestamentario dell'Alleanza fa piuttosto venire in mente il contratto tra due creature: fra un potente e un suddito, per il quale mentre il potente attende che il suddito osservi il patto, prima di onorare gli impegni assunti, il suddito, dal canto suo, può, una volta osservato il patto, avanzare meriti presso il padrone. Invece nella Nuova Alleanza, che mette in luce la distanza infinita fra Creatore e creatura e al contempo l'infinita bontà divina, Dio stesso causa i meriti dell'uomo, che pur resta libero, e l'uomo stesso partecipa della vita stessa di Dio mediante la grazia di Cristo.

<sup>36</sup> Allo stesso modo, come sottolineò Giovanni Paolo II nelle sue catechesi del mercoledì sulla teologia del corpo (1979-1983), tra i successivi stati della natura umana – stato d'innocenza, stato di natura decaduta, stato di natura redenta,

S. Tomaso esprime questa verità nella *Summa* I-II, q.98, aa.1-2, affermando che la legge antica sta alla nuova come l'imperfetto sta al perfetto, come ciò che indica il fine preparando ad esso sta a ciò che, mediante la grazia, conduce effettivamente a tale fine.

La legge antica poi non solo preparava in modo negativo facendo prendere coscienza della impotenza umana e della necessità della grazia (ibid. art.6), né solo dall'esterno, annunciando il tempo della grazia, ma preparava anche in modo positivo, in quanto conteneva già non solo l'annuncio, ma dei germi autentici della nuova economia, germi ed elementi che perciò entreranno nel nuovo ordine e in esso avranno il loro pieno sviluppo (per esempio il concetto e il piano della Alleanza, la fede in Cristo, e in particolare la legge naturale).

-42-

Anzitutto il concetto di Alleanza o della libera e gratuita iniziativa presa da Jahvé nei confronti del popolo eletto, quindi il quadro essenzialmente religioso e teologico nel quale si colloca la legge rivelata e dal quale prende il suo pieno vero significato: una legge che è un impegno, ma anzitutto un dono che va accolto con riconoscenza e praticato con fedeltà. La stessa Alleanza poi, come osserva il Grelot, è legata alla realtà di una promessa che la precede e la ingloba (cf. Grelot, *Sens Chrétien de l'A.T.*, cap. IV, p. 578), il che attenua e allontana ancora il carattere giuridico del concetto di alleanza, arricchendolo di elementi affettivi<sup>37</sup> e fondandolo sulla fede, fino a finalizzarla sempre più ad senso teologale in ordine a creare rapporti di intimità tra Dio e gli uomini (ib.579).

### 3) Questa novità della morale soprannaturale,

che è già così presente nell'A.T. non esclude, ma presuppone e contiene il rapporto creaturale che, indipendentemente dall'ulteriore libera scelta divina, lega ogni uomo a Dio come Creatore. Anche questo rapporto col Creatore può essere espresso in termini di dialogo e di patto, dove Dio prende l'iniziativa e chiama; e l'uomo risponde, ponendo tutta la sua vita come responsabilità verso Dio (è quello che si chiama l'aspetto religioso della vita e che, riferendosi al fine ultimo e al supremo legislatore, abbraccia tutte le sue azioni).

La chiamata di Dio, in questo rapporto creaturale, coincide con la stessa chiamata all'esistenza, alla quale chiamata gli esseri danno la loro risposta passiva con la loro stessa presenza. Questa presenza o esistenza non può essere che data soltanto. Non c'è nulla di libero in chi riceve; il soggetto non ha alcuna possibilità di accettare o rifiutare in ordine al suo essere sostanziale, che è il presupposto del rifiuto (atto che annienta il suo presupposto)<sup>38</sup>.

Segue poi la risposta operativa, la quale si concreta nell'obbedienza alla legge immanente, che si manifesta sotto forma di tendenza e indica le finalità proprie di ogni essere: conservazione di sé, della specie, sottomissione al tutto naturale di cui sono parte, socialità, religiosità, ecc. Anche

---

stato di natura gloriosa – non c'è discontinuità, ma sostanziale continuità, senza per questo misconoscere la corruzione causata dal peccato e l'importanza della grazia redentrice e santificatrice di Cristo.

<sup>37</sup> Essi sono già precorsi nel *Cantico dei Cantici* con l'immagine dell'unione dell'uomo con la donna: qualcosa di molto più intimo e gratificante di una semplice alleanza tra un signore e un suddito. Dal *Cantico dei Cantici* sorgerà poi tutta la mistica nuziale di "Cristo sposo" e della "sposa di Cristo" (la Chiesa, la vergine consacrata) e del matrimonio mistico di un S. Giovanni della Croce. Più rischiosa e ai limiti dell'ortodossia, al di là delle buone intenzioni e di un linguaggio imprudente, sarà la mistica parapanteista di un Meister Eckhart, troppo fidente sulla comunione di grazia dell'anima con Dio. Così pure inaccettabile è la dottrina rahneriana dell'"autocomunicazione divina", troppo vicina al panteismo hegeliano. Non parliamo poi delle aberrazioni della mistica di un Böhme o di un Marco Vannini.

<sup>38</sup> Nella creatura l'attività libera presuppone l'esistenza sostanziale del soggetto. Il suo esistere dunque non è effetto di sua libera scelta, ma della scelta divina che lo ha creato. La creatura libera può però far propria liberamente la scelta divina. La creatura non può pertanto dar origine alla propria esistenza (come credono gli idealisti panteisti – la "autoctisi", l'io che "pone" se stesso), benchè possa mettervi fine, ma in ciò opponendosi alla divina volontà (suicidio). Sono sciocchi coloro che si lamentano di esistere senza aver scelto di esistere, quasi che l'esistenza equivalga al non esistere o addirittura sia peggio. Anche un'esistenza infelice in se stessa è un valore e tutti possono giungere alla felicità, se obbediscono a Dio.

questa risposta operativa, negli esseri privi di responsabilità e libertà, costituisce una risposta passiva e non responsabile; soltanto gli esseri dotati di intelligenza e di libera volontà possono e debbono dare una risposta responsabile su di un piano operativo. Questa prima risposta al creatore è alla base di qualsiasi altra, come la natura è alla base della soprannatura; la chiamata all'amicizia e all'intimità con Dio e alla divinizzazione presuppone la chiamata alla esistenza, presuppone il soggetto naturale come termine e fondamento e soggetto sostanziale, al quale viene offerta la nuova dimensione. Mentre quest'ultima può essere e non essere per l'uomo, la prima, cioè la natura, con le sue proprietà essenziali, non può mancare. "Dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturae non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem" (I-II, q.99, a.2, ad 1m). Si legga anche l'ad 2m dove S.Tommaso spiega come fosse necessaria anche la rivelazione della legge naturale per rimediare alle manchevolezze della natura decaduta. Vedere anche la q.100, a.1,c., *circa finem*.

-43-

#### 4) Passando ora da queste considerazioni generali

agli elementi o contenuti concreti particolari della Legge Antica confrontati con quelli della Legge evangelica, si può affermare che:

- a) alcuni elementi dell'antica economia (quelli che S.Tommaso chiama **cerimoniali**) erano soltanto indicativi, strumentali e simbolici rispetto alla nuova economia. Si tratta soprattutto degli elementi religioso-culturali, cioè il sacerdozio, i sacrifici, i sacramenti (circoncisione) purificazione, il sabato ... ), le prescrizioni cerimoniali. Tutto ciò costituiva un'economia religiosa intrinsecamente incapace di dare la salvezza, se non attraverso qualcosa che le rimaneva esterno e che essa si limitava a prefigurare ("cultus autem legis figurabat mysterium Christi") e ad indicare, suscitando la fede attraverso la quale soltanto, e non attraverso il culto e i suoi mezzi, era possibile la salvezza (I-II, q.98, q.1; q.98, a.2; q.103, aa.1-2-3; q.104, a.2. Questi elementi, come afferma S. Tommaso al seguito di S. Paolo (Col 2,16; Eb 8,13), sono stati completamente aboliti con la passione e risurrezione di Cristo, a cui preludevano soltanto come simboli (cf. q.103 aa.3-4).
- b) Altri elementi dell'economia antica, a differenza dei precetti cerimoniali e culturali) hanno valore in se stessi, un valore permanente, essendo legati alla stessa natura umana (all'uomo in quanto creatura) e rappresentano perciò la base stessa insostituibile di tutta l'economia soprannaturale. Si tratta della **legge morale naturale**: "Lex Vetus dicitur esse in aeternum, **secundum moralia quidem simpliciter et absolute**; secundum ceremonialia vero, quantum ad veritatem per eam figuratam" (q.103, a.3, ad 1m). "Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem" (q.99, a.2, ad 1m).

La legge morale naturale come tale non appartiene direttamente all'antica economia, ma la precede sempre, anche quando di fatto viene riproposta dalla parola rivelata. Infatti viene rivelata a modo di supplezza, per sanare i danni della natura decaduta.

Leggere la q.99, a.2, ad 2m e q.100, aa.1-3.

- c) Ma anche a proposito della legge morale naturale ci possono essere degli equivoci in ordine al suo rapporto con la salvezza.  
C'è innanzitutto l'equivoco pelagiano (in parte ripreso da Abelardo, dai nominalisti Occam e Biel, e dai molinisti), che esagera l'efficacia della legge morale naturale ai fini della salvezza

soprannaturale, quasi che questa non fosse dovuta all'iniziativa libera e gratuita di Dio, ma fosse piuttosto una giusta ricompensa delle opere morali. Contro questo modo farisaico e legalistico di considerare la legge si scaglia S. Paolo, facendo notare che la legge da sola non serve assolutamente per la salvezza, sia perché essa appartiene a un piano inferiore a quello divino della salvezza, e poi anche perché senza la grazia di Dio la stessa legge naturale nella sua pienezza non può essere osservata, e quindi crea o dei disperati o degli orgogliosi ipocriti.

-44-

- d) L'altro equivoco relativo alla legge naturale nei confronti della grazia, è quello collegato al personalismo o all'esistenzialismo teologico, secondo cui la legge come imperativo, come comando, come dovere e imposizione, come obbedienza difficile, appartiene a una fase inferiore della moralità, legata alle resistenze che si oppongono alla liberazione della persona. In realtà tale fase è essenziale e inseparabile dalla carità di questa vita, alla sua condizione temporale e al suo carattere di prova, *status viae*. Col N.T, la persona sarebbe chiamata alla piena libertà dell'amore, per cui tutto ciò che non viene compiuto con spontaneità nell'amore costituisce un'involuzione, un ritorno allo spirito di schiavitù che era caratteristico del V.T.

Questi autori raggiungono così con i noti temi dell'amore, della risposta personale e dell'opzione fondamentale, la tesi riformata del *tertius usus legis*, e certe posizioni del falso misticismo (amore puro, stato di impeccabilità, quietismo ...).

In questo contesto i teologi cattolici, specialmente i conoscitori di S.Tommaso, si appellano a gran voce alle tre questioni del *De Lege Nova*, dove S. Tommaso, per spiegare la differenza della Legge Nuova dall'antica, insiste giustamente sul fatto che la Legge Nuova, pur essendo dell'ordine soprannaturale, tuttavia, a somiglianza di quella naturale, è interna all'uomo, con quella presenza della grazia che è come una seconda natura, e fa sentire le sue esigenze sotto forma di esigenze vitali, che muovono e urgono verso il fine soprannaturale, a cui orientano l'attività dell'"uomo nuovo". Tutto ciò non toglie alla Legge Nuova il suo carattere di **legge** (*ordinatio rationis*). Le toglie soltanto e in parte il carattere solo positivo di imposizione e di esteriorità meramente positiva. Essa conserva quindi il carattere di precettività che è proprio della legge morale in quanto tale, anche di quella più naturale e immanente. Altrimenti sarebbero compromessi i caratteri essenziali della moralità, primo fra tutti la libertà di scelta, di rifiuto e di accettazione, i caratteri poi di obbedienza a Dio, di merito ...

Per chi vuole approfondire in S. Tomaso questi caratteri della Legge Nuova ed eliminare qualsiasi dubbio, studi il rapporto che c'è, secondo S.Tommaso, fra la grazia santificante, la grazia attuale, il merito e la vita eterna. La grazia santificante è germe e principio destinato a svilupparsi per la vita eterna. La sua permanenza, il suo sviluppo e la sua fruttificazione è legato alla grazia attuale e alla libera attività dell'uomo, che può agire anche contro la grazia e che quando è conforme costituisce quello che si chiama merito.

Uno dei fondamenti a cui risalgono le concezioni spontaneiste della morale cristiana, anche in chi non aderisce spontaneamente all'esistenzialismo, è da cercare a volte nell'incomprensione del rapporto che esiste fra la grazia santificante e l'attività di chi la possiede. Si parla a volte come se la grazia santificante avvolgesse e qualificasse direttamente la facoltà operativa del santificato, in modo tale che le azioni procedrebbero immediatamente dalla volontà così qualificata, e quindi sarebbero fuori discussione la loro conformità alle esigenze della grazia.



Questa visione si ispira a un'analogia naturalistico-biologica dalla quale ci si deve liberare. Il soggetto prossimo dell'attività rimane sempre la volontà naturale con la sua libertà, una volontà che perciò in ogni suo atto può rinnegare la grazia di cui il giusto è dotato<sup>39</sup>.

Si deve notare in proposito che la grazia santificante non interessa direttamente le facoltà operative, non è un abito operativo ma entitativo (qualifica cioè l'essere stesso dell'uomo ed è soggetto nell'anima), raggiunge le facoltà operative solo indirettamente mediante le virtù infuse, che ne sono come le attuazioni operative.

Ad ogni modo, anche se informasse direttamente la facoltà operativa, la grazia abituale (santificante) rimarrebbe sempre una qualità di cui la persona umana può usare e non usare, agendo in conformità ad essa o in senso opposto. Oppure, come avviene più spesso, né mediante né contro ma prescindendo da essa: né l'abilità acquisita né quella infusa sono mai inseparabili dalla facoltà, la quale soltanto è il principio imprescindibile dell'azione.

-45-

Venendo alla **Legge Nuova** di S.Tommaso, si può definirne la novità rispetto all'Antica in questi termini: ambedue rappresentano la **legge positiva divina** (q.91, a.4), offerta nell'ambito dell'Alleanza, in ordine al fine soprannaturale, cioè per instaurare e consolidare l'amicizia dell'uomo con Dio (rendendo l'uomo imitatore della santità di Dio e capace di rispondere al suo amore). Identico è perciò l'Autore e il fine della legge divina sia antica che nuova e anche la forma positiva in cui è espressa.

Per l'orientamento della nostra vita era necessaria oltre alla legge naturale e quella umana, anche una legge divina (positiva) per quattro motivi: primo, perché l'uomo mediante la legge viene guidato ai suoi atti in ordine al fine ultimo. Se egli, infatti, fosse ordinato solo ad un fine che non supera le capacità delle facoltà umane, non sarebbe necessario che avesse un orientamento di ordine razionale superiore alla legge naturale e alla legge umana. Ma essendo l'uomo ordinato al fine della beatitudine eterna, la quale sorpassa come abbiamo visto (q.5, a.5), le capacità naturali dell'uomo, era necessario che egli fosse diretto al suo fine, al di sopra della legge naturale e umana, da una legge data (espressamente) da Dio (q.91, a.4; cf. anche le risposte ad 1m ad 2m).

L'articolo prosegue esponendo gli altri tre motivi che rendono necessaria la rivelazione della legge divina; si riferiscono, tali motivi, alla legge naturale ribadita da Dio nella Sacra Scrittura e la necessità di questa rivelazione è soltanto morale, perché assolutamente parlando non supera le capacità della ragione umana.

La differenza fondamentale sta nel modo in cui la legge divina si trova nell'uomo a cui è rivolta (o nel rapporto in cui essa è con la volontà dell'uomo, con il suo essere interiore).

La **Legge Antica**, sotto questo punto di vista, appariva come una legge puramente positiva, legata alla trascendente volontà di Dio e ai suoi disegni di salvezza, proiettata e promessa nel futuro. Lo scopo o valore a cui tale legge ordinava, rimaneva nascosto in Dio, o comunque era annunciato solamente come futuro e lontano; rimaneva perciò estrinseco alla legge e specialmente a coloro a cui la legge era rivolta. Era indicato e profetizzato sotto forma di simbolo, in figura; non era presente se non nella fede e nella speranza.

La **Legge Nuova** invece, pur avendo la forma della legge divina positiva, possiede già in sé (nel Cristo già venuto, nello Spirito Santificatore e nella grazia santificante) il fine stesso a cui

---

<sup>39</sup> Questa concezione si trova in Rahner, che concepisce la stessa esistenza umana come "autotrascendenza verso Dio", per cui sorge questo irresolubile dilemma: o esiste il peccato; ma allora non esiste l'uomo, giacché l'uomo è costitutivamente in grazia e la grazia esclude il peccato; oppure esiste l'uomo, ma poiché l'uomo è sempre in grazia, allora non esiste il peccato. E' il principio fondamentale di quello che si chiama "buonismo".

ordina: lo possiede evidentemente in germe e in modo instabile, non definitivo. Ma esso costituisce come una seconda natura. Perciò i precetti della legge nuova perdono l'esteriorità che è propria della legge positiva e diventano simili ai precetti della legge naturale: conosciuti quasi per connaturalità, e seguiti con moto spontaneo.

-46-

Ciò che nell' Antico Testamento era solo promesso (come premio dell'obbedienza, della fedeltà al patto di Alleanza) ora è già presente dentro all'uomo, è già dato come germe e principio connaturale di attività soprannaturale; come caparra della salvezza, la quale non verrà data solo come premio e dono di Dio, ma come sviluppo pieno di ciò che è già dato nella grazia, come raggiungimento di un regno che è già dentro a ciascuno (cf. Lc.17,21). Da questa differenza fondamentale tra la Legge Antica e la Nuova derivano le altre diversità (simili a quelle esistenti fra la legge naturale e quella positiva).

La Prima è detta **esteriore**, legata alla **lettera**, mentre la Seconda è legge **interiore**, connaturale: legata allo **Spirito**.

La Prima è detta legge del **timore** e della **costrizione** e da schiavi, in quanto porta ad agire in conformità alla legge di Dio sotto la minaccia del castigo e la promessa del premio (Gc 1,25; 2,12; Gal 4,31). La Seconda invece è la Legge dell'**amore** e della **libertà**, la sua obbedienza è **spontanea** e **disinteressata**, guidata dai sentimenti filiali di **riconoscenza** e di **amore**.