TOMMASO D'AQUINO

La legge naturale

I secolo a.C.
Cicerone, De re publica

Vi è una legge vera, ragione retta conforme alla natura, presente in tutti, invariabile, eterna, tale da richiamare con i suoi comandi al dovere, e da distogliere con i suoi divieti dall'agire male... A questa legge non è possibile si tolga valore né è lecito che in qualcosa si deroghi, né essa può essere abrogata; da questa legge non possiamo essere sciolti ad opera del senato o del popolo... Essa non è diversa a Roma o ad Atene, non è diversa ora o in futuro: tutti i popoli invece in ogni tempo saranno retti da quest'unica legge eterna e immutabile; ed unico comune maestro, per così dire e sovrano di tutti sarà Dio; di questa legge egli solo è l'autore, l'interprete, il legislatore; e chi non gli obbedirà rinnegherà sé stesso, e rifiutando la sua natura di uomo, per ciò medesimo incorrerà nelle massime pene, anche se potrà essere sfuggito ad altre punizioni.
(Cicerone, De re publica, III, 22, 33)

XXI secolo d.C.
Catechismo della Chiesa Cattolica

1956 Presente nel cuore di ogni uomo e stabilita dalla ragione, la legge naturale è *universale* nei suoi precetti e la sua autorità si estende a tutti gli uomini. Esprime la dignità della persona e pone la base dei suoi diritti e dei suoi doveri fondamentali:

> « Certamente esiste una vera legge: è la retta ragione; essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna; i suoi precetti chiamano al dovere, i suoi divieti trattengono dall'errore. [...] È un delitto sostituirla con una legge contraria; è proibito non praticarne una sola disposizione; nessuno poi può abrogarla completamente ».
> (Cicerone, De re publica, III, 22, 33)

1957 L'applicazione della legge naturale si diversifica molto; può richiedere un adattamento alla molteplicità delle condizioni di vita, secondo i luoghi, le epoche e le circostanze. Tuttavia, nella diversità delle culture, la legge naturale resta come una regola che lega gli uomini tra loro e ad essi impone, al di là delle inevitabili differenze, principi comuni.

1958 La legge naturale è *immutabile* e permane inalterata attraverso i mutamenti della storia; rimane sotto l'evolversi delle idee e dei costumi e ne sostiene il progresso. Le norme che la esprimono restano sostanzialmente valide. Anche se si arriva a negare i suoi principi, non la si può però distruggere, né strappare dal cuore dell'uomo.

Località: Europa

Epoca: XIII secolo

Indice

Vita di Tommaso d'Aquino

Opere di Tommaso d'Aquino

Legge naturale e legge umana in Tommaso d'Aquino

Estratti dalla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

Vita di Tommaso d'Aquino

1225 - Intorno al 1225 Tommaso nasce a Roccasecca, attualmente in provincia di Frosinone. Il castello di Roccasecca, che faceva parte del sistema di difesa del monastero di Montecassino, era un feudo imperiale dei conti d'Aquino. Tommaso era figlio di Landolfo d'Aquino, di ascendenza longobarda, e di Teodora.

1230 - Tommaso viene inviato a studiare nell'abbazia di Montecassino.

1239 - Intorno al 1239 viene mandato all'Università di Napoli, fondata nel 1224 da Federico II (1194-1250). Federico era imperatore del Sacro Romano Impero e re di Sicilia, nome con cui veniva indicata tutta l'Italia meridionale, oltre alla isola di Sicilia.

1244 - Nonostante l'opposizione della famiglia entra nell'Ordine dei Frati Predicatori, fondato da Domenico di Guzman e riconosciuto ufficialmente da papa Onorio III nel 1216.

1248-1252 - Studia a Colonia, in Germania, nello *Studium Generale* domenicano, retto da Alberto Magno (1206-1280), filosofo e teologo.

1252-1254 - Insegna all'Università di Parigi come *baccalaureus biblicus*, ossia commenta la Bibbia. L'Università di Parigi era stata riconosciuta ufficialmente da papa Innocenzo III nel 1215 e riconfermata da Onorio III nel 1231. Vi erano quattro facoltà: teologia, diritto, medicina e arti liberali

1254-1256 Insegna all'Università di Parigi come *baccalaureus sententiarius*, ossia commenta le *Sentenze* di Pietro Lombardo.

1256-1259 Insegna teologia all'Università di Parigi come *magister*.

1260-1268 - Tommaso rientra in Italia e opera presso la corte pontificia: Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo.

1269-1272 - Torna ad insegnare teologia all'Università di Parigi.

1272 - Rientra in Italia per dirigere lo *Studium Generale* domenicano di Napoli e organizzare gli studi di teologia della Università partenopea annessi al Convento di S. Domenico Maggiore.

1274 - Muore nell'abbazia cistercense di Fossanova, oggi in provincia di Latina. Tommaso era in viaggio per partecipare al Concilio di Lione. Aveva meno di 50 anni.

1323 - Viene proclamato santo da papa Giovanni XXII.

1369 - Il corpo di Tommaso viene traslato e sepolto a Tolosa. Reliquie si trovano a Salerno nella chiesa di S. Domenico, e a Roma nella chiesa dei Ss. Domenico e Sisto.

1567 - Viene proclamato Dottore della Chiesa da papa S. Pio V.

1879 - Viene proclamato Patrono delle scuole cattoliche da papa Leone XIII. Con l'enciclica *Aeterni Patris* il papa propone la dottrina di Tommaso d'Aquino come guida per gli studi superiori di filosofia.

1950 - Papa Pio XII nella enciclica *Humani generis* afferma che la filosofia tomista è la guida più sicura per la dottrina cattolica romana.

Opere di Tommaso d'Aquino

Opere maggiori

- *Scriptum super Sententiis* - Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Composto da 4 libri.

- *Summa contra Gentiles* - Trattato filosofico e teologico in difesa della dottrina cattolica. Composto da 4 libri.

- *Summa Theologiae* - La massima opera filosofica e teologica di Tommaso. Suddivisa in tre parti.

  - I - Parte prima (119 *quaestiones*): Dio e la sua opera

    - Dio (1-26)
    - Trinità (27-43)
    - Creazione (44-119)
      - Creazione (44-47)
      - Male (48-49)
      - Angeli (50-64)
      - Creature corporali (65-74)
      - Anima umana (75-90)
      - Corpo umano (91-93)
      - Stato originale (94-102)
      - Governo del mondo (103-105)
      - Gerarchie angeliche (106-114)
      - Azioni delle creature corporali (115-119)

  - II - Parte seconda: Morale

    - I-II - Parte Prima della Seconda parte (114 *quaestiones*): Le azioni umane in generale

      - Fine ultimo della vita umana (1-5)
      - Atti umani (6-21)
      - Passioni (22-48)
      - Virtù (49-70)
      - Peccati (71-89)
      - Legge (90-97)
      - Antica legge (98-105)
      - Nuova legge (106-108)

- Grazia (109-114)

- II-II - Parte Seconda della Seconda parte (189 *quaestiones*): Le virtù

  - Virtù teologali (1-46)
    - Fede (1-16)
    - Speranza (17-22)
    - Carità (23-26)
      - Vizi e virtù connessi (27-46)
  - Virtù cardinali (47-170)
    - Prudenza (47-56)
    - Giustizia (57-80)
      - Religione (81-99)
      - Vizi e virtù connessi (100-122)
    - Fortezza (123-140)
    - Temperanza (141-170)
  - Virtù per alcuni cristiani in particolare (171-189)

- III - Parte terza (90 *quaestiones*): Cristo e i sacramenti

  - Cristo (1-59)
  - I sacramenti (60-90)
    - Battesimo
    - Cresima
    - Eucarestia
    - Penitenza

- *Supplementum* alla Parte Terza (*99 quaestiones*) - Opera di un discepolo di Tommaso

  - I sacramenti (1-68)
  - I novissimi (69-99)

Quaestiones

- *Quaestiones Disputatae*. Tra cui:

  - *De veritate*
  - *De potentia*
  - *De anima*
  - *De virtutibus*
  - *De malo*

- *Quaestiones de quodlibet*

Opuscoli

- Opuscoli filosofici - Tra cui:

  - *De ente et essentia*
  - *De unitate intellectus*
  - *De aeternitate mundi*

Commentari filosofici

- Commentari su Aristotele - Tra cui:

  - *Expositio libri Peryermeneias*

  - *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*

  - *In libros Physicorum*

  - *In libros De caelo et mundo*

  - *In libros De generatione et corruptione*

  - *Sententia super Meteora*

  - *Sententia libri De anima*

  - *Sententia libri De sensu et sensato*

  - *Sententia libri Ethicorum*

  - *Sententia libri Politicorum*

  - *Sententia libri Metaphysicae*

- Commentari sui neoplatonici - Tra cui:

  - *Super librum De causis*

  - *Super De divinis nominibus*

- *In Boethium*

Commentari biblici

- Commentari sull'Antico Testamento
- Commentari sul Nuovo Testamento

Lettera *Lumen Ecclesiae*

del Sommo Pontefice Paolo VI

Introduzione

I. San Tommaso nel contesto socioculturale e religioso del suo tempo

II. I valori permanenti della dottrina e del metodo di San Tommaso

III. L'esempio di San Tommaso per la nostra età

AL DILETTO FIGLIO VINCENZO DE COUESNONGLE

MAESTRO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI

Diletto Figlio, salute ed Apostolica Benedizione.

1. Giustamente salutato col titolo di Luminare della Chiesa e del mondo intero, San Tommaso d'Aquino viene particolarmente celebrato quest'anno per il settimo centenario della sua morte, avvenuta nel cenobio di Fossanova il 7 marzo 1274, mentre per ordine del Nostro Predecessore, il B. Gregorio X, egli si recava al II Concilio Generale di Lione. Un nuovo fervore di ricerche, di pubblicazioni, di convegni si è acceso in questo centenario presso molte università e altri centri di studio, e specialmente in questa città di Roma, dove ad opera dell'ordine dei Frati Predicatori, di cui San Tommaso fu figlio, si è riunito quest'anno un imponente Congresso. Abbiamo ancora negli occhi lo spettacolo dell'Aula Magna della Pontificia Università, che si intitola a San Tommaso, gremita di illustri studiosi venuti da ogni parte del mondo, ai quali Noi abbiamo voluto portare una parola di incoraggiamento e di plauso per i loro lavori, e insieme di esaltazione del grande Dottore della Chiesa.

Noi stessi, qualche tempo dopo, abbiamo creduto di poter segnalare «il ritorno di San Tommaso, in modo certo inaspettato,

ma formidabile, a convalidare la saggia indicazione che il Supremo Magistero ha dato di lui come di guida autorevole e insostituibile degli studi filosofici e teologici», perché per molti segni ci è apparso, ancora una volta, quanto vivo interesse suscita il suo pensiero, anche nel nostro tempo.

2. Ora vorremmo chiarire meglio quella Nostra espressione, mettendo in risalto numerosi elementi che nella dottrina dell'Aquinate rivestono grande importanza in ordine alla salvaguardia ed all'approfondimento della rivelazione divina; ciò che ancora impone di raccomandarlo - come ha fatto e fa tuttora la Chiesa - anche ai nostri contemporanei come maestro nell'arte del ben pensare, quale Noi stessi lo abbiamo definito, e come una guida nell'accostamento dei problemi filosofici e teologici e, potremmo aggiungere, nella stessa impostazione generale del sapere scientifico.

Intendiamo così manifestare il Nostro consenso a quanti hanno ritenuto che, anche settecento anni dopo la sua morte, San Tommaso sia da celebrare non solo come un grande pensatore e dottore del passato, ma anche per l'attualità dei suoi principi, della sua dottrina e del suo metodo; e vogliamo insieme illustrare le ragioni dell'autorità scientifica a lui riconosciuta dal Magistero e dalle istituzioni della Chiesa, e specialmente da moltissimi Nostri Predecessori, i quali non esitarono a riconoscergli il titolo di «Dottore Comune della Chiesa», attribuito fin dal 1317.

Confessiamo che nel confermare e nel rinverdire una sì lunga e veneranda tradizione del Magistero della Chiesa, oltre all'ossequio per l'autorità dei Nostri Predecessori, ci muovono sia l'oggettivo esame della validità intrinseca della dottrina dell'Aquinate, sia l'esperienza personale dei benefici tratti dallo studio e dalla consultazione delle sue opere, sia la constatazione del potere di convinzione e di formazione dello spirito che egli esercita sui suoi alunni, specialmente sui giovani, come potemmo osservare negli anni del Nostro apostolato in mezzo agli universitari cattolici che, incoraggiati dallo stesso Nostro Predecessore Pio XI, di venerata memoria, si erano dedicati allo studio di San Tommaso.

3. Sappiamo che non tutti, oggi, condividono questo convincimento. Ma non Ci sfugge il fatto che, spesso, la diffidenza o l'avversione a San Tommaso dipendono da un superficiale e saltuario accostamento e, in alcuni casi, da una completa assenza diretta lettura e studio delle sue opere. Perciò anche Noi, come Pio

XI, raccomandiamo a chiunque voglia formarsi una maturata coscienza circa la posizione da prendere in tale materia: Andate a Tommaso! Cercate e leggete le opere di San Tommaso - vogliamo ripetere - non solo per trovare in quei ricchi tesori un sicuro nutrimento per lo spirito, ma anche, e prima ancora, per rendervi conto personalmente della incomparabile profondità, abbondanza e importanza della dottrina che vi è contenuta.

I. San Tommaso nel contesto socioculturale e religioso del suo tempo

4. Oltre alla conoscenza diretta e completa dei testi, una valutazione esatta del valore permanente del magistero di San Tommaso nella Chiesa e nel mondo del pensiero suppone una considerazione del contesto storico-culturale in cui egli visse e svolse la sua opera di maestro e di scrittore.

Qui vogliamo semplicemente ricordare i tratti essenziali di quel periodo, come cornice entro la quale meglio risaltano le posizioni fondamentali del Santo Dottore nel campo religioso e teologico, e in quello filosofico e sociale. Qualcuno ha parlato di quel tempo come di un Rinascimento anticipato; ed in realtà i fermenti, che manifesteranno più tardi tutta la loro forza innovatrice, già s'agitano in quell'arco di tempo che, tra il 1225 e il 1274, abbraccia la vita di San Tommaso.

5. Dal punto di vista sociopolitico sono note le vicende che cambiarono profondamente il volto dell'Europa: la vittoria dei Comuni italiani sull'antica dominazione dell'impero medioevale ormai avviato al tramonto; la promulgazione della Magna Charta in Inghilterra; la confederazione anseatica delle libere città marinare e commerciali del nord-Europa; il progressivo mutamento della monarchia francese, lo sviluppo della economia delle città più industriose, come Firenze, e della cultura nei grandi centri universitari, tra i quali la scuola teologica di Parigi, quella giuridica di Bologna e quella medica di Salerno; la diffusione delle scoperte scientifiche e delle elucubrazioni filosofiche degli arabi spagnoli; i nuovi rapporti con l'Oriente conseguenti alle crociate.

Ha inizio allora, sia con i Comuni, sia con le monarchie nazionali, il processo culturale e politico che tra i secoli XII e XIV porta alla formazione dello Stato moderno. La *respublica christiana*, fondata sull'unità della fede religiosa in Europa, cede il posto a un nuovo sentimento nazionalistico, che determina ormai l'andamento de1

mondo civile europeo, fuori del quadro medioevale dominato dal rapporto delle due supreme autorità - quella papale e quella imperiale, mutuamente associate e collaboranti - che invano Dante Alighieri, dopo la morte di San Tommaso, cercherà ancora di presentare come lo schema archetipo dell'ordinamento politico.

Proprio nel XIII secolo comincia a profilarsi una tendenza spiccata verso l'autonomia dell'ordine temporale nei confronti di quello sacro e spirituale, e quindi dello Stato nei confronti della Chiesa; come, in quasi tutte le sfere della vita e della civiltà umana, si risveglia la passione per i valori terreni e una nuova attenzione alla realtà del mondo, con lo svincolo della ragione dalla egemonia della fede.

D'altra parte, nello stesso secolo con la diffusione degli Ordini Mendicanti, si affermò in maniera crescente un vastissimo movimento di rinnovamento spirituale, che, traendo ispirazione ed impulso dall'amore della povertà e dallo zelo dell'evangelizzazione, fece sì che in seno al popolo cristiano si avvertisse più intensamente la necessità di un ritorno al vero e genuino spirito del Vangelo.

San Tommaso, al centro del grande dibattito culturale – religioso ed umano - con l'occhio attento allo svolgimento della realtà politica, non ha obiezioni a prendere atto delle nuove condizioni dei tempi e a discernere in esse i « segni » dei principii universali - di ragione e di fede - con cui vanno confrontate le cose umane e giudicati gli avvenimenti. E riconosce la relativa autonomia dei valori e delle istituzioni di questo mondo, pur riaffermando senza esitazione la trascendente supremazia del fine ultimo a cui tutto, nel mondo, deve essere ordinato e subordinato: il regno di Dio, che è insieme il luogo della salvezza dell'uomo e la base della sua dignità e libertà.

6. Questa posizione s'inquadra nella teoria generale dei rapporti tra cultura e religione, ragione e fede, delineata da Tommaso in relazione ai nuovi problemi che si presentano e alle nuove esigenze che si affermano sul piano filosofico e teologico in quella fase di evoluzione socioculturale. È quello, infatti, il tempo in cui si impone sempre più l'imperativo della ricerca razionale, già avviata in modo nuovo, prettamente dialettico, da Abelardo nell'università di Parigi un secolo prima.

All'accettazione dell'autorità tradizionale si sostituiscono così il confronto tra i suoi dati e le conquiste della ragione, la discussione delle opinioni, il procedimento logico nella dimostrazione delle tesi,

la passione per le «quaestiones», l'analisi del linguaggio in forma sistematica e con intenti che sembrano anticipare la trattazione scientifica della semantica moderna.

In questo clima culturale si ha il primo sviluppo delle scienze che tentano di spiegare il corso ordinario di questo mondo visibile in chiave naturale, pur senza negare la presenza e l'azione di Dio nell'universo, come si vede in non pochi autori cristiani dell'epoca, tra i quali spicca il maestro di S. Tommaso, Sant'Alberto Magno, che il Nostro Predecessore Pio XII proclamò Protettore dei cultori delle scienze naturali.

7. Anche se è appena iniziale l'impiego del metodo sperimentale nella conoscenza della natura e mancano gli strumenti per l'applicazione della scienza al cambiamento e allo sfruttamento del creato, quali presagirà più tardi Ruggero Bacone, tuttavia è ormai acquisito il valore della ragione nello studio della realtà concreta e nella spiegazione del mondo.

Per questo vengono accolte con favore nei nuovi ambienti culturali le opere di Aristotele, diffuse prima dagli arabi e poi dai nuovi traduttori cristiani, tra i quali Guglielmo di Moerbeke, penitenziere papale, confratello e collaboratore di S. Tommaso.

In esse infatti si scoprono quel senso della natura e quel realismo nei quali molti trovano dei preziosi strumenti di lavoro e anzi delle basi ideali per il nuovo impianto della speculazione filosofica e della ricerca scientifica.

8. Ma qui nasce il grave problema del nuovo modo di concepire il rapporto tra la ragione e la fede e, su di un raggio più ampio – come abbiamo accennato - tra tutto l'ordine delle realtà terrene e la sfera delle verità religiose e specialmente del messaggio cristiano.

È evidente il pericolo di cadere in una duplice morsa: quella del naturalismo che svuota il mondo - e specialmente la cultura - di ogni riferimento a Dio, e quella di un falso soprannaturalismo o di un fideismo che, per impedire quella degradazione culturale e spirituale, pretende bloccare le legittime istanze della ragione e l'impeto di sviluppo dell'ordine della natura, in nome del principio di autorità estrapolato della sfera sua propria, cioè quella delle verità di fede rivelate agli uomini da Cristo come germi di una vita futura oltre tutti i limiti del pensiero.

Quel duplice pericolo si ripresenta più volte nei secoli, prima e dopo San Tommaso, e si può dire che anche oggi è la falsa alternativa, in cui inciampano gli incauti che affrontano i numerosi problemi connessi col rapporto tra la ragione e la fede, accampando spesso l'esempio di coraggio innovatore dato da San Tommaso nel suo tempo, ma senza possedere la sua finezza di intuito né l'equilibrio della sua mente sovrana.

Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del Cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa.

Perciò, egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale.

Il punto centrale e quasi il nocciolo della Analisi che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venir meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale.

Tutta la costruzione dottrinale di San Tommaso è infatti fondata su quell'aureo principio, da lui enunciato fin dalle prime pagine della *Summa Theologiae*, secondo il quale la grazia suppone e perfeziona la natura e la natura si subordina alla grazia, la ragione alla fede, l'amore umano alla carità.

Tutta l'ampia sfera di valori in cui si sviluppa l'impulso vitale della natura umana - essere, intelligenza, amore - è supposta e penetrata di energie nuove dall'infusione della grazia, che è principio di vita eterna.

Così la stessa perfezione completa dell'uomo naturale si attua - attraverso un processo di purificazione redentiva e di elevazione santificatrice - nell'ordine soprannaturale, che ha il suo definitivo compimento nella beatitudine celeste, ma che già in questa vita dà luogo a una armonica composizione di valori, difficile da attuare come la stessa vita cristiana, ma affascinante.

9. Si può dire che superando una certa fase di esagerato soprannaturalismo delle scuole medioevali, e insieme resistendo al secolarismo che si diffondeva nelle scuole europee mediante la

versione naturalistica dell'aristotelismo, Tommaso seppe mostrare - in sede di teoria della cultura e con la pratica attuazione del suo lavoro scientifico - come si uniscano nel pensiero e nella vita l'assoluta fedeltà alla Parola di Dio e la massima apertura al mondo e ai suoi valori, lo slancio dell'innovazione e del progresso e la fondazione d'ogni costruzione sul terreno solido della tradizione.

Egli, infatti, non solo si preoccupò di conoscere le nuove idee, i nuovi problemi, le nuove proposte e contestazioni della ragione di fronte alla fede, ma anche di investigare il contenuto, anzitutto, della Sacra Scrittura, che spiegò fin dai primi anni del suo insegnamento a Parigi, dei Padri e scrittori cristiani, della tradizione teologica e giuridica della Chiesa, e insieme di ogni filosofia precedente e contemporanea, non solo aristotelica, ma anche platonica, neo-platonica, romana, cristiana, araba, giudaica, senza pretendere di operare una rottura col passato, la quale lo avrebbe privato della sua radice; si può dire che egli avesse assimilato questa massima di San Paolo: non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te (Rom. 11, 18).

Per questa stessa ragione egli fu fedelissimo al Magistero della Chiesa, che custodisce e determina la regola della fede per tutti i credenti, e prima di tutto per i teologi, in forza della istituzione divina e dell'assistenza assicurata da Cristo ai Pastori del suo gregge. Ma, soprattutto nel Magistero del Pontefice Romano egli riconosceva la definitiva autorità direttiva e risolutrice delle questioni riguardanti la fede, e, proprio per questo, al suo giudizio, in punto di morte, forse perché consapevole dell'ampia e ardita azione innovatrice da lui svolta, sottomise tutta la propria opera.

10. Un tale impegno nella ricerca della verità e nella piena dedizione al servizio di essa - impegno che S. Tommaso considerò una specifica missione di tutta la sua vita e che egregiamente assolse col suo insegnamento e coi suoi scritti - fa sì che egli possa essere, a buon diritto, chiamato «apostolo della verità» e proposto quale esempio a tutti coloro che hanno il compito di insegnare.

Ma egli rifulge ai nostri occhi anche come una meravigliosa figura di dotto cristiano, il quale, per cogliere i nuovi fermenti e rispondere alle nuove esigenze della cultura che si evolve, non sente il bisogno di uscir fuori dalla via della fede, della tradizione, del Magistero che gli porta la ricchezza del passato e insieme il sigillo della verità divina, e, per essere fedele a questa verità, non ricusa le molteplici verità della ragione scoperte nel passato e nel presente, anche perché in esse, da chiunque siano proposte, egli scopre - come ricorda lo stesso Angelico - la provenienza dello

Spirito Santo: Il vero, da chiunque sia detto, deriva dallo Spirito Santo, come da colui che infonde la luce naturale e muove alla comprensione e alla espressione della verità.

11. Piuttosto, la solida radicazione nella fede divina impedisce a Tommaso di rendersi schiavo dei maestri umani, nuovi ed antichi, compreso Aristotele. Certamente egli è aperto a tutti gli apporti di verità che gli provengono da ogni fonte del pensiero: è il primo aspetto del suo universalismo. Ma è altrettanto vero, e forse più originale della sua personalità, l'altro aspetto: quello cioè della libertà sovrana con cui si è accostato a tutti senza rendersi servi di nessuna affermazione di terrena autorità.

Questa libertà e indipendenza di spirito nel campo filosofico costituisce la sua vera grandezza di pensatore. Egli, infatti, dimostrandosi obbediente in materia filosofica in primo luogo alla verità e valutando tutto non (...) per l'autorità di coloro che affermano, ma per il valore delle affermazioni, ha potuto maneggiare con grande libertà le tesi di Aristotele, di Platone e degli altri, senza diventare aristotelico e platonico nel senso stretto della parola.

Grazie ad una tale indipendenza di spirito - che lo rende particolarmente vicino a coloro che impiegano i metodi severi delle scienze positive - l'Aquinate è riuscito a scoprire e a superare le insidie nascoste nell'averroismo, a colmare le insufficienze e le lacune di Platone e di Aristotele, ed a costruire così una gnoseologia e una ontologia che sono un capolavoro di oggettività e di equilibrio.

Il sentimento del suo animo dinanzi a tutti i maestri dello spirito umano, è triplice: l'ammirazione per l'immenso patrimonio culturale che, integrandosi l'un l'altro, hanno riunito e consegnato all'umanità; il riconoscimento del valore ma anche dei limiti delle conquiste di ciascuno; una certa tenerezza nei confronti di coloro che, come gli antichi, non possedendo la luce della fede, si trovavano in una angoscia umanamente insolubile di fronte ai supremi interrogativi dell'esistenza, e soprattutto al problema dell'ultimo fine dell'uomo, mentre una semplice vecchietta che possiede le certezze della fede, è libera da quelle ansietà e gode della luce divina ben più di quegli altissimi ingegni.

12. Anche San Tommaso, pur elevandosi con la sua acutissima speculazione alle vette più alte della ragione, sapeva farsi piccolo

dinanzi agli eccelsi e ineffabili misteri della fede: e così si inginocchiava ai piedi del Crocifisso e dell'altare per implorare la luce dell'intelligenza e la purezza del cuore, che permettono di scrutare con occhi limpidi le grandi cose di Dio; riconosceva di avere appreso la sua scienza ben più con la preghiera che con lo studio; e conservava vivo il senso della divina trascendenza, tanto da stabilire come premessa fondamentale della ricerca teologica il riconoscimento che in questa vita tanto più perfettamente conosciamo Dio, quanto più capiamo che egli sorpassa tutto quello che è compreso dall'intelletto. E questo era non solo il principio-base di quel procedimento di ricerca che dà luogo alla cosiddetta teologia «apofatica», ma anche l'espressione dell'umiltà della sua intelligenza e del suo spirito di adorazione.

Per l'equilibrio raggiunto tra questo spirito profondamente cristiano e l'acutezza del suo genio speculativo, aperto a tutte le acquisizioni del pensiero antico e contemporaneo, non desta meraviglia che S. Tommaso, nel pieno della crisi del secolo XIII, abbia saputo trovare i nuovi modi del confronto tra la ragione e la fede, tempestivamente impedire la degenerazione della dottrina teologica sotto la pressione delle nuove tendenze filosofiche, sgominare l'ambiguità di ogni falso accomodamento tra le verità di ragione e quelle di fede, battere in breccia le posizioni dualistiche che, sostenendo la dottrina delle «due verità», - di ragione e di fede, contrastanti tra loro ma ammesse per diversi motivi dal credente -, minavano dall'interno l'unità intima dell'uomo-cristiano e pretendevano di canonizzare già allora le tensioni che, in seguito, abbandonato l'equilibrio raggiunto da San Tommaso, avrebbero dilaniato la cultura europea.

13. Nel compiere l'opera che segna come il culmine del pensiero cristiano medioevale, San Tommaso non fu solo. Prima e dopo di lui molti altri illustri dottori lavorarono allo stesso scopo: tra i quali sono da ricordare San Bonaventura - del quale pure si celebra il settimo secolo della morte, avvenuta nello stesso anno di San Tommaso – e Sant'Alberto Magno, Alessandro d'Hales, Duns Scoto.

Ma senza dubbio San Tommaso, per disposizione della divina Provvidenza, raggiunse il vertice di tutta la teologia e la filosofia «scolastica», come si suole chiamarla, e fissò nella Chiesa il cardine centrale intorno al quale allora e in seguito si è potuto svolgere il pensiero cristiano con sicuro progresso. A lui, Dottore Comune della Chiesa, va dunque il Nostro plauso in quest'anno sette volte centenario della sua morte, come tributo di gratitudine per quanto egli ha operato a beneficio di tutto il popolo cristiano, e

come riconoscimento ed esaltazione della sua imperitura grandezza.

II. I valori permanenti della dottrina e del metodo di San Tommaso

14. Oltre il contesto storico-culturale in cui visse San Tommaso, la sua figura emerge per collocarsi su un piano di ordine dottrinale, il quale trascende i periodi storici che si succedono dal secolo XIII al nostro tempo. La Chiesa in questi secoli ha riconosciuto il valore permanente della dottrina di San Tommaso, particolarmente in alcuni momenti salienti, come durante i concili di Firenze, di Trento e il Vaticano I, nella codificazione del Diritto Canonico, e nel Concilio Vaticano II, come ancora ricorderemo.

Dai Nostri Predecessori e da Noi stessi, più volte, è stata riaffermata tale validità. Non si tratta - sia ben chiaro - di un conservatorismo chiuso al senso dello sviluppo storico e timoroso di fronte al progresso, ma di una scelta fondata su ragioni obiettive e intrinseche alla dottrina filosofica e teologica di San Tommaso, che ci permettono di riconoscere in lui un uomo donato alla Chiesa non senza un superiore disegno, il quale, con l'originalità del suo lavoro creativo, ha determinato una svolta decisiva nella storia del pensiero cristiano e principalmente dei rapporti tra intelligenza e fede.

15. Per riassumere in breve, qui, le ragioni a cui abbiamo accennato, ricorderemo anzitutto il realismo gnoseologico e ontologico che è 1a prima caratteristica fondamentale della filosofia di San Tommaso. Possiamo anche definirlo un realismo critico, che, legato com'è alla percezione sensoriale e quindi alla oggettività delle cose, dà il senso positivo e solido dell'essere. Esso così permette una ulteriore elaborazione mentale che, pur universalizzando i dati conosciuti, non se ne allontana per lasciarsi travolgere nel vortice dialettico del pensiero soggettivo, e per finire quasi fatalmente in un agnosticismo più o meno radicale. *Primo in intellectu cadit ens*, dice l'Angelico in un suo testo famoso.

Su questo principio fondamentale poggia la gnoseologia di San Tommaso, la cui genialità consiste nell'equilibrata valutazione della esperienza sensoriale e dei dati autentici della coscienza nel processo della conoscenza, che, sottoposto a riflessione critica, diventa il punto di partenza di una sana ontologia e, per riflesso, di tutta la costruzione teologica.

Si è perciò potuto definire il pensiero di San Tommaso come la filosofia dell'essere, considerato, beninteso, sia nel suo valore universale, sia nelle sue condizioni esistenziali; e parimenti è noto che da questa filosofia egli sale alla teologia dell'Essere divino, quale sussiste in se stesso e quale si rivela sia nella sua Parola sia negli eventi della economia della salvezza e specialmente nel mistero dell'Incarnazione.

In lode di questo realismo dell'essere e del pensiero il Nostro Predecessore Pio XI, in una allocuzione ai giovani universitari, poté pronunciare quelle significative parole: È nella Tomistica, per così dire, un certo Vangelo naturale, un fondamento incomparabilmente solido per tutte le costruzioni scientifiche, perché la caratteristica del Tomismo è quella di essere anzitutto oggettivo: le sue non sono costruzioni o elevazioni dello spirito semplicemente astratte, ma sono le costruzioni dello spirito che seguono l'invito reale delle cose (...). Non verrà mai meno il valore della dottrina tomistica, perché bisognerebbe che venisse meno il valore delle cose.

16. A rendere possibili tale filosofia e teologia è senza dubbio il riconoscimento della capacità conoscitiva dell'intelletto umano fondamentalmente sano e dotato di un certo gusto dell'essere, col quale tende a prendere contatto in ogni grande o piccola scoperta della realtà essenziale, per assimilarne tutto il contenuto e salire alla considerazione delle ragioni e cause supreme, che ne danno la definitiva spiegazione.

San Tommaso, invero, come filosofo e teologo cristiano, scopre in ogni essere la partecipazione dell'Essere assoluto che crea, sostiene e dinamizza ex alto tutta la realtà creata, tutta la vita, ogni pensiero, ogni atto di fede.

Partendo, appunto, da una tale prospettiva, l'Aquinate, mentre esalta al massimo la dignità della ragione umana, offre uno strumento validissimo alla riflessione teologica e, nello stesso tempo, consente di sviluppare e approfondire sempre più molti temi dottrinali, sui quali agli ha avuto intuizioni folgoranti.

Così quelli che riguardano i valori trascendentali e l'analogia dell'essere, la struttura dell'essere limitato composto di essenza e di esistenza, il rapporto tra gli esseri creati e l'Essere divino, la dignità della causalità nelle creature in dipendenza dinamica della causalità divina, la reale consistenza dell'azione degli esseri finiti sul piano ontologico, ma con riflessi in tutti i campi della filosofia, della teologia, della morale, dell'ascetica, l'organicità e il finalismo dell'ordine universale.

E, per salire, poi, alla sfera della verità divina, la concezione di Dio come Essere sussistente di cui la rivelazione fa conoscere la misteriosa vita ad intra, la deduzione degli attributi divini, la difesa della trascendenza divina contro ogni forma di panteismo, la dottrina della creazione e della provvidenza con cui San Tommaso, superando le immagini e le penombre del linguaggio antropomorfico, compie, con l'equilibrio e lo spirito di fede che gli sono propri, un'opera che oggi si vorrebbe forse dire di «demitizzazione», ma che basterà definire come una penetrazione razionale, guidata, sorretta e spinta dalla fede, del contenuto essenziale della rivelazione cristiana.

Su questa via e per queste ragioni San Tommaso, come giunge alla esaltazione della ragione, così presta insieme un efficacissimo servizio alla fede, come già proclamava il Nostro Predecessore Leone XIII con quella memorabile sentenza secondo la quale il Dottore Angelico distinguendo nettamente, come conviene, la ragione dalla fede, ed associandole d'altra parte armonicamente tra loro, salvaguardò i diritti dell'una e dell'altra e ne tutelò la rispettiva dignità, in maniera tale che la ragione, elevata dalle ali del suo genio alle più alte possibilità umane, ormai non può quasi innalzarsi più in alto; e la fede non possa quasi aspettarsi dalla ragione più numerosi e più validi aiuti di quanti ne abbia raggiunti per opera di Tommaso.

17. Altro motivo della validità permanente del pensiero di San Tommaso è ancora offerto dal fatto che egli proprio per l'universalità e trascendenza delle ragioni supreme poste al centro della sua filosofia dell'essere - e della sua teologia - l'Essere divino - non ha preteso di costituire un sistema di pensiero chiuso in se stesso, ma al contrario ha elaborato una dottrina suscettibile di un continuo arricchimento e progresso.

Ciò che egli stesso ha compiuto accogliendo gli apporti delle filosofie antiche e medioevali e quelli assai rari della scienza antica, è sempre ripetibile, per rapporto ad ogni dato veramente valido espresso sia dalla filosofia sia dalla scienza anche più avanzata, come comprova l'esperienza dei molti che proprio nella dottrina di San Tommaso hanno trovato i migliori punti d'innesto di molti risultati particolari della riflessione filosofica e scientifica in un contesto di valore universale.

18. A questo proposito vogliamo ripetere che la Chiesa, mentre non esita ad ammettere taluni limiti della dottrina di San

Tommaso, specialmente dove questa è più legata alle concezioni cosmologiche e biologiche medioevali, avverte pure che non tutte le teorie filosofiche e scientifiche possono ugualmente pretendere di trovar posto nell'ambito della visione cristiana del mondo o addirittura di essere considerate pienamente cristiane.

In realtà, nemmeno gli antichi filosofi, tra i quali Aristotele, il suo preferito, sono stati promossi in questo senso o accolti integralmente e acriticamente da San Tommaso. Egli ha seguito nei loro confronti dei criteri che sono validi anche per giudicare l'accettabilità cristiana del pensiero filosofico-scientifico moderno.

Mentre, infatti, Aristotele e altri filosofi erano e sono accettabili salvo le necessarie correzioni particolari - per l'universalità dei loro principii, il loro rispetto della realtà oggettiva e il loro riconoscimento di un Dio distinto dal mondo, non altrettanto si può dire di ogni filosofia o concezione scientifica, i cui principii fondamentali siano inconciliabili con la fede religiosa, vuoi per il monismo su cui si basano, vuoi per la loro chiusura alla trascendenza, o il loro soggettivismo o agnosticismo.

Purtroppo non pochi sistemi moderni si trovano in questa posizione di irriducibilità radicale alla fede cristiana e alla teologia. Tuttavia, anche in questi casi, San Tommaso ci insegna come si possano cogliere da questi sistemi, o degli apporti particolari, utili alla integrazione e allo sviluppo incessante del pensiero tradizionale, o almeno degli stimoli alla riflessione su punti prima ignorati o insufficientemente sviluppati.

19. Il metodo seguito da San Tommaso in questo lavoro di confronto e di assimilazione è esemplare anche per gli studiosi del nostro tempo. Si sa infatti che egli apriva con tutti i pensatori del passato e del suo tempo - cristiani e non cristiani - una specie di dialogo dell'intelligenza. Egli ne studiava le sentenze, le opinioni, i dubbi, le obiezioni, e cercava di capirne l'intima radice ideologica, e non di rado il condizionamento socioculturale. Poi ne esponeva il pensiero, specialmente nelle «Quaestiones» e nelle «Summae».

Non si trattava solo di un elenco di obiezioni da risolvere e di obiezioni da confutare, ma di una impostazione dialettica del procedimento, che lo spingeva alla ricerca e alla elaborazione di tesi sicure sui punti, che erano oggetto di riflessione e di discussione.

A volte il confronto era serenamente e nobilmente polemico, come quando si trattava di difendere una verità impugnata: «contra

errores», «contra gentes», «contra impugnantes», ecc.; ma, in ogni caso, egli apriva un dialogo, che avveniva nella piena e generosa disponibilità dello spirito a riconoscere e ad accogliere la verità da chiunque fosse detta, e che anzi spingeva San Tommaso, in non pochi casi, a dare una interpretazione benigna di sentenze, che nel dibattito risultavano erronee. Per questa via San Tommaso pervenne ad una sintesi grandiosa ed armonica del pensiero, di valore veramente universale, per la quale egli è maestro anche nel nostro tempo.

20. Vogliamo infine segnalare un ultimo pregio, che conferisce non poco alla validità perenne della dottrina di San Tommaso: ed è la qualità del linguaggio limpido, sobrio, essenziale, che egli riuscì a forgiarsi nell'esercizio dell'insegnamento, nella discussione e nella composizione delle sue opere. Basti ripetere, a questo proposito, ciò che si legge nell'antica liturgia domenicana della festa dell'Aquinate: Stilus brevis, grata facundia: celsa, firma, clara sententia («Uno stile conciso, un'esposizione piacevole, un pensiero profondo, limpido, robusto»).

Non è questa l'ultima ragione dell'utilità di volgersi a San Tommaso in un tempo come il nostro, nel quale si usa spesso un linguaggio o troppo complicato e contorto, o troppo rozzo, o addirittura ambiguo, perché vi si possano riconoscere lo splendore del pensiero e un tramite tra gli spiriti chiamati allo scambio e alla comunione nella verità.

III. L'esempio di San Tommaso per la nostra età

21. Nel settimo centenario della morte di San Tommaso, vogliamo richiamare ciò che la Chiesa pensa della sua funzione nell'orientamento degli studi teologici e filosofici. Si vedrà così perché la Chiesa ha voluto che l'Aquinate fosse riconosciuto e seguito in questi settori come «Dottore Comune» dalle scuole cattoliche.

Fin quando egli era ancora in vita, i Pontefici Romani sostennero con la loro autorità la dottrina di San Tommaso: essi protessero il Maestro e ne difesero anche l'insegnamento dagli avversari. Pur dopo la morte, allorché vennero condannate da autorità locali, alcune sue proposizioni, la Chiesa non cessò dall'onorare il fedele servitore della verità, e ne confermò la venerazione inscrivendolo nell'albo dei Santi (18 luglio 1323), ed insignendolo del titolo di Dottore della Chiesa (11 aprile 1567).

22. La Chiesa, in tal modo, ha inteso riconoscere nella dottrina di San Tommaso, l'espressione particolarmente elevata, completa e fedele sia del suo magistero, sia del «sensus fidei» dell'intero popolo di Dio, quali felicemente si erano manifestati in un uomo fornito di tutte le doti necessarie e in un momento storico particolarmente propizio.

La Chiesa insomma con la sua autorità convalida la dottrina di San Tommaso e se ne serve come di uno strumento elettissimo, sicché estende in qualche modo a lui, come e più che ad altri insigni suoi Dottori, il raggio del suo stesso magistero. Lo riconosceva il Nostro Predecessore Pio XI, quando nell'Enciclica *Studiorum Ducem* scriveva: È interesse di tutto il mondo cristiano che questa commemorazione centenaria sia degnamente celebrata, poiché nelle onoranze a San Tommaso c'è qualcosa di più che un atto di stima per lui, cioè il riconoscimento dell'autorità della Chiesa docente.

23. Ora, essendo lungo elencare tutte le attestazioni della grande venerazione della Chiesa e dei Pontefici per San Tommaso, qui ricorderemo solo che verso la fine del secolo scorso - proprio quando più evidenti erano ormai le conseguenze della rottura dell'equilibrio tra ragione e fede - di nuovo fu da essi proposto il suo esempio e il suo magistero come fattori positivi per l'unità tra la fede religiosa, la cultura, la vita civile, da attuare sia pure in modi nuovi e rispondenti ai nuovi tempi. La Sede Apostolica invitò ed incoraggiò gli spiriti ad una autentica rifioritura degli studi tomistici.

I nostri Predecessori, fin da Leone XIII e per il forte impulso da lui dato con l'Enciclica *Aeterni Patris*, hanno raccomandato l'amore dello studio e dell'insegnamento di San Tommaso, per manifestare la consonanza della sua dottrina con la rivelazione divina, l'armonia tra fede e ragione, conservandone i rispettivi diritti; il fatto che il prestigio riconosciuto alla sua dottrina, lungi dal sopprimere l'emulazione nella ricerca, la stimola piuttosto e la guida con sicurezza.

La Chiesa inoltre, ha voluto preferire la dottrina di San Tommaso, proclamando che essa è la propria - non intendendo con ciò affermare che non sia lecito aderire a un'altra scuola, avente diritto di cittadinanza nella Chiesa - e di favorirla a motivo della plurisecolare esperienza.

Anche oggi l'Angelico e lo studio della sua dottrina stanno, per legge, alla base della formazione teologica di coloro che sono chiamati alla funzione di confermare e confortare i fratelli nella fede.

24. Lo stesso Concilio Vaticano II due volte ha raccomandato San Tommaso alle scuole cattoliche. Trattando, infatti, della formazione sacerdotale ha affermato: Per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo San Tommaso per maestro.

Lo stesso Concilio Ecumenico nella Dichiarazione sull'educazione cristiana, mentre esorta le scuole di grado superiore ad aver cura che, indagando accuratamente le nuove questioni poste dall'età che si evolve, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità, subito afferma che a questo fine è necessario seguire le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di San Tommaso.

È, così, la prima volta che un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è San Tommaso.

Quanto a Noi, basti ricordare, tra l'altro, quel che un giorno affermammo: Coloro, ai quali è stato affidato il compito di insegnare . ..~ ascoltino con reverenza la voce dei Dottori della Chiesa, tra i quali occupa un posto eminente San Tommaso; così grande è infatti la forza dell'ingegno del Dottore Angelico, il suo sincero amore della verità, la sapienza nell'indagare le altissime Verità, nell'illustrarle e nel collegarle in profonda coerenza, che la sua dottrina è uno strumento efficacissimo, non soltanto per porre al sicuro i fondamenti della Fede, ma anche per ricavarne in modo utile e sicuro frutti di sano progresso.

25. Ci si chiede, ora, se San Tommaso d'Aquino, il quale – come abbiamo esposto - ha lasciato la propria impronta nei secoli, abbia ancora qualcosa da offrire al nostro tempo.

Molti uomini di oggi, più apertamente che nel passato, o negano o dubitano che il messaggio evangelico li possa riguardare. Né soltanto i non cristiani si pongono tale problema. Esso sfiora anche il pensiero di un certo numero di cattolici, i quali confrontano le proprie credenze con l'odierna civiltà e con ciò che costituisce quasi la sostanza della loro cultura profana.

Spesso, però, obiezioni del genere sono formulate in nome della moderna critica del linguaggio, e si afferma volentieri che il linguaggio, ossia il vocabolario della fede ha perduto la sua trasparenza e la sua capacità di significazione.

Bisogna aggiungere che non è estranea a queste contestazioni anche la rimessa in questione delle grandi opere, in cui si ritrova la sintesi della dottrina scolastica; né sempre si fa una sufficiente distinzione tra la fede stessa e l'elaborazione teologica.

Difatti, lo stesso linguaggio della teologia scolastica, associato a quello di una filosofia antica, funzione di concezioni superate di un mondo e di una condizione umana, che differiscono completamente dalle nostre, è troppo spesso considerato come inaccettabile ed incomprensibile. Né potrebbe essere altrimenti - come si crede - in quanto le scienze, la tecnica, i rapporti sociali, la cultura, la vita politica, ecc. hanno determinato profondi mutamenti.

Trasformazioni sono avvenute a livello del processo razionale del pensiero, circa il modo di affrontare filosoficamente le questioni e di trattare con le forze umane le cose della fede. I sistemi teologici d'allora non trovano più nella cultura moderna la naturale corrispondenza delle cose con le parole, di cui facevano uso per designarle gli autori e gli uomini dell'epoca.

Ne consegue che, vicino com'era alla forma mentale propria dell'epoca medioevale, il pensiero teologico di San Tommaso - come di qualsiasi altro autore dell'epoca scolastica - è divenuto piuttosto difficile e tale da richiedere tempo e fatica da chi se ne voglia familiarizzare, e più che mai resta riservato agli specialisti.

Consapevole di questa evoluzione, il recente Concilio Ecumenico di proposito ha approfondito con un'ottica tutta nuova la sua riflessione sulla Chiesa, intenta all'esame di se stessa, in un mondo di cui tanto potentemente percepiva la novità.

È lecito per questo affermare che San Tommaso va classificato tra coloro che, lungi dal favorire la fede e la propagazione della verità cristiana, la ostacolano? Eludere questo problema e ignorarne la portata, significherebbe tradire lo stesso spirito di San Tommaso, sempre proteso alla scoperta di ogni fonte di sapere.

Siamo convinti che non altrimenti egli sarebbe oggi alla scoperta di tutto ciò che cambia l'uomo, le sue condizioni, la mentalità, il comportamento. Egli certo gioirebbe di tutti i mezzi oggi a disposizione per parlare di Dio in maniera più degna e convincente che in passato, senza scostarsi da quella tranquilla e superiore sicurezza che solo la fede può dare all'intelletto umano. In seno

alla Chiesa, gli intellettuali, non esclusi professori e studiosi di scienze sacre, consapevoli ora più che mai dei vasti e gravi mutamenti intervenuti e della necessità di confrontare seriamente il presente con ciò che nel corso dei secoli era come l'anima del cristianesimo, sono meno inclini ad ascoltare San Tommaso. Pertanto, sembra opportuno che, al giusto elogio reso a questo genio, aggiungiamo anche qualche esortazione circa il retto uso della sua opera, necessario ancor oggi per farne rivivere lo spirito ed il pensiero.

26. Non si pensi, come troppo spesso accade, che la dottrina scolastica sia facilmente accessibile, così come lo fu nel corso dei secoli. Non basta, infatti, riprendere materialmente quella dottrina, con le formule, i problemi, il tipo di esposizione, quali un tempo si usavano nel trattare simili questioni. Riprenderle a questo modo non solo sviserebbe il pensiero vero dell'autore, ma ne comprometterebbe altresì la comprensione, particolarmente necessaria nel nostro tempo, ed anzi potrebbe neutralizzare quei germi di idee, che lo spirito è chiamato a sviluppare.

Pertanto, gli studiosi e i maestri di teologia in primo luogo si adoperino alacremente perché il pensiero del Dottore Angelico anche fuori del ristretto contesto della scuola, possa essere compreso nella sua vitalità; di modo che siano in grado di essere guide per quanti, impossibilitati a questo lavoro di approfondimento, hanno bisogno di apprendere le grandi linee, l'equilibrio e, soprattutto, lo spirito che ne informa tutte le opere.

Naturalmente, quest'opera di aggiornamento dell'eredità scolastico-tomistica va compiuta secondo la più ampia prospettiva indicata dal Concilio Vaticano II, nello stesso passo sopra citato del Decreto *Optatam totius*, n. 16: bisogna, cioè, procurare che la teologia dogmatica sia ulteriormente ed interiormente nutrita delle ricchezze della S. Scrittura, più aperta agli apporti della Patristica orientale ed occidentale, più attenta alla storia del dogma, più aderente alla vita della Chiesa ed alla liturgia, più sensibile ai concreti problemi umani nel variare delle situazioni.

27. Un secondo dovere spetta a coloro che al nostro tempo vogliono essere seguaci di San Tommaso: è necessario, cioè, considerare attentamente ciò che propriamente oggi interessa quanti si sforzano di acquisire una migliore intelligenza della fede, senza di che essa non potrebbe scuotere e interessare gli spiriti.

Infatti, se non si penetra bene il pensiero contemporaneo, non si può distinguere, né tanto meno esporre, - mettendone in rilievo con un appropriato confronto le diversità e le affinità - l'uno o l'altro argomento, cui ci si accosta, e che la teologia illumina profondamente.

Che se si reca grave danno all'autentica scienza di Dio e dell'uomo, ignorando le nuove forme di dottrina e costringendo la mente entro i soli confini del passato, altrettanto bisogna dire che si verifica, quando si respingono a priori la dottrina o la scuola dei grandi Dottori, a nessun'altra alimentandosi se non a quelle, talvolta, così speciose, dei nostri tempi.

I veri seguaci di San Tommaso mai omisero dall'istituire questo necessario confronto. Quanti di essi, infatti, e in particolar modo, specialisti in Sacra Scrittura, filosofia, storia, antropologia, scienze naturali, questioni economiche, sociali, ecc., testimoniano con le loro opere che anche sotto questo aspetto essi debbono moltissimo a sì grande Dottore.

28. A queste due esortazioni ne aggiungiamo una terza: la necessità, cioè, di ricercare, come in un perenne dialogo, una vitale comunione con lo stesso San Tommaso.

Egli, infatti, si presenta per la nostra età, quale maestro di una via efficacissima di pensiero, nel penetrare direttamente la radice di ciò che è essenziale, nell'accogliere con animo umile e ben disposto la verità, da qualunque parte essa provenga; dando così un singolare esempio del modo con cui tra loro devono corrispondere i tesori e le supreme esigenze della mente umana con le profonde realtà contenute nella parola di Dio.

Egli, ancora, ci insegna ad essere intelligenti nella fede, ad esserlo pienamente e coraggiosamente. In tal modo si verifica un ulteriore avanzamento della ragione, poiché l'intelligenza, mettendosi a servizio di tutti coloro, grandi o piccoli, di cui il teologo è fratello per la fede ne ricava - per la sua qualità spirituale e per la gloria che ne viene a Dio - onore per onore, luce per luce.

29. Come abbiamo sopra spiegato, per essere oggi un fedele discepolo di San Tommaso, non basta voler fare, nel nostro tempo e con i mezzi oggi a disposizione, ciò che egli fece nel suo. Contentarsi di imitarlo, camminando come su una via parallela, senza nulla attingere da lui, difficilmente si potrebbe arrivare a un

risultato positivo o, per lo meno, offrire alla Chiesa ed al mondo quel contributo di sapienza, di cui hanno bisogno.

Non si può, infatti, parlare di fedeltà vera e feconda, se non si accolgono, quasi dalle stesse sue mani, i suoi principii, che sono altrettanti fari per illuminare i più importanti problemi della filosofia e per meglio intendere la fede in questi nostri tempi; e del pari, le nozioni fondamentali del suo sistema e le sue idee-forza. Solo così il pensiero del Dottore Angelico, messo a confronto con i sempre nuovi apporti delle scienze profane, conoscerà - per una sorta di reciproca osmosi – nuovo rigoglioso sviluppo vitale.

Come recentemente ha scritto un'insigne teologo, membro del Sacro Collegio: Il miglior modo per onorare San Tommaso è di penetrarci incessantemente della verità che egli ha voluto servire, e, per quanto è possibile, di metterne in rilievo la capacità, di accogliere le scoperte che, con il progresso dei tempi, l'ingegno umano sa realizzare (44).

30. Tutto questo è quanto San Tommaso ha fatto di meraviglioso e che noi abbiamo pensato di dover ricordare in questa ricorrenza centenaria, nella certa speranza che possa giovare molto alla Chiesa.

Non vogliamo, però, concludere questa Lettera senza richiamare anche alla mente che il santo Dottore - secondo la narrazione che ne fa il suo primo biografo - non solo con la chiarezza della sua dottrina attrasse più discepoli degli altri all'amore della scienza (45) - ma lasciò inoltre un esempio stupendo di santità, degno di essere imitato dai contemporanei e dai posteri.

Basti riferire le parole famose, che egli pronunciò nel momento in cui si concludeva il suo breve pellegrinaggio terreno, e che appaiono come il coronamento degnissimo della sua vita: Ricevo Te, prezzo della redenzione dell'anima mia, ricevo Te, viatico del mio pellegrinaggio, per il cui amore ho studiato, vegliato, e lavorato. Ti ho predicato ed insegnato; ma non ho mai detto nulla contro di Te. E se per caso l'avessi detto, l'ho fatto in buona fede, né sono attaccato al mio giudizio. Che se avessi detto qualche cosa di meno retto su questo e gli altri Sacramenti, ne affido completamente la correzione alla Santa Chiesa Romana, nella cui obbedienza ora passo da questa vita (46).

Senza dubbio, perché era un Santo - il più santo tra i dotti e il più dotto tra i Santi, come fu detto di lui (47) - il nostro Predecessore Leone XIII, oltre che additarlo come maestro e guida, lo proclamò

Patrono di tutte le scuole cattoliche di ogni ordine e grado (48): titolo che noi siamo lieti di confermare.

Desideriamo, dunque, che da questa fausta celebrazione di un uomo così grande, derivino frutti salutari non solo per l'Ordine dei Frati Predicatori, ma anche per il vantaggio e il progresso di tutta la Chiesa, ben volentieri impartiamo a te, diletto Figlio, ai tuoi confratelli e a tutti gli insegnanti ed alunni delle scuole ecclesiastiche, i quali corrisponderanno ai nostri voti, l'Apostolica Benedizione, quale augurio di luce e di vigore celeste.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 20 novembre dell'anno 1974, dodicesimo del nostro Pontificato.

PAULUS PP. VI

Legge naturale e legge umana in Tommaso d'Aquino

Definizione della legge (Q. 90)

I diversi tipi di legge (Q. 91)

Gli effetti della legge (Q. 92)

La legge eterna (Q. 93)

La legge naturale (Q. 94)

La legge umana (Q. 95)

Potere della legge umana (Q.96)

Cambiamenti della legge umana (Q. 97)

Definizione della legge (Q. 90)

La legge è un ordinamento della ragione con l'obiettivo del bene comune, promulgato da chi ha cura della comunità (*rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*).

1. Se la legge appartiene alla sfera della ragione

La legge appartiene alla sfera della ragione (*lex sit aliquid pertinens ad rationem*), ed in particolare della ragion pratica che indirizza gli atti umani (*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum*).

La legge è regola e misura degli atti umani in quanto induce a fare o a non fare un determinato atto (*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*).

2. Scopo della legge

In ciò che concerne l'azione, campo proprio della ragion pratica, il principio primo è il fine ultimo (*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus*).

E il fine ultimo della vita umana è la felicità o beatitudine. Pertanto la legge deve riguardare principalmente ciò che è relativo alla beatitudine (*Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem*).

Ogni parte è ordinata al tutto, come l'imperfetto è ordinato al perfetto. Ogni uomo è parte della comunità statale. Quindi la legge propriamente concerne l'ordinamento finalizzato alla felicità comune (*cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem*).

Essendo la legge indirizzata al bene comune, qualunque precetto relativo a fatti particolari non può essere considerato legge se non

in quanto abbia una finalità diretta al bene comune (*Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune*).

3. Causa della legge

La legge ha come scopo il bene comune (*lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune*).

Ordinare qualcosa in direzione del bene comune è competenza o di tutto il popolo o di qualcuno che rappresenta il popolo (*Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis*).

Quindi il potere di legiferare appartiene a tutto il popolo o ad una persona pubblica che ha cura di tutto il popolo (*condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet*).

L'uomo è parte della famiglia, la famiglia è parte dello stato che costituisce la comunità perfetta (*sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta*).

Così come il bene di ciascun uomo non è l'ultimo fine, ma è ordinato al bene comune, così il bene di ciascuna famiglia è ordinato al bene dello stato, che è la comunità perfetta. Quindi chi governa una famiglia può fare delle regole, che tuttavia non hanno valore di legge (*Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis*).

4. Promulgazione della legge

La legge per avere valore di legge deve essere portata a conoscenza di coloro che sono soggetti alla legge (*ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent).*

Mediante la promulgazione la legge viene portata a conoscenza degli interessati (*Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione*).

I diversi tipi di legge (Q. 91)

Esistono diversi tipi di legge:

- legge eterna

- legge naturale

- legge umana

- legge divina o rivelata

- Viene anche definita legge, seppure impropriamente, la legge della concupiscenza.

1. Se esiste una legge eterna

La legge è un dettame della ragion pratica emessa dal sovrano che governa una comunità perfetta (*lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*).

Il mondo è retto dalla divina provvidenza. Tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina (*Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina*).

Quindi il piano provvidenziale nella mente di Dio, sovrano dell'universo, ha valore di legge (*Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*).

Poiché Dio opera fuori del tempo, nella eternità, questa legge viene chiamata eterna (*Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam*).

2. Se esiste una legge naturale

Tutte le cose partecipano in qualche modo alla legge eterna, in quanto in loro sono impresse delle inclinazioni relative ai propri atti e fini (*omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum*

scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines).

Tra tutte le creature l'uomo è sottomesso alla divina provvidenza in un modo più eccellente, in quanto è fatto partecipe della stessa provvidenza, provvedendo a sé e agli altri (*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*).

In forza della partecipazione alla legge eterna la creatura possiede una inclinazione naturale al modo corretto di agire e al fine. E tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata legge naturale. (*Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*).

La luce della nostra ragione naturale consente di distinguere ciò che è bene e ciò che è male; questa luce è l'impressione della legge eterna in noi (*lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis*).

3. Se esiste una legge umana

I precetti della legge naturale sono dei principi generali ed indimostrabili. A partire da questi precetti è necessario arrivare a delle disposizioni particolari, che sono chiamate leggi umane (*ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda)*. Queste leggi concernono i casi particolari (*Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae*).

4. Se esiste una legge divina

Gli uomini hanno bisogno di una legge divina (rivelata) oltre alla legge naturale e a quella umana per quattro motivi.

4.1 Primo: l'uomo è destinato alla beatitudine eterna che supera le risorse naturali (*quia homo ordinatur ad*

finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae). Per raggiungere il fine della beatitudine ha necessità di una legge rivelata.

4.2 Secondo: il giudizio umano su ciò che deve essere fatto e ciò che deve essere evitato in molti casi partricolari è incerto e possono esserci leggi diverse e contrastanti (*quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt)*. Per evitare incertezze ed errori è necessaria la legge rivelata.

4.3 Terzo: il giudizio umano non può concernere gli atti interiori, e quindi la legge umana può riferirsi solo agli atti esteriori (*Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent*). Per la perfezione della virtù è necessario che anche gli atti interni siano indirizzati verso il bene. Per questo è necessaria la legge divina.

4.4 Quarto: la legge umana non può proibire tutte le azioni malvage perché rischierebbe di eliminare anche molte cose buone (*lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam*). Quindi è necessaria la legge divina per proibire tutti i mali e non lasciarli impuniti (*Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat*).

5. Se la legge divina sia una sola

La legge divina si distingue in legge antica o mosaica, e legge nuova o evangelica. La prima si proponeva di portare gli uomini all'osservanza dei comandamenti mediante il timore dei castighi, la seconda mediante l'amore che è stato infuso nei nostri cuori per grazia di Gesù Cristo.

6. Se esiste una legge del peccato

La legge dell'uomo, nello stato originale, era di agire secondo ragione. Ma quando l'uomo si è allontanato da Dio, è caduto in uno stato dove è trascinato dalla forza della sua sensualità, ossia dalla concupiscenza. E questo accade in particolare nella misura in cui l'uomo non segue più la ragione e viene assimilato agli animali. Non siamo in presenza di una legge, ma piuttosto di una deviazione dalla legge (*In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis)*. Ma questo stato in quanto voluto dalla divina giustizia come pena per l'uomo può essere anche definito legge penale che destituisce l'uomo dalla sua propria diginità *(Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate*).

Gli effetti della legge (Q. 92)

1. Se effetto della legge sia rendere gli uomini buoni

La legge ha l'effetto di rendere buoni gli uomini ai quali è data (*proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur*).

Ma questa bontà può essere di due tipi: assoluta o relativa.

Se il legislatore tende al vero bene, che è il bene comune regolato conformemente alla giustizia divina, ne segue che gli uomini sono resi buoni in modo assoluto ossia effettivamente (*Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter*).

Se l'intenzione del legislatore si porta verso qualcosa che non è il bene assoluto, ma che è soltanto utile o piacevole, o addirittura contraria alla giustizia divina, allora la legge non rende gli uomini buoni assolutamente, ma relativamente, ossia solo in rapporto ad un dato regime politico (*Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen*). Si tratta di una bontà impropria come quando si dice che un ladro è un buon ladro, in quanto sa rubare bene.

2. Se gli effetti della legge siano comandare, vietare, permettere e punire

Gli atti umani sono di tre tipi:

- alcuni sono buoni, e questi sono gli atti virtuosi che la legge comanda

- alcuni sono cattivi, e questi sono gli atti legati ai vizi che la legge proibisce

- alcuni sono indifferenti, e questi sono gli atti che la legge permette.

La legge inoltre induce le persone ad obbedire tramite il timore del castigo, e quindi la legge punisce i trasgressori.

Pertanto si può dire che gli effetti della legge sono: comandare, proibire, permettere e punire.

La legge eterna (Q. 93)

1. Che cosa è la legge eterna

La legge eterna è la ragione suprema, esistente in Dio, alla quale bisogna sempre sottomettersi (*lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est*).

Infatti è per la sua sapienza che Dio è il creatore di tutte le cose (*Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est*).

Ed è ancora la sapienza divina che governa tutti gli atti e tutti i movimenti delle creature (*Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis*).

Quindi come la ragione della divina sapienza, per la quale tutte le cose sono state create, ha ragione d'arte, di modello esemplare o di idea, così la ragione della sapienza divina, che muove tutti gli esseri al loro scopo specifico, ha ragione di legge (*Unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis*).

2. Se la legge eterna è nota a tutti

La legge eterna non può essere conosciuta dagli uomini in se stessa. Questa conoscenza è propria solo dei beati che vedono Dio nella sua essenza (*Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident*).

Ma ogni creatura razionale conosce la legge eterna nella sua irradiazione (*Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem*), ossia negli effetti della stessa legge eterna.

Tutti gli uomini conoscono la verità in qualche modo e per lo meno conoscono i principi generali della legge naturale (*Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis*).

Per il resto gli uomini partecipano, chi più chi meno, alla conoscenza della verità; e quindi conoscono più o meno la legge eterna (*In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam*).

3. Se ogni legge deriva dalla legge eterna

La legge eterna è il piano del governo nel Supremo Governatore, e tutti i piani di governo dei governatori inferiori devono essere derivati dalla legge eterna (*Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur*).

Quindi tutte le leggi, in quanto partecipano della retta ragione, sono derivate dalla legge eterna (*omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna*).

4. Se le cose necessarie sono sottoposte alla legge eterna

Tutto ciò che è nelle cose create da Dio, si tratti di qualcosa di contingente o necessario, è soggetto alla legge eterna; mentre le cose che appartengono alla natura o essenza divina non sono soggette alla legge eterna, ma sono realmente la stessa legge eterna (*legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria, ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna*).

5. Se le cose contingenti naturali sono sottoposte alla legge eterna

Tutte le azioni e i movimenti della intera natura sono soggetti alla legge eterna. Le creature irrazionali sono sottoposte alla legge eterna, in quanto sono mosse dalla divina provvidenza. Le creature razionali sono sottoposte alla legge eterna attraverso la comprensione dei comandamenti divini (*Omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales*).

6. Se tutte le cose umane sono sottoposte alla legge eterna

Tutte le creature sono sottoposte alla legge eterna in quanto questa viene partecipata come principio interno di attività.

Le creature razionali si trovano sottomesse alla legge eterna in un duplice modo:

- in quanto creature razionali hanno una certa conoscenza naturale della legge eterna (*notionem legis aeternae aliquo modo habet*)

- e in quanto creature hanno una tendenza naturale verso ciò che è conforme alla legge eterna; l'uomo è naturalmente virtuoso (*unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes*).

Tuttavia nei peccatori l'inclinazione naturale alla virtù è corrotta dalle abitudini viziose (*inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum*), e la naturale conoscenza del bene è oscurata dalle passioni e dalla abitudine al peccato (*naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum*).

I buoni invece sono perfettamente soggetti alla legge eterna, poiché essi agiscono sempre in accordo con essa.

La legge naturale (Q. 94)

1. Che cosa è la legge naturale

Un habitus è ciò che permette di agire quando se ne ha bisogno (*habitus est quo aliquid agitur cum opus est).*

1.1 In senso proprio la legge naturale non è un habitus (*proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus*).

Infatti la legge naturale è stabilita dalla ragione (*lex naturalis est aliquid per rationem constitutum)*.

Ora esiste una distinzione tra ciò che viene fatto e ciò che permette di fare (*Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit*).

Quindi la legge naturale non è propriamente un habitus.

1.2 Con il termine habitus si può anche indicare ciò che viene posseduto grazie all'habitus (*Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur*).

In questo secondo senso si può dire che la legge naturale è un habitus, perché i precetti della legge naturale a volte sono l'oggetto di una considerazione effettiva della ragione, ma a volte sono in essa solo secondo il modo dell'habitus (*Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus)*.

La sinderesi viene detta legge del nostro intelletto in quanto è l'habitus che conosce i precetti della legge naturale, che sono i principi primi delle azioni umane (*synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*).

2. Quali sono i precetti della legge naturale

Il primo principio della ragion pratica si fonda sul concetto di bene. Il bene è ciò che tutti desiderano (*primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt)*.

Il primo precetto della legge naturale è che "bisogna fare e ricercare il bene ed evitare il male" (*primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum)*.

Sopra questo precetto si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale (*Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae)*.

Tutte quelle cose verso cui l'uomo ha una naturale inclinazione, la ragione le apprende naturalmente come beni e conseguentemente come cose che devono essere ricercate operativamente; mentre tutto ciò che è contrario ad esse viene considerato come un male e quindi da evitare (*omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda*).

2.1 Ogni uomo è una sostanza e pertanto ha l'inclinazione naturale di ogni sostanza. Questa inclinazione consiste nella tendenza a conservare il proprio essere secondo la specifica natura (*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*).

Quindi fanno parte della legge naturale quelle cose attraverso le quali la vita dell'uomo viene conservata e il contrario viene impedito (*Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur*).

2.2 Ogni uomo è un animale e pertanto ha le inclinazioni naturali degli animali (*Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus*).

Quindi fanno parte della legge naturale quelle cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali, come la congiunzione di maschio e femmina, la cura dei figli, e simili (*Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege*

naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia).

2.3 Ogni uomo è dotato di ragione e pertanto ha una inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio e a vivere in società (*Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat*).

Quindi fanno parte della legge naturale quelle cose che sono conformi a questa inclinazione razionale, come evitare l'ignoranza, non offendere le persone con le quali si hanno rapporti, e le altre cose che hanno uno scopo simile (*Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*).

3. Se tutti gli atti di virtù fanno parte della legge naturale

Poiché l'anima razionale è la forma propria dell'uomo, l'uomo ha una inclinazione naturale ad agire secondo ragione. Ed agire secondo ragione significa agire secondo virtù (*Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem*). Pertanto agire virtuosamente significa agire secondo la legge naturale (*Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat*).

Tuttavia non tutti gli atti virtuosi, nella loro specificità, sono dettati direttamente dalla legge naturale. Infatti molte cose sono fatte in modo virtuoso, anche se non esiste direttamente una inclinazione naturale verso di esse. Queste azioni sono state scoperte dall'uomo, mediante una ricerca razionale finalizzata a trovare cose utili per vivere bene (*Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum*).

Se per natura dell'uomo intendiamo la sua natura propria ossia la ragione, tutti i peccati, in quanto sono contro ragione, sono anche contro natura (*Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam*).

Se per natura intendiamo quella che l'uomo ha in comune con gli animali, alcuni specifici peccati vengono detti contro natura in quanto contrari alla natura di ogni animale; ad esempio mentre l'unione di maschio e femmina è secondo natura, l'accoppiamento di maschi è un vizio contro natura (*Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam*).

Bisogna tener conto delle diverse condizioni degli uomini, accade infatti che alcuni atti siano virtuosi per alcuni, in quanto proporzionati e convenienti alla loro condizione, e che siano invece viziosi per altri in quanto non proporzionati al loro stato (*propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati*).

4. Se la legge naturale sia la stessa presso tutti gli uomini

La ragion pratica si occupa di realtà contingenti, come sono in realtà le operazioni umane, e quindi anche se sui principi generali si può trovare un criterio di necessità, man mano che si scende nei particolari questo criterio perde di forza (*Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus*).

Nel campo delle azioni umane la verità o rettitudine pratica non è la stessa presso tutti gli uomini per quanto riguarda aspetti specifici, ma solo per i principi primi. E presso coloro che condividono la stessa rettitudine nelle cose particolari non è detto questa sia conosciuta da tutti (*In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota*).

I principi primi, sia della ragione speculativa che di quella pratica, sono gli stessi presso tutti gli uomini e sono a tutti ugualmente noti (*Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota*).

Invece per quanto concerne le conclusioni della ragion pratica non sono le stesse presso tutti gli uomini, e presso coloro per i quali sono le stesse, non sono note a tutti (*Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota*).

Tuttavia in pochi casi si possono avere delle eccezioni sia quanto alla rettitudine sia quanto alla conoscenza a causa di particolari impedimenti, come avviene a volte nelle nature che sottostanno alla generazione e alla corruzione e che vengono a mancare di qualcosa per qualche motivo specifico (*sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta - sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta - , et etiam quantum ad notitiam)*.

Queste eccezioni sono causate da una ragione pervertita dalla passione, o da una cattiva consuetudine, o da una cattiva disposizione naturale. Così un tempo presso i Germani rubare non era considerato iniquo, sebbene sia espressamente contro la legge di natura (*et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae*).

5. Se la legge naturale sia modificabile

La modifica della legge naturale può essere interpretata in due modi: come aggiunta o come sottrazione (*lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter*).

> **5.1** La legge naturale può essere cambiata per aggiunta di qualcosa. Sia la legge divina rivelata sia le leggi umane aggiungono molte cose utili per la vita umana (*Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas*).

5.2 La legge naturale non può essere mutata per sottrazione di qualcosa che ne è parte costituente (*Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem*).

Quindi la legge naturale è immutabile per quanto concerne i primi principi (*Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis*).

Per quanto concerne i precetti di secondo livello, ossia le conclusioni particolari vicine ai primi principi, la legge naturale non è modificabile e nella maggior parte dei casi deve essere sempre mantenuto come retto ciò che la legge naturale prescrive (*Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet*).

La legge naturale tuttavia può essere modificata in qualche particolare e raro caso, per qualche causa speciale che impedisce l'osservanza dei suoi precetti (*Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum*).

Una cosa può essere di diritto naturale in due modi (*aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter*):

- In quanto la natura inclina ad agire in un certo modo, ad esempio "non bisogna fare del male agli altri" (*Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam*).

- In quanto la natura non induce a fare il contrario, ad esempio possiamo dire che l'uomo è nudo per diritto naturale, perché la natura non gli ha dato i vestiti, che sono una invenzione umana (*Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit*).

In questo secondo modo possiamo dire che sia di diritto naturale il possesso comune di tutte le cose e la identica libertà di tutti, perché la distinzione dei possedimenti e la condizione di servitù non sono derivate dalla natura, ma dalla ragione degli uomini per l'utilità della vita umana (*Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali,*

quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae).

6. Se la legge naturale possa essere eliminata dalla mente degli uomini

Relativamente ai principi comuni, la legge naturale in nessun modo può essere eliminata completamente dal cuore degli uomini (*Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali*).

Tuttavia la legge naturale può essere cancellata dal cuore degli uomini in una particolare situazione. In quanto la ragione viene impedita nell'applicazione di un principio generale ad un caso particolare a causa della concupiscenza o di qualche altra passione (*Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem*).

Relativamente ai precetti secondari, la legge naturale può essere cancellata dal cuore degli uomini, sia per le cattive persuasioni, sia per le consuetudini cattive o gli habitus corrotti. Ad esempio presso alcuni i furti non sono ritenuti peccati, e nemmeno i vizi contro natura (*Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam*).

La legge umana (Q. 95)

1. Utilità della legge umana

Nell'uomo esiste una certa inclinazione verso la virtù, ma per raggiungere la perfezione della virtù è necessario che l'uomo sia sostenuto da qualche forma di disciplina (*homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam*).

L'uomo non è in grado di provvedere a se stesso una adeguata disciplina (*Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens*).

E quindi è necessario che gli uomini, per divenire virtuosi, siano sostenuti da una disciplina fornita da qualcun altro (*Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur*).

Ora per alcuni, come i giovani che sono inclini agli atti di virtù per una buona disposizione naturale, o per la consuetudine, o per grazia divina, sono sufficienti le ammonizioni paterne (*Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones*).

Ma coloro che sono violenti e inclini al vizio non possono essere mossi solo dalle parole; è necessario che siano allontanati dal male con la forza e con il timore (*Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo*).

In tal modo desistendo dal fare il male renderanno la vita più tranquilla agli altri (*ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent*).

Inoltre loro stessi attraverso la consuetudine saranno indotti a fare volontariamente ciò che prima erano costretti a fare per paura e quindi a diventare virtuosi (*et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi).*

Una disciplina di questo tipo, che corregge tramite il timore della pena, è la disciplina che proviene dalle leggi (*Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum*).

2. Origine della legge umana

Solo una legge giusta ha valore di legge (*inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis*).

2.1 Nelle cose umane si dice che qualcosa è giusto dal fatto che è retto secondo la regola della ragione (*In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis*).

Ma la prima regola della ragione è la legge di natura (*Rationis autem prima regula est lex naturae*).

Per cui ogni legge posta dagli uomini ha forza di legge, in quanto deriva dalla legge di natura (*Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur*).

Se per caso discordasse dalla legge di natura, non sarebbe legge, ma corruzione della legge (*Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio*).

2.2 Dalla legge naturale qualcosa può derivare in due modi: nel primo come conclusioni dai principi, nel secondo come determinazione di alcuni principi generali (*Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium*).

Alcune cose sono derivate dai principi primi della legge naturale come conclusioni, ad esempio il precetto che "non si deve uccidere" può essere derivato come conclusione dal principio che "non deve essere fatto del male a nessuno" (*Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum*).

Altre cose sono derivate dai principi per modo di determinazione. Ad esempio la legge di natura stabilisce che colui che pecca debba essere punito, ma con quale pena debba essere punito è una determinazione della legge di natura (*Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae*).

Quelle cose che sono stabilite come conclusioni sono contenute nella legge umana non solo come leggi poste dall'uomo, ma hanno anche una forza che deriva dalla legge naturale (*Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali*).

Quelle cose che sono stabilite come determinazioni hanno la sola forza che deriva loro dalla legge umana (*Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent*).

3. Qualità della legge umana

Tre sono gli elementi che caratterizzano la legge umana:

- che sia in armonia con la religione, in quanto proporzionata alla legge divina (*quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae*)

- che sia in accordo con la disciplina, in quanto proporzionata alla legge di natura (*quod disciplinae conveniat, inquantum est proportionata legi naturae*)

- che favorisca la salute pubblica, in quanto proporzionata alla utilità degli uomini (*quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae*).

3.1 La disciplina umana dipende in primo luogo dall'ordine della ragione, per cui si dice che una legge è giusta (*Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur iusta*).

3.2 La disciplina umana dipende in secondo luogo dalla facoltà di coloro che agiscono *(Secundo, quantum ad facultatem agentium)*. Infatti la disciplina umana:

- deve essere conveniente a ciascuno secondo le sue capacità, tenendo conto delle possibilità della natura *(Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae)*

- e deve essere secondo le consuetudini umane; un uomo non può vivere da solo nella società, senza preoccuparsi degli altri (*et secundum humanam*

consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens).

3.3 La disciplina umana in terzo luogo, per quanto concerne le dovute circostanze, deve essere conveniente al luogo e al tempo (*Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens*).

4. Divisioni della legge umana

4.1 La legge umana è derivata dalla legge di natura (*Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae*).

In base a questa origine il diritto positivo si divide in diritto delle genti e diritto civile (*Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile*).

4.1.1 Al diritto delle genti appartengono tutte quelle cose che derivano dalla legge naturale come conclusioni dai principi (*Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis*).

Ad esempio gli acquisti e le vendite giuste, e le altre cose di questo tipo, senza le quali gli uomini non potrebbero vivere insieme; e la vita comune appartiene alla legge di natura perché l'uomo è naturalmente un animale sociale (*ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent*; *quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale*).

4.1.2 Al diritto civile appartengono quelle cose che derivano dalla legge naturale come determinazioni particolari, ed in base ad esso ogni stato determina ciò che gli è più adatto (*Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat*).

4.2 La legge umana è ordinata al bene comune dello stato (*Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis*).

In base a questo ordinamento la legge umana può essere divisa secondo la diversità di coloro che danno in modo particolare la loro

opera per il bene comune (*Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune*).

Ad esempio i sacerdoti, che pregano Dio per il popolo; i sovrani, che governano il popolo; e i soldati che combattono per la salvezza del popolo (*sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes*).

E perciò legislazioni speciali sono approntate per questi particolari uomini (*Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur*).

4.3 La legge umana è stabilita da chi governa lo stato (*Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est*).

In base al legislatore le leggi umane si distinguono secondo i diversi regimi delle città (*Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum*).

4.3.1 Si ha la monarchia, quando lo stato è governato da uno solo; in questo caso si hanno le costituzioni dei principi (*Quorum unum est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum*).

4.3.2 Un altro regime è la aristocrazia, ossia il governo delle persone migliori, gli ottimati; in questo caso si hanno i responsi dei prudenti, ed anche i senato-consulti (*Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta*).

4.3.3 Un altro regime è l'oligarchia, ossia il governo di pochi ricchi e potenti; in questo caso si ha il diritto pretorio, detto anche onorario (*Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur*).

4.3.4 Un altro è il regime del popolo, che è denominato democrazia; in questo caso si hanno i plebisciti (*Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita*).

4.3.5 Un altro regime ancora è il tirannico, che è completamente corrotto, dal quale non deriva alcuna

legge (*Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex*).

4.3.6 Esiste anche un regime misto, che è ottimo; in questo caso la legge è ciò che gli anziani decidono insieme con il popolo (*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt)*.

4.4 La legge umana è direttiva degli atti umani (*Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum*).

In base a questa caratteristica, le leggi si distinguono in riferimento all'oggetto di cui trattano, e a volte prendono nome dagli autori della legge (*Et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur*).

Ad esempio si dice "legge Iulia sugli adulteri", "legge Cornelia sugli omicidi", e così via, non in riferimento agli autori, ma in riferimento alle cose di cui trattano (*sicut distinguitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia de sicariis, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt*).

Potere della legge umana (Q. 96)

1. Se la legge umana debba essere in generale o su casi particolari

Il fine della legge è il bene comune, perché, come afferma Isidoro di Siviglia, "la legge deve essere stabilita non per l'interesse privato, ma per l'utilità comune dei cittadini" (*Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., "nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*").

Per cui è necessario che le leggi umane siano proporzionate al bene comune (*Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune*).

Ma il bene comune è costituito da molte cose (*Bonum autem commune constat ex multis*).

E quindi è necessario che la legge riguardi molte cose, sia riguardo alle persone, sia riguardo alle attività e sia riguardo ai tempi (*Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora*).

Infatti:

- la comunità statale è costituita da molte persone *(Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis)*;

- ed il bene della comunità viene procurato tramite molteplici azioni (*et eius bonum per multiplices actiones procuratur)*;

- e la comunità statale non è istituita per durare poco tempo, ma per durare attraverso la successione dei cittadini *(nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem*).

2. Se la legge umana debba reprimere tutti i vizi

Le leggi devono essere imposte agli uomini tenendo conto della loro condizione, poiché, come dice Isidoro di Siviglia, "la legge deve essere possibile e secondo la natura e secondo la

consuetudine della patria" (*leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, Lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae*).

La legge umana viene stabilita per la moltitudine degli uomini, la maggior parte dei quali è costituita da uomini non perfetti per virtù (*Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute*).

E quindi tutti i vizi, dai quali si astengono i virtuosi, non sono proibiti dalla legge umana, ma solo i più gravi, dai quali è possibile che la maggior parte della moltitudine si astenga (*Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere*).

E principalmente quelle cose che sono a danno degli altri, senza la proibizione delle quali la società umana non potrebbe conservarsi (*et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset*).

Ad esempio sono proibiti dalla legge umana gli omicidi e i furti e le altre cose di questo tipo (*sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi*).

3. Se la legge umana debba ordinare tutti gli atti di virtù

Non esiste alcuna virtù dei cui atti la legge non possa trattare (*nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit*).

Tuttavia la legge umana non tratta di tutti gli atti di tutte le virtù, ma solo di quelli che sono relativi al bene comune (*Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune*):

- o immediatamente, come le cose che si fanno direttamente per il bene comune (*vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt)*;

- o mediatamente, come le cose che vengono ordinate dal legislatore come pertinenti ad una buona disciplina, tramite la quale i cittadini sono formati allo scopo di mantenere il bene della giustizia e della pace *(vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives*

informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent).

4. Se la legge umana obblighi in coscienza

Le leggi fatte dall'uomo o sono giuste o ingiuste (*leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae*).

4.1 Se le leggi umane sono giuste hanno la forza di obbligare in coscienza dalla legge eterna, dalla quale derivano (*Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur*)

Le leggi si dicono giuste (*Dicuntur autem leges iustae*):

a) in base al fine, quando sono dirette al bene comune (*et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune*)

b) in base all'autore, quando la legge emessa non eccede la potestà del legislatore (*et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis*)

c) in base alla forma, quando si utilizza un criterio di proporzionalità nell'imporre degli oneri ai sudditi in vista del bene comune (*et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune*).

Poiché il singolo uomo è parte della moltitudine, ogni uomo, per ciò che è e che ha, appartiene alla moltitudine, come qualunque parte, per ciò che è, appartiene al tutto (*Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius*).

Per cui anche la natura provoca un qualche danno alla parte per salvare il tutto (*Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum*).

E sotto questo aspetto le leggi di questo tipo, che portano oneri in modo proporzionale, sono giuste, e obbligano in coscienza, e sono leggi legali (*Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera*

proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales).

4.2 Le leggi sono ingiuste in due modi (*Iniustae autem sunt leges dupliciter*).

4.2.1 Nel primo modo le leggi sono ingiuste in quanto contrarie al bene degli uomini, in contrasto con quanto detto precedentemente (*Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis*),

a) o in base al fine, come qualche autorità che impone delle leggi onerose ai sudditi senza che siano finalizzate alla utilità comune, e indirizzate invece alla propria cupidità o gloria (*vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam*)

b) oppure in base all'autore, come quando qualcuno impone una legge che va oltre il potere che gli è stato concesso (*vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem*)

c) o in base alla forma, quando oneri ineguali sono stati imposti alla moltitudine, anche se indirizzati al bene comune (*vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune*).

E cose di questo tipo sono più violenze che leggi (*Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges*).

Per cui tali leggi non obbligano in coscienza, se non per evitare lo scandalo e la perturbazione; per questo fine anche l'uomo deve cedere il suo diritto (*Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere*)

4.2.2 In un secondo modo le leggi possono essere ingiuste per contrarietà al bene divino, come le leggi dei tiranni che inducono alla idolatria, o a qualunque altra cosa contraria alla legge divina (*Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam)*.

E tali leggi in nessun modo è lecito osservare (*Et tales leges nullo modo licet observare*).

5. Se tutti gli uomini siano sottomessi alla legge umana

5.1 L'uomo può essere soggetto alla legge come ciò che è regolato alla regola (*sicut regulatum regulae*).

Ed in questo modo tutti coloro che sono sottoposti ad una autorità sono sottoposti alla legge che è stabilita da chi ha l'autorità (*Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas*).

Ma può avvenire che qualcuno non sia sottomesso all'autorità, e questo accade in due casi (*Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter*).

a) Nel primo caso perché qualcuno è semplicemente al di fuori dalla soggezione di quella autorità *(Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione*).

b) Nel secondo caso in quanto qualcuno dipende da una legge superiore (*Alio modo, secundum quod regitur superiori lege*).

5.2 L'uomo può essere soggetto alla legge come il coatto rispetto a chi costringe (*Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti*).

In questo modo gli uomini virtuosi e giusti non sono soggetti alla legge, ma solo i cattivi (*Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali*).

Infatti ciò che è coatto e violento è contrario alla volontà (*Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati*). Ma la volonta dei buoni concorda con la legge, mentre quella dei cattivi ne è discorde (*Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua*

malorum voluntas discordat). E perciò secondo questo aspetto i buoni non sono soggetti alla legge, ma solo i cattivi (*Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali*).

6. Se coloro che sono sottomessi alla legge umana possano agire oltre la lettera della legge

Accade spesso che qualcosa che deve essere osservato per la salvezza comune sia utile nella maggior parte dei casi, ma che in alcuni casi sia massimamente nocivo (*Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum*).

Poiché il legislatore non può prevedere tutti i casi singoli, egli propone la legge in relazione a quelle cose che accadono più frequentemente, avendo in mente l'utilità comune (*Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem*).

Per cui se emerge un caso in cui l'osservanza della legge sia dannosa alla salvezza comune, la legge non deve essere osservata (*Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda*).

Tuttavia bisogna considerare che se l'osservanza letterale della legge non comporta un immediato pericolo, a cui è necessario opporsi subito, non spetta a chiunque interpretare ciò che sia utile o inutile allo stato, ma solo alle autorità, che per casi di questo tipo hanno il potere di dispensare dalla legge (*Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi*).

Se invece il pericolo è improvviso, e non è possibile alcun ritardo nell'attesa di un ricorso ad un superiore, la stessa necessità comporta la dispensa, perché la necessità non è sottoposta alla legge (*Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi*).

Cambiamenti della legge umana (Q. 97)

1. Se la legge umana possa essere cambiata

La legge umana può essere giustamente cambiata per una duplice causa: la prima dalla parte della ragione, la seconda dalla parte degli uomini, i cui atti sono regolati dalla legge (*Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur, una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur*).

> a) Dalla parte della ragione, perché alla ragione umana sembra naturale che si pervenga gradualmente al perfetto dall'imperfetto (*Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat*).
>
> Infatti coloro che per primi intesero trovare qualcosa di utile alla comunità degli uomini, non essendo in grado di considerare tutte le cose da soli, stabilirono alcune cose imperfette e mancanti sotto molti aspetti. I successori mutarono quelle cose, istituendo alcune cose mancanti sotto meno aspetti rispetto alla comune utilità (*Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate*).
>
> b) Dalla parte degli uomini, i cui atti sono regolati dalla legge, la legge può essere mutata rettamente per il cambiamento delle condizioni degli uomini, ai quali competono cose diverse in base alle loro diverse condizioni (*Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt*).

2. Se la legge umana debba sempre essere cambiata, quando è possibile migliorarla

Il cambiamento della legge, considerato in sé, comporta un certo danno alla salvezza comune (*Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis*).

Perché, per quanto concerne l'osservanza delle leggi, è importante la consuetudine. Infatti quelle cose che si fanno contro la comune consuetudine, anche se sono più leggere in se stesse, sembrano più pesanti (*Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur*).

Quindi quando si muta la legge, diminuisce la forza costrittiva della legge, in quanto si elimina la consuetudine (*Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo*).

E allora la legge umana non deve essere mutata, se non sia compensato in qualche modo il danno provocato al bene comune dallo stesso mutamento (*Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur*).

Questa compensazione accade (*Quod quidem contingit*):

- o per qualche massima ed evidentissima utilità proveniente dalla nuova legge (*vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit*)

- o dal fatto che c'è una massima necessità, poiché la legge consueta:

  - o contiene una manifesta iniquità

  - o la sua osservanza è molto nociva (*vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva*).

3. Se la legge umana possa essere abolita dalla consuetudine e se la consuetudine possa ottenere forza di legge

Come la ragione e la volontà dell'uomo si manifestano con le parole sulle cose da fare, così anche si manifestano con i fatti, infatti

ognuno sembra scegliere come bene ciò che compie con le opere (*Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto, hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet*).

È noto che la legge può essere mutata ed esposta per mezzo della parola umana, in quanto manifesta il moto interiore e il concetto della ragione umana (*Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae*).

Quindi la legge può anche essere mutata, ed esposta, mediante gli atti, molte volte ripetuti, che costituiscono una consuetudine (*Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi*).

E può anche essere causato qualcosa che ottenga forza di legge, in quanto, tramite gli atti esteriori ripetuti, il moto della volontà e il concetto della ragione viene dichiarato in modo efficacissimo (*et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur*).

Infatti quando qualcosa si ripete molte volte, sembra provenire da un deliberato giudizio della ragione (*cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire*).

E per questo la consuetudine ha forza di legge, e abolisce la legge, ed è interprete delle leggi (*Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix*).

4. Se la legge umana possa essere mutata per dispensa delle autorità

Accade a volte che qualche precetto, che è per il bene della moltitudine nella maggior parte dei casi, non sia conveniente ad una persona, o ad una situazione determinata, perché impedirebbe qualcosa di migliore, oppure comporterebbe qualche male (*Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum*).

Ma sarebbe pericoloso lasciare questo al giudizio di chiunque, se non forse nel caso di un pericolo improvviso ed evidente (*Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur,*

nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est).

E perciò colui che ha il potere di governare la moltitudine, ha il potere di dispensare dalla legge umana in quelle cose che dipendono dalla sua autorità: al fine di concedere il permesso di non osservare il precetto della legge, alle persone e nei casi in cui la legge viene meno al suo obiettivo (*Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur*).

Ma se senza questa ragione, per sola volontà, concederà il permesso, non sarà fedele nella dispensazione, o sarà imprudente. Infedele se non tiene conto del bene comune; imprudente se ignora il motivo della dispensa (*Si autem absque hac ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens, infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret*).

<hr size=2 width="100%" align=center>