

LEX AETERNA E DIRITTO

INTRODUZIONE (O CENNI STORICI SULL'IDEA DEL *DIRITTO NATURALE*)

È stato detto che mentre la filosofia del diritto studia il «quid ius» (che cos'è il diritto), la scienza del diritto studia il «quid iuris» (qual è il diritto in un fatto umano concreto)¹.

C'è da dire, però, che di *filosofia del diritto* si è cominciato a parlare solo dall'inizio dell'Ottocento in sostituzione del termine *diritto naturale*, che fin dall'antichità ha indicato la ricerca di principi e norme universali di giustizia. Tutti i filosofi, infatti, sin dai tempi antichi si sono interrogati sull'esistenza di leggi universali che guidano la vita del cosmo e di ciascun essere, facendo riposare nel rispetto di queste leggi la giustizia, la quale proprio perciò assicura il bene degli uomini e di tutte le cose e la pace e la concordia alla comunità. Il tema del diritto e della giustizia è stato da sempre oggetto della filosofia.

Già in un frammento di Eraclito troviamo scritto: «Chi parla con intelligenza deve tenere saldo a ciò che è comune a tutte le cose, come la città alla sua legge, anzi molto più fortemente. Infatti le leggi umane sono nutriti e sostenute dall'unica legge divina, giacché questa domina tanto quanto vuole, e a tutte le cose basta e a tutte sovrasta»². E dice ancora che la discordia distrug-

¹ J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990, pp. 193ss.

² Eraclito, *Frammenti*, 114.

gerebbe il mondo se la giustizia non la frenasse. Inoltre: «Suprema virtù e vera sapienza è ubbidire nelle parole e negli atti alla natura ossia al *Logos* universale»³ (che è insieme ragione e legge).

Per Socrate, accanto alle *leggi scritte*, che sono di questa o di quella città, e variano da paese a paese e da tempo a tempo, ci sono le *leggi non scritte*, che valgono per tutti i paesi e per ogni tempo, e sono perciò il fondamento di quelle. Esse sono presenti nella coscienza e hanno la loro fonte in Dio. Socrate afferma: «Non solo per legge, ma anche per natura commettere ingiustizia è più brutto che subirla, e la giustizia consiste nell'uguaglianza»⁴.

Platone ne *Le leggi*, dopo avere affermato: «Non c'è legge o ordinamento superiore alla sapienza; e la giustizia che è nelle cose dispone che l'intelletto non dipenda da nulla, ma diriga tutto se è veramente libero e nobile», riconosce che purtroppo oggi non ci sono intelletti con queste grandi qualità e quindi «è necessario ricorrere all'ordinamento giuridico e alle leggi, che possono estendere la loro guida su moltissimi aspetti della vita, ma non su tutti»⁵. Tuttavia afferma che la legge deve essere giusta, espressione della retta ragione, quasi ordine dato alla ragione dagli dei, che tiene il posto del governo divino del mondo⁶.

Come si vede da questi rapidi cenni, nel pensiero presocratico si pone l'accento sull'esistenza di un'unica legge divina, che si identifica con il *Logos*, che permea e regola tutte le cose; con Socrate, e più ancora con Platone, si ha un'interiorizzazione di tale legge universale, che si identifica con la sapienza, principio superiore cui devono conformarsi le leggi umane.

Aristotele fa derivare la *legge naturale* dalla *natura*. Così, il termine *natura*, *naturale*, entra nella speculazione filosofica sul diritto. La *natura* è il fine proprio di ciascuna cosa; quindi compiere l'azione per il fine è il meglio⁷. Perciò, per Aristotele la *natura* è norma di ciò che è buono; e il "giusto" per natura è superiore al "giusto" legale.

³ *Ibid.*, 112.

⁴ Senofonte, *Detti memorabili di Socrate*, I, 4.

⁵ Platone, *Le Leggi*, 715.

⁶ Cf. Platone, *Minosse*, IX, 317.

⁷ Cf. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252b.

Il *diritto naturale* venne portato dentro la concezione del diritto dai giuristi romani.

Sul piano filosofico, Cicerone riafferma l'esistenza di una legge di natura, eterna, immutabile, «legge non scritta, ma nativa,... da noi presa dalla natura stessa; legge in cui siamo stati non già ammaestrati, ma naturalmente disposti, che è regola del diritto»⁸. Tale legge è comune a Dio e agli uomini, e anche in virtù di essa noi dobbiamo ritenerci intimamente uniti agli dei⁹. Cicerone arriva a dire: «Tutti gli uomini sono stretti da una certa naturale reciproca inclinazione e benevolenza, anzi da una comunione di diritto. Noi per natura siamo inclinati ad amare gli uomini e questo è il fondamento del diritto»¹⁰.

Queste intuizioni e affermazioni sono sul piano filosofico. Fu la giurisprudenza romana a tradurre in norme giuridiche i principi che devono regolare il consorzio tra gli uomini, e che bene possono considerarsi una derivazione del *diritto naturale*. Poi, sommi giuristi come Gaio, Paolo, Ulpiano, diedero la definizione del *diritto naturale* come quello che la *naturalis ratio* (la ragione insita nella natura) ha stabilito per tutti gli uomini ed è universalmente valido.

In questa rapida rassegna dell'idea del *diritto naturale* nel pensiero antico non può mancare un accenno alla concezione ebraica del diritto e della giustizia. Sul fondamento della Parola di Dio, il diritto è essenzialmente questa stessa Parola, e la giustizia la fedeltà alla Parola medesima.

OGGETTO DEL TEMA

Sorvolo sullo sviluppo del concetto di *diritto naturale* nel pensiero cristiano dalla Patristica fino a san Tommaso d'Aquino,

⁸ Cicerone, *De legibus*, I, 6, 19.

⁹ Cf. *ibid.*, I, 6, 18-20.

¹⁰ *Ibid.*, I, 13, 35; 15, 43.

approdando direttamente al pensiero di quest'ultimo, che segna il punto più alto della riflessione filosofica sul concetto di *natura* e di *diritto naturale*, e da cui prende le mosse il presente studio. Prima di iniziarlo, tuttavia, è opportuno un accenno al distacco del pensiero moderno da quella concezione¹¹.

Come vedremo, in san Tommaso la nozione di *diritto naturale* era strettamente legata al concetto di *natura* e di *ragione*, in quanto l'una e l'altra fondate nell'"essere" delle cose.

Con l'avvento del pensiero moderno (da Cartesio in poi) il fondamento della conoscenza è spostato dall'essere al soggetto; la ragione è quella dell'individuo, la natura è la condizione fisica e storica dell'uomo. La ragione, quindi, non è più l'antica *ratio*, che si adegua al *fine* di ciascun essere e vi conforma l'agire morale e la norma giuridica, ma essa stessa (la ragione umana) ricerca le norme dell'agire (autonomia). Di conseguenza, con il *giusnaturalismo* (secc. XVII e XVIII), la ragione umana stabilisce i principi che devono tutelare la condizione dell'individuo nella società; e nasce così la dottrina dei diritti dell'uomo, diritti innati, che si afferma inviolabili dall'autorità.

Questa corrente di pensiero, passando attraverso le rivoluzioni liberali della fine del XVIII secolo e del XIX secolo, sfociò nelle "codificazioni". I Codici erano il compendio dei diritti individuali e contenevano tutto il diritto. Ciò portò all'estromissione del *diritto naturale* dallo stesso concetto di diritto e sfociò nel «positivismo giuridico»: il diritto è solo il diritto "posto" dallo Stato. Antesignano di questo nuovo pensiero giuridico può essere considerato Hegel, che nella sua filosofia aveva spostato l'interesse sul ruolo del diritto nell'edificazione della società.

Mi è sembrata necessaria questa precisazione per chiarire gli scopi e i confini del presente studio, che sono quelli di approfondire la conoscenza del fondamento e dell'essenza del diritto sulla base della concezione del *diritto naturale* di san Tommaso. Ciò non vuol dire ignorare gli apporti successivi della speculazione filosofica.

¹¹ Per il pensiero di san Tommaso d'Aquino sul *diritto naturale* ho tenuto presente l'ampia esposizione di R. Pizzorni, in *Il diritto naturale dalle origini a san Tommaso d'Aquino*, Roma 1985, pp. 368ss.

ca, cristiana e non, nella quale si è cercato di dare una lettura del *diritto naturale* ancorandolo ai diritti dell'uomo¹². Se mi riallaccio direttamente alla dottrina di san Tommaso, è perché intendo collegarmi alla particolare concezione della *lex naturalis*, propria di san Tommaso, e vederne lo sviluppo alla luce delle ultime acquisizioni della *teologia trinitaria*. Il presente studio, quindi, si colloca nel solco del pensiero cristiano sul diritto. Questo approccio al problema dell'essenza del diritto è, perciò, diverso da quello del pensiero moderno, che ha voluto prescindere dal «dato rivelato» e ha costruito le diverse teorie del diritto sul solo «dato positivo».

Per il cristiano, infatti, il diritto non può prescindere dalla verità sull'uomo, ma si fonda su di essa. Proprio per questo, l'impostazione del presente studio non può escludere che le conclusioni cui perviene il pensiero cristiano nelle varie scienze umane, e quindi anche nel diritto, siano verificabili e confrontabili con le acquisizioni delle medesime scienze; e in particolare, nel campo del diritto, corrispondano ai moderni principi di civiltà giuridica, che sono la libertà della persona e il principio di uguaglianza.

LA *LEX AETERNA* IN SAN TOMMASO D'AQUINO

Come è noto, san Tommaso definisce la legge naturale «partecipazione della *legge eterna* nella creatura razionale (cioè, nell'uomo)» (*partecipatio legis aeternae in rationali creatura*). Pertanto, è molto utile comprendere la nozione di «partecipazione» in san Tommaso. La «partecipazione» implica che ciò che è partecipato (dal partecipante) entra a far parte della *natura* dell'essere partecipato. Ora, secondo san Tommaso la natura di ciascun essere è data dalla sua *ratio* e dal suo *fine*. La *ratio* determina il modo

¹² Per gran parte della dottrina i diritti umani hanno la loro radice nel *diritto naturale*, pur nelle due diverse versioni: quella cristiana che pone la ragione e il fondamento dei diritti dell'uomo nella dignità della persona umana, e quella giusnaturalistica che fa risalire i diritti fondamentali dell'uomo all'affermazione della libertà dell'individuo e della sua personalità nella convivenza.

di operare della creatura; il *fine* è l'obiettivo verso cui tendono le sue azioni, cioè la realizzazione dell'essere.

Definita, dunque, la legge naturale come partecipazione della *legge eterna* (*lex aeterna*) nell'uomo, mi sembra importantissimo stabilire cosa è la *lex aeterna*.

Sembra che san Tommaso non ne dia una nozione esplicita. È rilevante che san Tommaso distingua la *legge eterna* dalla legge divina. Infatti, in san Tommaso le due nozioni, di *legge eterna* e di legge divina, non coincidono. Tommaso parla della legge divina come legge rivelata da Dio, prima nel Vecchio Testamento poi nel Nuovo. Si tratta, quindi, come lui stesso dice, di legge positiva: legge *data*.

La *lex aeterna* è, invece, la legge di Dio stesso. È la *legge eterna* di Dio o disegno eterno, che esiste anzitutto nel pensiero divino, ed è stata «promulgata» nel Verbo, «si esprime nel Verbo», per cui «viene appropriata al Figlio per l'affinità esistente tra ragione e verbo» (*Sum. Theol.*, I-II, q. 91-93).

San Tommaso si pone la questione se questa legge è eterna, e all'obiezione che non può essere eterna poiché dall'eternità non esistevano ancora (ossia prima della creazione) coloro nei cui riguardi una legge viene promulgata (cioè, le creature), Tommaso risponde che la promulgazione avviene in due modi: con la parola e con la scrittura. Da parte di Dio la promulgazione avviene nel Verbo (la Parola), e poiché il Verbo è eterno, eterna è «la scrittura del libro della vita». Invece la promulgazione per parte della creatura, che l'ascolta o la legge, non può essere eterna.

Dunque, per san Tommaso, la *lex aeterna* è promulgata dall'eternità in Dio.

Secondo i commentatori questa legge è eterna perché dall'eternità Dio l'ha pensata e ordinata per il governo di tutte le cose che Egli già conosce. Tuttavia, l'Aquinate aggiunge non insignificativamente: «Ma il fine del governare di Dio è Dio stesso, né la sua legge è altro da Lui stesso. Quindi la *legge eterna* non è ordinata ad altro fine».

A questo punto, dunque, appare fondamentale, per l'ulteriore sviluppo del tema sulla base delle recenti acquisizioni della *teologia trinitaria*, penetrare di più la nozione della *lex aeterna*.

Per san Tommaso la *legge eterna* è certamente «la ragione della divina sapienza, in quanto è direttiva di tutti gli atti e movimenti». Essa viene concepita come ragione governante e dirigente le creature al loro fine¹³.

Sembra, quindi, che san Tommaso riferisca la *legge eterna*, esistente da sempre in Dio (nel Verbo), alle creature, al governo e alla direzione delle stesse, e non vada oltre, onde affermare che la *lex aeterna* è la legge della vita stessa di Dio, in quanto esprimente le *relazioni* tra le Tre divine Persone. Anzi, non sembra che san Tommaso espliciti che la *legge eterna* riguardi la *vita trinitaria*. Non si trova – mi sembra – in lui l'esplicitazione del carattere trinitario della *lex aeterna*, ossia la “trinitizzazione” come caratteristica della vita di Dio Uno-Trino, espressione «dei movimenti e degli atti» delle Tre divine Persone.

Se così è, non può non derivarne anche una limitazione della comprensione di ciò che significa la partecipazione della *lex aeterna* nell'uomo secondo la nota definizione dello stesso Tommaso. È evidente, infatti, che se non si conosce bene in cosa consiste la *legge eterna*, neanche si può conoscere in cosa consiste la partecipazione di quella stessa legge all'uomo, e quindi il modo di vivere degli uomini secondo quella legge.

In effetti, anche se non esplicitamente e intenzionalmente, san Tommaso dà una risposta, distinguendo dalla *lex aeterna* la legge divina positiva (rivelata): la legge divina positiva è la formulazione per l'uomo della *legge eterna*.

San Tommaso si pone anche il problema del perché sia stata necessaria la legge divina positiva. Egli dà una duplice risposta: una si trova nella *Summa* (I-II, q. 91, n. 4), l'altra nel «In duo pracepta caritatis et in decem legis pracepta expositio» (nn. 1129-1137).

Secondo la prima, i principi posti in noi dalla legge naturale non sono sufficienti per illuminarci e guidarci all'ultimo fine, che è Dio stesso. Occorreva, quindi, che fosse data all'uomo una legge proveniente da Lui stesso (la legge divina), mediante la quale la *legge eterna* è partecipata all'uomo in un grado più alto.

¹³ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 93, a. 1.

In base alla seconda risposta, la legge divina positiva è stata necessaria poiché l'uomo, a causa della corruzione della sua natura per il peccato, non era più in grado di scoprire con la ragione nella chiarezza la legge naturale.

San Tommaso distingue la legge divina positiva in quella data per mezzo di Mosè nell'Antico Testamento (Decalogo), la quale era insufficiente per operare la salvezza perché riguardava le azioni esterne, non l'animo dell'uomo, e nella legge data da Cristo, che è la legge della carità e della grazia. Questa legge attua un diverso modo di ritrarsi dal male e di indursi al bene, ossia il modo dell'amore. E per avere questo modo fu data la legge evangelica, che è la legge dell'amore.

San Tommaso non va oltre nell'esplicitare la *lex aeterna*, né, conseguentemente, nello spiegare la partecipazione di detta legge nell'uomo e quindi il modo di vita che essa porta.

LA *LEX AETERNA* ALLA LUCE DELLE ACQUISIZIONI DELLA TEOLOGIA TRINITARIA

Mi sembra che bisogna partire da questa conclusione per scoprire l'apporto della *teologia trinitaria* alla comprensione della *legge eterna* e di come essa è presente, permea, il creato, e può trovare applicazione nella vita degli uomini.

Inoltre, si comprenderà meglio come e perché la predetta legge (legge della *vita trinitaria*) partecipata all'uomo, immetta gli uomini nella vita della SS. Trinità (in Dio); e, quindi, il fine che san Tommaso pone come obiettivo preordinato dalla *legge eterna*, e cioè Dio stesso e la realizzazione dell'uomo, è per questa via raggiungibile.

Dunque, i «movimenti e gli atti» delle Tre divine Persone – il Padre che si annulla per amore generando il Figlio, il Figlio che si annulla per amore facendo essere il Padre, lo Spirito Santo che è l'Amore che muove dal Padre e dal Figlio ed è Persona – sono riconosciuti dalla *lex aeterna*, la legge della *vita trinitaria*.

Questa *legge eterna*, secondo l'affermazione di Tommaso, è partecipata all'uomo e, in quanto partecipata, diventa parte della natura umana. Perciò gli uomini sono fatti per vivere secondo questa legge. Tale attitudine, originata dalla partecipazione all'uomo della *lex aeterna*, è tratto costitutivo della persona umana.

La *partecipazione* all'uomo della predetta legge (legge della *vita trinitaria*) è effettivamente ciò che rende l'uomo «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gn 1, 26*). Questa verità è affermata nel notissimo testo della Costituzione *Gaudium et Spes* del Vaticano II: «Il Signore Gesù quando prega il Padre perché “tutti siano una sola cosa, come io e te siamo una cosa sola”, mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» (*GS 24, c.*).

Il modello della *vita trinitaria*, partecipato all'uomo, diventa, dunque, il modo con cui gli uomini debbono e possono vivere le relazioni tra loro.

Invero, secondo la nota affermazione di san Tommaso la *legge eterna* è riflessa nella legge o *diritto naturale*: «Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura». Ora, essendo esplicitato che la *lex aeterna*, legge esistente *ab aeterno* in Dio, è la legge delle *relazioni* tra le Tre divine Persone, può essere rivista o, meglio, completata la costruzione che san Tommaso fa del *diritto naturale*.

Sulla base della citata «similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità», può affermarsi che tra le persone umane viene proposto l'amore a mo' di quello che esiste tra le Persone divine della SS. Trinità. Ciò trova espressione nel comandamento nuovo (legge divina positiva): «Amatevi gli uni gli altri. Amatevi come io vi ho amato»; il quale, a sua volta, può più compiutamente essere compreso proprio alla luce di detta esplicitazione.

Ora, c'è da notare che san Tommaso, pur affermando che «per legge divina viene comandato agli uomini l'amore vicendevole»¹⁴,

¹⁴ *Summa contra Gentiles*, III, 116, 117, 128.

approfondisce solo marginalmente il comandamento dell'amore reciproco, limitandosi a mettere in evidenza le ragioni per cui questo comandamento conviene agli uomini. Ma mi sembra non vada oltre, onde affermare che, in effetti, nel comandamento nuovo dato da Gesù ai suoi discepoli si rispecchia la legge della *vita trinitaria*. Forse, questo mancato approfondimento dipende dal fatto che san Tommaso non investiga il rapporto che c'è tra la legge della *vita trinitaria* (piano del dover essere riferito all'agire) con l'essere di Dio-Trinità (piano metafisico riferito all'essere).

Intendo dire che san Tommaso – e i commentatori lo mettono in luce – ha colto pienamente il legame tra l'essere delle cose e il dover essere (norma dell'agire). Egli afferma: «Tutto ciò che appartiene al fine (cioè al dover essere) appartiene al bene (cioè all'essere)», e «L'agire di ogni essere segue la natura dello stesso»¹⁵. Si deve, allora, concludere che la legge della *vita trinitaria*, che esprime l'essere di Dio, partecipata nell'uomo (*legge naturale*), diventa parte della sua natura e si riversa nella pratica della sua vita e dei suoi rapporti.

In questa prospettiva resta confermata la verità affermata da san Tommaso, e cioè che la legge naturale – *partecipazione nell'uomo della legge eterna* – ordina le azioni all'ultimo fine, che è Dio stesso e la realizzazione dell'uomo. Solo che nella visione di Tommaso – date le premesse metafisiche – ciò avviene individualmente per ciascun uomo mediante l'agire conforme ai dettami della legge naturale. Per san Tommaso, infatti, il principio massimo della legge naturale è racchiuso nel preceitto «Si deve fare il bene ed evitare il male»¹⁶. La novità portata dalle acquisizioni della teologia trinitaria è che ora, nella realtà *trinitaria* dell'essere e della legge, il raggiungimento del predetto *fine* non può che avvenire da parte degli uomini *tra loro*, in conformità del resto alla natura sociale dell'uomo. L'uomo è, infatti, chiamato a realizzarsi nel rapporto con gli altri secondo la sua vocazione originaria, per la quale «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio ab-

¹⁵ *Ibid.*, III, c. 17; e *Sum. Theol.*, II-II, q. 56, a. 1.

¹⁶ *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

bia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24, c).

Invero, ciascun uomo è reso atto a vivere i propri rapporti con gli altri uomini a mo' delle relazioni tra le Tre divine Persone, proprio in virtù della "partecipazione" nell'uomo della stessa legge di Dio. Ciò è di capitale importanza in relazione al fine dell'uomo, che è Dio stesso e la partecipazione dell'uomo alla vita stessa di Dio. Infatti, per la mediazione di Cristo, diventati figli nel Figlio, l'unico medesimo amore di Dio Uno-Trino unisce anche i credenti tra di loro ed essi partecipano alla *vida trinitaria*: «perché tutti siano una sola cosa: come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi in noi una sola cosa (...) perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17, 21.26)¹⁷.

In questo mi sembra possa dirsi consistere la partecipazione nell'uomo della *legge eterna*, che è anche la base del *diritto naturale*, cioè del diritto conforme all'*essere* (natura) dell'uomo e al suo *fine*, secondo la concezione tomista.

LA *LEX AETERNA* (LEGGE DELLA VITA TRINITARIA) E IL DIRITTO

L'apporto di Hegel sul piano della filosofia del diritto è nell'aver visto il ruolo del diritto nel processo di socializzazione; ossia nell'aver intuito la funzione del diritto nel processo di edificazione della società ai vari livelli (la famiglia, le comunità intermedie, lo stato), in cui si attua anche la progressiva soggettivazione e realizzazione della personalità individuale.

Le conclusioni cui Hegel approda non sono accettabili: lo stato concepito come ente supremo che in sé assume, coordina e potenzia gli interessi del singolo, della famiglia e della società civile, e

¹⁷ Un testo sulla *Vita trinitaria*, di elevato valore spirituale e teologico, è quello di Chiara Lubich in «Nuova Umanità», XXIV (2002/3-4), n. 140/141, alla cui integrale lettura si rinvia.

il diritto che, sorgendo autonomo nei diversi strati della vita sociale, viene riassunto nel diritto dello stato, rivelano il limite immanen-tistico della filosofia hegeliana. Tuttavia, ciò che qui interessa non è tanto questo limite quanto il fatto che il filosofo, pur intuendo la funzione socializzatrice del diritto, in quanto fattore di costruzione della comunità, non può cogliere, date le anzidette premesse filoso-fiche, la radice della verità di questa affermazione, che è data dal fatto che gli uomini sono uniti dall'unico e medesimo amore di Dio e partecipano alla *vida trinitaria*. Ed è appunto la capacità di vivere i rapporti umani a mo' delle relazioni trinitarie ciò che crea l'unità tra le persone nella piena autonomia delle stesse. Resta, comunque, il fatto che Hegel ha intuito e affermato l'importanza e la funzione del diritto nella costruzione dei rapporti sociali.

Secondo san Tommaso, l'uomo è essere razionale e sociale, e deve realizzarsi secondo la sua natura di essere relazionato a Dio e agli altri. Pertanto, il *diritto naturale* orienta l'uomo a Dio e al prossimo: da qui i due precetti fondamentali dell'amore di Dio e del prossimo. Questa la definizione di san Tommaso.

Ora, partendo dalla concezione che il *diritto naturale* è par-tecipazione nell'uomo della *legge eterna*, ed essendo tale legge espli-citata come legge delle *relazioni trinitarie*, il diritto ne risulta come traduzione di detta legge in principi e norme che regolino le azioni delle persone in modo che i rapporti tra loro siano vissuti a mo' delle relazioni tra le Persone della Trinità, così che si attui l'unità degli uomini in Dio, in cui si realizza il fine dell'uomo come umani-tà e come singolo. E, poiché la legge della *vida trinitaria* è esplicitata per gli uomini nel *comandamento nuovo* dell'amore reciproco, si tratta di conformare alle esigenze insite in detto comando i precetti contenuti nelle norme regolatrici dei rapporti tra gli uomini.

La grande novità del comandamento dato da Gesù, è che esso esprime l'amore che deve esserci *tra* gli uomini. Non si tratta, dunque, dell'amore *verso* il prossimo, già enunciato nella Scrittura e confermato da Gesù¹⁸, e quindi dell'amore *per* gli es-seri, ma dell'amore *tra* gli esseri. E qui si specifica un'ulteriore

¹⁸ Cf. Mt 22, 39.

proprietà dell'amore: esso esprime un *legame* tra le persone; nello stesso tempo è esso stesso (l'amore) essenza di questo legame. Va da sé che in tutti i rapporti umani può essere calato detto legame. Anzi, ogni rapporto, di qualsiasi natura, è occasione per vivere questo legame d'amore. Tutto ciò ha immediata conseguenza e applicazione nel campo del diritto.

Inoltre, se in virtù del comandamento dell'amore reciproco si stabilisce tra i soggetti un *legame* che è sostanza d'amore, ciò attiene all'*essere*; e quindi si ha una corrispondenza tra l'*essere* (piano ontico) e il *dover essere* (piano deontico = norma dell'agire).

L'esperienza giuridica si attua comunemente nei rapporti tra le persone. Scrive Alessandro Levi che la relazionalità è l'essenza stessa del diritto; il diritto non è relazionale, ma è relazione; il diritto non è norma relazionale, ma rapporto intersoggettivo¹⁹. Ora, l'amore reciproco attua la relazionalità, i rapporti tra le persone. Perciò il comando dell'amore reciproco ha a che fare con il diritto, perché, come dice san Tommaso, esso è dato in vista della vita di relazione.

Con riferimento a ciascun tipo di rapporto che si stabilisce tra le persone (per es., rapporto di matrimonio, rapporto di lavoro, rapporto di scambio, ecc.), è indubitabile che il comando dell'amore reciproco e la norma giuridica che comanda determinati comportamenti nell'ambito del rapporto, pur operando su piani diversi, hanno il medesimo oggetto, che è la relazione tra le persone. Invero, in ciascun rapporto l'amarsi reciprocamente si concreta da parte di ciascuno dei soggetti nell'attuare i comportamenti dovuti verso l'altro. Non c'è dunque contrasto tra comando dell'amore e norma regolatrice del rapporto. Anzi l'adempimento dell'uno rafforza l'osservanza dell'altra. Quindi, si può affermare che nella vita giuridica l'amore reciproco tra i soggetti del rapporto attua nel modo più pieno la giuridicità dei comportamenti; esso è in grado di garantire e rafforzare l'adempimento degli obblighi giuridici («La carità è il compimento della legge», come afferma san Paolo, *Rm* 13, 10).

¹⁹ Cf. A. Levi, *Teoria Generale del diritto*, Padova 1950.

Inoltre, proprio attraverso l'adempimento degli obblighi reciproci trovano piena soddisfazione i corrispondenti diritti. La reciprocità dell'amore attua in modo pieno il rapporto.

Il comando dell'amore reciproco, oltre che essere vissuto nell'ambito dei rapporti, può essere tenuto presente come criterio di valutazione giuridica dei comportamenti dei soggetti, rafforzando anche sotto tale aspetto la funzione del diritto che è anche quella di valutazione dei comportamenti umani nel loro profilo interpersonale.

Infine la norma dell'amore reciproco può essere tenuta presente nella regolamentazione giuridica dei rapporti umani e sociali, nel senso che natura e contenuto dei singoli rapporti giuridici – ossia le concrete prescrizioni dei diritti e obblighi dei soggetti del rapporto – possono essere determinati e specificati tenendo presenti le esigenze dell'amore vicendevole tra i soggetti. Gli obblighi e i diritti sanciti dalla norma regolatrice del rapporto possono essere definiti e modulati secondo il bene dei singoli soggetti del rapporto medesimo e in modo tale che questo si realizzi e si dispieghi in tutta la sua ricchezza e potenzialità. Così il diritto può recuperare il suo fondamento e il suo scopo, che già gli antichi avevano intuito essere l'amore tra gli uomini²⁰.

GIOVANNI CASO

²⁰ In questo senso, si può intravedere nel comando dell'amore reciproco la norma che può costituire il fondamento delle norme regolatrici dei rapporti tra gli uomini, tra i gruppi, tra i popoli.