

# La definizione del diritto: Dante Alighieri critico di Tommaso d'Aquino?

The Definition of Law: Dante Alighieri Critic of Thomas Aquinas?

*Paolo Savarese*

Università degli Studi di Teramo  
psavarese@unite.it

DOI: [10.17421/2498-9746-09-06](https://doi.org/10.17421/2498-9746-09-06)

## Riassunto

*Il saggio prende le mosse dalla critica di Dante alla definizione classica del diritto e della giustizia, che l'Alighieri stigmatizza come nomine tantum, interrogandosi se questa investa il pensiero di san Tommaso. L'accentuazione dantesca della proportio quale nucleo del diritto e del nesso del diritto con il bonum commune, trovano una larga concordanza nella interpretazione di Tommaso della definizione della giustizia e nella sua concezione del diritto come ipsa res iusta. Il pensiero dei due sommi autori, però include delle significative differenze, sia nell'adozione del termine proportio da parte di Dante che di aequalitas da parte di Tommaso per rendere il nucleo dello iustum, sia nel modo di mettere a fuoco il nesso tra questo ed il bonum commune, aiutando a leggere in modo più completo il legame tra il diritto, la comunità politica e l'auctoritas che ne ha la cura.*

**Parole chiave:** *Iustitia, Ius, Ipsa res iusta, Proportio, Bonum commune*

## Abstract

*The essay departs from Dante's critique of the classical definition of law and justice, which Alighieri stigmatizes as nomine tantum, questioning whether this affects the thought of St Thomas. The emphasis Dante places on the proportio as the nucleus of law and the connection of law with the bonum commune, finds broad agreement in Thomas' interpretation of the definition of justice and his conception of law as ipsa res iusta. The thought of the two supreme authors, however, includes significant differences, both in Dante's adoption of the term proportio and Thomas's adoption of aequalitas to render the core of iustum, and in the way of focusing on the nexus between this and the bonum commune, thereby helping to read more comprehensively the link between law, the political community and the auctoritas in charge of it.*

**Keywords:** *Justice, Law, Ipsa Res Iusta, Proportion, Common Good*

## INDICE

1 Il problema . . . . .	96
2 La <i>definitio completa</i> e la <i>proportio</i> . . . . .	98
3 Diritto, legge e <i>bonum ordinis</i> . . . . .	102
4 Breve conclusione . . . . .	107

## 1 IL PROBLEMA

Scopo di questa nota è vagliare, alla luce della sua definizione del diritto, la critica che Dante Alighieri indirizza alla definizione classica della giustizia, considerata invece da san Tommaso come *definitio completa*. Per far ciò, occorre esaminare la concezione di Tommaso del diritto, in quanto quella della giustizia la include, e comparare i due punti focali della questione, ossia la *proportio* o *aequalitas* che innerva lo *iustum* e l'orientamento della relazione giuridica, strutturata secondo giustizia, al *bonum commune*, necessario per chiuderne la definizione. Vedremo che, se la critica di Dante non sembra investire il pensiero di Tommaso, le posizioni dei due sommi autori accentuano, però, in maniera diversa i due poli della questione, aiutando a leggere in modo più completo il legame tra il diritto, la comunità politica e l'*auctoritas* che ne ha la cura. A parere di chi scrive, Dante e Tommaso colgono il nucleo perenne del problema dell'ordine della società politica, ponendolo nel *bonum commune* suo proprio, e la loro rilettura è di estrema attualità in un momento storico in cui l'intera impalcatura giuridica delle relazioni giuridiche e politiche si sta rapidamente disfacendo in favore di *interpretazioni* sempre più crude, arroganti e totalitarie del potere.

Dante in *De Monarchia*, afferma «*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*»<sup>1</sup> e, subito dopo, critica la definizione del *Digesto*, per cui il diritto è *ars boni et aequi* e la giustizia è *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*<sup>2</sup>. Secondo Dante questa non è una *definitio*, bensì una *descriptio nomine tantum*, che «*non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo*»<sup>3</sup>. L'espressione, secondo Dante, non dice il *quid est* ed il *quare* del diritto, non ne coglie l'essenza, il *quod quid est*, né il fine proprio, il *quare*, ma si ferma alla *notitia utendi*, ossia all'insieme degli strumenti dell'oratoria forense e, potremmo dire, della tecnica normativa. Insomma, sembra di capire, l'oggetto della *giustizia* sarebbe il diritto

<sup>1</sup>Dante Alighieri, *De Monarchia* (d'ora in poi *De Monarchia*), II, v, 1. Prendo come riferimento l'edizione del testo curata, con traduzione a fronte e apparato critico, da P. Gaia per i Classici Utet: Dante Alighieri, *Opere minori*, vol. II, UTET, Torino 1986, pp. 471-781.

<sup>2</sup>«*Ut eleganter Celsus definit: ius est ars boni et aequi*»; «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» (Vedi *Digesto*, I, t. I, 1 e 10; *Institutiones*, I, t. I, 4).

<sup>3</sup>*De Monarchia*, II, v, 1.

come apparato positivo e come arte di amministrare correttamente la ripartizione di diritti e torti, di rivendicare efficacemente in sede di controversia i primi e di resistere ai secondi. In altri termini, quella definizione non andrebbe oltre la superficie fenomenica del diritto e della giustizia<sup>4</sup>. Dante, attribuisce tale limite alla mancata menzione del fine primario del diritto, ossia la cura del bene comune o bene della *res publica*<sup>5</sup>. Assunto che il fine della società è il bene comune degli associati «*necesse est finem cuiusque iuris bonum commune esse, et impossibile est ius esse, bonum commune non intendes*»<sup>6</sup>. Di conseguenza la definizione del diritto non può non includere il bene comune.

Il rilievo esplicito riguarda, quindi, il *quare*, il fine proprio del diritto, ma la collocazione immediatamente dopo l'aver sottolineato la *proportio* quale *quod quid est* del diritto, autorizza a pensare che l'insoddisfazione di Dante dipenda anche, forse ancor prima della deficienza *quoad finem*, dalla mancata precisazione che lo *ius* che specifica, in quanto suo oggetto, la *iustitia* è tale in quanto racchiude, appunto, la *proportio*. Venendo meno la *hominis ad hominem proportio* nelle relazioni civili e politiche, diviene infatti aleatorio perseguire il *quare* del diritto, il *bonum commune*. Quasi a ricordare il *quid* con il *quare* del diritto, Dante poco oltre afferma, ripetutamente e con forza, che chi vuole e persegue il fine del diritto, non può non operare in maniera conforme al diritto: «*Quicumque finem iuris intendit, cum iure graditur*»<sup>7</sup>; e a seguire: «*Impossibile est iuris finem querere sine iure*»<sup>8</sup>. L'agire, nelle relazioni civili e politiche, secondo *proportio* è, perciò, condizione irrinunciabile del perseguimento del *bonum commune* e non è sufficiente l'uso degli strumenti messi a disposizione, per ordinarle e governarle, dall'ordinamento giuridico. In altri termini, sia la giustizia come volontà di ricercare e curare lo *iustum*, che la *ars boni et aequi* che mette a disposizione gli strumenti per farlo, presuppongono che lo *ius* sia previamente determinato e la *proportio* è ciò che ne assicura il principio, direi, architettonico. Dante, insomma, criticando come *nomine tantum* la definizione classica della giustizia, mette in rilievo il rischio di essere formalistica, se non si definisce autonomamente lo *iustum*, il costitutivo *formale* della *ipsa res iusta*<sup>9</sup>. La *proportio, realis et personalis*, esplicitando e definendo l'*esse ad alterum* della *iustitia*, chiarisce il *quid est* del diritto e rende possibile la chiusura della sua definizione.

<sup>4</sup>Ivi, II, v, 2.

<sup>5</sup>«*Et impossibile est ius esse, bonum commune non intendes*» (*ibidem*).

<sup>6</sup>*Ibidem*. Poco più sotto: «*Patet igitur quod quicumque bonum rei publice intendit, finem iuris intendit*» (ivi, II, v, 4). Cfr. anche ivi, II, v, 18.

<sup>7</sup>Ivi, II, v, 19.

<sup>8</sup>Ivi, II, v, 22. Vedi anche ivi, II, v, 23 e 26.

<sup>9</sup>«*Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum*» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* [d'ora in poi *Summa Theologiae*], II-II, q. 57, a. 1, ad 1).

## 2 LA DEFINITIO COMPLETA E LA PROPORTIO

Dante indirizza la critica al *Digesto*, ossia in generale alla giurisprudenza romana, ma non coinvolge esplicitamente Tommaso. D'altra parte, anche Tommaso cita l'espressione di Celso, per escludere che la *ars boni et aequi* sia l'oggetto della virtù della giustizia<sup>10</sup>; l'oggetto della giustizia è lo *ius* e non l'*arte* di amministrarlo<sup>11</sup>. Commentando, però, la definizione del *Digesto*, afferma: "*Praedicta definitio est completa definitio iustitiae*"<sup>12</sup>. Detta definizione è completa, poiché l'abito, ossia la virtù posseduta abitualmente, è come proiettato verso l'atto, ma è questo a specificarlo, essendo a sua volta specificato dall'oggetto, ossia, qui, dallo *iustum*, dalla *ipsa res iusta*<sup>13</sup>. Per precisione formale, la giustizia è l'abito, la virtù secondo la quale qualcuno riconosce ad altri ciò che è loro dovuto, il giusto, secondo una volontà ferma e perenne e questa, per Tommaso, non è affatto una *descriptio*, di una "*definitio nomine tantum*", dal momento che procede *ex causis*<sup>14</sup>. Dal momento, però, che tale definizione dipende da quella di *ius*, va vagliata alla luce di quest'ultimo, che è *obiectum iustitiae*, l'oggetto proprio che, specificandola, entra

<sup>10</sup> «*Videtur quod ius non sit obiectum iustitiae. Dicit enim Celsus iurisconsultus quod ius est ars boni et aequi. Ars autem non est obiectum iustitiae, sed est per se virtus intellectualis*» (ivi, II-II, q. 57, a. 1, arg. 1). Si tenga conto della precisazione, in proposito, del *Commento alle sentenze*: «*Sed quidquid continetur in aliqua arte, reducitur ad prima principia illius artis, sicut in scientiis demonstrativis ad dignitates*» (*Scriptum super libros Sententiarum* [d'ora in poi *Super libros Sententiarum*], lib. 3, d. 37, q. 1, a. 3).

<sup>11</sup> «*Jus, sive quod justum est, ut speciale obiectum justitiae attribuitur*» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, co). Può essere utile per capire in che senso il diritto è oggetto della giustizia, il modo in cui Tommaso precisa l'opera del giudice: «*Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris*» (ivi, II-II, q. 60, a. 1 co).

<sup>12</sup> «*Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*» (ivi, II-II, q. 58, a. 1, co). L'espressione *definitio completa* ricorre solo un'altra volta nel *corpus thomisticum*, nel *Commento alla fisica di Aristotele*, ove Tommaso precisa che la *definitio completa* è, come le *demonstrationes, ex causis*. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia super Physicam*, lib. 1, l. 1, n. 5. Se la *definitio* è *ex causis*, risponde ai requisiti sia del *quid est* che del *qua re* richiamati da Dante.

<sup>13</sup> «*Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus*» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, co). Per la specificazione dall'atto da parte dell'oggetto, cfr. *Super Sent.*, lib. 3, d. 30, q. 1, a. 3, co. (*quia actus specificatur ex objecto*) e *De malo*, q. 6, co. (*actus specificatur per obiectum*).

<sup>14</sup> «*Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, co).

nella definizione della giustizia<sup>15</sup>. L'interrogativo che sorge, sulla scorta della critica di Dante, non riguarda, dunque, tanto il momento applicativo, affidato alla *ars*, che Tommaso colloca tra le *virtù intellettuali* e riceve il nome in via derivata, quanto la comprensione del termine *ius*<sup>16</sup>. La definizione della giustizia, virtù architettonica, volta a dare ordine a quegli stati di cose in cui l'*alius* o l'*alter* è coinvolto a prescindere dalle intenzioni dell'agente<sup>17</sup>, rimane incompleta se non si precisa rigorosamente il *quid* ed il *quare* dello *ius*, dello *iustum*. E qui, il richiamo di Dante alla *proportio* è quasi una provocazione.

Nel tenore letterale della definizione di Tommaso, la *proportio* non compare, così come non compare il nesso finalistico con il *bonum commune*. Nello sviluppo delle *quaestiones* dedicate al diritto e alla giustizia, però, entrambe le dimensioni sono ben presenti. Occorre inoltre precisare che, per Tommaso, il *bonum commune* politico è un *bonum ordinis*, affidato alla *auctoritas* che ha il compito di definirlo e custodirlo mediante la *legge*<sup>18</sup>. La *ipsa res iusta*, afferma Tommaso, si ha *per quandam aequalitatem*<sup>19</sup>. Ora, la *aequalitas* si stabilisce nel confronto con qualcosa d'altro ed è un caso della *proportio*, che è nozione primariamente aritmetica<sup>20</sup>. Nello scambio la *aequalitas* ricorre quando le coppie di termini a

<sup>15</sup>«*Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Sed proprium obiectum iustitiae est iustum, et proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo et iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum*» (ivi, II-II, q. 59, a. 2, arg. 1). Cfr. ivi, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

<sup>16</sup>«*Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum*» (ivi, II-II, q. 57, a. 1, ad 1).

<sup>17</sup>«*Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est*» (ivi, II-II, q. 57, a. 1, co). «... *iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit*» (ivi, II-II, q. 109, a. 3, co).

<sup>18</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum* (d'ora in poi *Sententia Ethic*), lib. 1, l. 1, n. 5 e.

<sup>19</sup>«*Praeterea, iustitia est aequalitas quaedam. Sed aequalitas est etiam secundum rem medium inter plus et minus*» (*Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 2, s.c. 2). *Iustitia* «*importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est*» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, co).

<sup>20</sup>*Proportio* traduce il greco *analogia*, che troviamo già in Aristotele: «per analogia dico quando sono in uguale rapporto il secondo elemento con il primo e il quarto con il terzo. Si dirà allora il quarto per il secondo o il secondo per il quarto» (*Poetica*, 21, 57b, 16-33). Euclide precisa l'analogia in termini matematici: «Numeri sono in proporzione quando il primo è lo stesso multiplo o la stessa parte o le stesse parti del secondo che il terzo è del quarto» (Euclide, *Elementi*, Libro VII, definizione 20). *Analogia* o *proportio* è, dunque, uguaglianza di rapporti (numerici) e l'uguaglianza, a sua volta,

confronto sono, a loro interno, nello stesso rapporto, espresso dal *medio proportionale* e possono scambiarsi specularmente di posto senza alterare, appunto, il valore. L'uguaglianza, però, ricorre in modo diverso nelle relazioni private, articolate secondo una reciprocità diretta, rispetto a quelle in cui la persona è inserita, come sua parte, nell'intero sociale: è il punto che distingue la giustizia commutativa dalla distributiva<sup>21</sup>. La *aequalitas* dello scambio, o meglio grazie alla quale lo scambio è *commutativamente* giusto, consiste in una proporzione aritmetica, mentre la distribuzione di oneri e vantaggi rispetto ad una realtà sociale è giusta se in essa si verifica la proporzione *geometrica*, che è il significato primario di *proportio*.

Alla luce di tale classica distinzione, la critica di Dante sembra investire una debolezza della definizione di Tommaso, anche se nello sviluppo del pensiero di questi la questione si chiarisce. La definizione del diritto di Dante, però, mettendo in evidenza proprio la *proportio* senza distinguere tra *aequalitas* di reciprocità e proporzionalità nella distribuzione, pone in primo piano la delicata questione della *analogia*.

Il punto è delicato: la *proportio* nella relazione, *realis et personalis, hominis ad hominem*, dice la relazione *ad alterum* della giustizia e del diritto. L'equilibrio dello scambio, configurantesi nelle situazioni reali o in quelle personali, l'*aequalitas* nella relazione reciproca, appare di natura aritmetica, accertabile mediante il computo del dare e dell'avere<sup>22</sup>. La debolezza della posizione di Tommaso, alla luce della definizione dantesca, sembra risiedere nel non scavare la parte, per così dire, invisibile, della *aequalitas*, che sottintende la *proportio* geometrica, ossia la *ratio* dello scambio nel suo essere conforme, *ad modum finis*, al *bonum commune*<sup>23</sup>. In altri termini, anche lo scambio privato, per

è essa stessa un rapporto.

<sup>21</sup>«Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam partem personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 1, co).

<sup>22</sup>Il punto, però, va, come vedremo più sotto, precisato.

<sup>23</sup>Non è un caso, se alcuni traduttori, molto raffinati, rendono in italiano il termine *ius*, così come usato da Dante nei passi di *De Monarchia* qui analizzati, con *ragione*. È una traduzione forse difficile da apprezzare per il lettore non specialista, ma esprime con esattezza il legame tra *ius* e *proportio*. Così traduce Nicola Maggi, in *Dante. Tutte le opere*, a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro, Newton Compton, Roma 2015, p. 1098.

essere *iustum*, non può non sottintendere la *proportio* geometrica<sup>24</sup>. Tommaso distingue con chiarezza, seguendo Aristotele, la giustizia commutativa dalla distributiva, ma sembra non cogliere il punto nodale che le unisce, mentre la formula dantesca sembra intuirlo<sup>25</sup>. Il riferimento *ad alterum* si distingue, infatti, a seconda che l'altro sia singolare o sia preso come parte di un tutto e la giustizia si divarica in modo conseguente<sup>26</sup>. Come la relazione tra persone prese singolarmente richiede una giustizia ad essa commisurata<sup>27</sup>, la cura della giustizia generale chiama in causa la legge e la cura del *bonum commune*<sup>28</sup>.

Tommaso introduce, così, il riferimento essenziale al bene comune della società nel suo insieme, ed in particolare alla *communitas perfecta*, ma sembra situarlo su di un livello d'ordine superiore rispetto a quello dello scambio diretto, senza soffermarsi troppo, come accennato, sull'intrinseco nesso analogico tra i due livelli di socialità<sup>29</sup>. Dante, invece, icasticamente e molto energicamente, sottolinea

<sup>24</sup>La questione richiederebbe uno sviluppo a parte, che andrebbe oltre la ricostruzione del confronto tra il pensiero di Tommaso e quella di Dante, che è il tema di questo breve scritto. Rilevo, però, che l'acuta e severa critica di Dante al *Digesto* apre una pista in questa direzione.

<sup>25</sup>Nella differenza, in fondo sfumata ma piuttosto rilevante, delle loro posizioni, si percepisce anche lo scarto tra il modo di procedere, intuitivo ed espressivo, del Sommo poeta, rispetto a quello razionale ed argomentativo del *Doctor communis*.

<sup>26</sup>«*Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius*» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 5, co).

<sup>27</sup>«*Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae*» (ivi, II-II, q. 58, a. 7, ad 1).

<sup>28</sup>«*Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, 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 commune*» (ivi, I-II, q. 90, a. 2, co).

<sup>29</sup>«*Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. 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*» (ivi, I-II, q. 90, a. 3).

«*Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes*» (Tommaso d'Aquino, *De regimine principum ad regem Cypri* [d'ora in poi *De regno*], lib. 1 cap. 2 co).

che la custodia del bene comune è condizione essenziale del conservarsi della società e lo pone in quella *proportio* che, qualora sia violata, corrompe, direttamente o indirettamente, fino a distruggerla, l'intera società. Il semplice equilibrio quantitativo dello scambio, raggiungibile e stimabile anche meccanicamente, infatti, finisce per porre fuori gioco radicalmente la giustizia in quanto atto di un supposito, ossia di una persona, che riguarda un'altra persona, come Tommaso peraltro ha notato<sup>30</sup>. La *proportio*, però, legando indissolubilmente l'incedere aritmetico con il procedere geometrico, sta a significare che anche in assenza della *auctoritas*, che legiferando coordina ed unifica le relazioni private nel *bonum commune* politico, quelle relazioni recano in sé la conformità, sia pur implicita, ad esso. Insomma, l'esplicitazione filosofica della *proportio hominis ad hominem* include strutturalmente il rinvio al *bonum commune*, oltre a coinvolgere gli esseri umani senza sezionarli arbitrariamente<sup>31</sup>.

In tal modo la definizione del diritto si chiude, giunge alla completezza, includendo *ad modum finis* il bene comune, in cui si uniscono sul piano intenzionale le volontà e le azioni conseguenti dei consociati. Le posizioni di Dante e Tommaso, in larga parte convergono, anche se espresse ed elaborate in maniera fecondamente diversa. Rimane, però una distanza quanto al raccordare ed equilibrare la *realis et personalis hominis ad hominem proportio* con il *bonum communis*, pur sottolineata da entrambi. E qui entra in gioco il problema dell'ordine, del bene comune come *bonum ordinis* e dei mezzi rivolti ad assicurarlo.

### 3 DIRITTO, LEGGE E *BONUM ORDINIS*

Tra i due pensatori, l'uno eccelso teologo e filosofo e l'altro sommo poeta, sembra che le differenze siano più di accentuazione e stiano nel modo di impostare le questioni; il poeta ed il teologo hanno vie di accesso diverse alla verità. In definitiva la rispettiva concezione del diritto, il cui punto di riferimento è per entrambi il Libro V dell'*Etica Nicomachea*, sembra sovrapponibile. Dante esplicita, enfatizza in maniera sublime la *ratio* dello *iustum*, la *proportio*, il cui perno è un medio proporzionale che è *medium rei*; Tommaso procede dal legame dello *ius* con la *virtù* della giustizia, che elabora ed equilibra le situazioni in cui *l'humanum commercium* si concretizza in situazioni in cui il riferimento *ad alium* è *in re ipsa*, tanto da non poter trovare, quella virtù, se non nello *iustum* il suo oggetto definitivamente specificante. Come abbiamo visto, la differenza tra la *proportio* citata da Dante e la *aequalitas* cui ricorre Tommaso, non è però trascurabile. La definizione del

<sup>30</sup> «*Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium*» (*Summa Theologiae* II-II, q. 58, a. 2, co).

<sup>31</sup> La *personalis proportio* sembra concernere le relazioni interumane non patrimoniali o comunque economicamente quantificabili ma giuridicamente rilevanti, ossia ruotanti intorno ad un *medium rei* determinabile oggettivamente.

diritto, però, si chiude nel riferimento, *ad modum finis*, al *bonum commune* e su questo punto la differenza tra Dante e Tommaso non è di semplice accentuazione. Anche qui, Dante esprime il nesso in maniera icastica, con il *sotietatem servare vel corrumpere*, mentre Tommaso lo articola in maniera più completa; Dante, però, sembra ritrovare il legame al *bonum commune* come condizione immanente della relazione e della condotta giuridica, mentre Tommaso introduce la questione dell'*ordine* che struttura la *communitas perfecta* e la funzione che, a tal fine, svolgono la legge e l'*aucoritas* che ha il compito di promulgarla. Il problema, è bene sottolinearlo, non si gioca, come tenderemmo a fare con una sensibilità filtrata dalle vicende dello Stato moderno, sulla ripartizione del potere tra quello che emana dall'autocostituirsi di sfere sociali ristrette in contrapposizione e quello di un'entità centrale e sovrana, che pretende di ridisegnarle e di ricomprenderle nella finalità più ampia che essa rappresenta. Il problema riguarda i diversi livelli d'*ordine* che si integrano nella *communitas perfecta* e si pone, innanzitutto, non come conflitto o dialettica tra sfere di potere in competizione, ma come distinzione di livelli categoriali in cui le parti, e qui parti che sono *persone* o formazioni che riuniscono persone, sono ricomprese in quel *tutto* che è, appunto, la *communitas (politica) perfecta*.

Ciò premesso, cerchiamo di far emergere la divergenza, sul punto, tra i nostri due Autori. Dante, dopo aver affermato il nesso tra la *proportio* nelle relazioni *hominis ad hominem* e il *bonum commune*, chiarisce con forza che questo non può essere perseguito se non con il diritto, rispettando e promuovendo le condizioni poste dal diritto, in sintesi la cura e difesa della *proportio*. Dante precisando che il fine del diritto è il *communis sotiorum bonum*, espressione che usa come equivalente a *bonum commune*<sup>32</sup>, aggiunge che anche le leggi, il cui scopo è legare, *devincire ad invicem*, i consociati, lo possono fare solo se ricercano e assicurano quella *communis utilitas*; altrimenti residuano come leggi solo nominalmente, il che implica, aggiungerei, che non sono che *flatus vocis* del potere<sup>33</sup>. Insomma, Dante menziona la legge, ma più per definirne la funzione in ragione della *proportio* e del costituirsi coerente del reciproco legame tra i consociati, che non per rilevarne una funzione autonoma in vista del compiersi del *bonum commune* che

<sup>32</sup> «si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet sotietatis finis est comune sotiorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens. Propter quod bene Tullius in Prima rethorica: semper – inquit – ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt» (*De Monarchia*, II, v, 2).

<sup>33</sup> «Quod si ad utilitatem eorum qui sunt sub lege leges directe non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt: leges enim oportet homines devincire ad invicem propter comunem utilitatem. Propter quod bene Seneca de lege cum in libro De quatuor virtutibus, "legem vinculum" dicat "humane sotietatis"» (*De Monarchia*, II, v, 3). Dante attribuisce erroneamente il *De quatuor virtutibus*, intitolato anche *Formula vitae honestae*, a Seneca; in realtà è di Martino, vescovo di Dumio e Braga. Si veda l'ottima nota critica di Pio Gaia a *De Monarchia*, cit., p. 636, nota 6.

costituisce la *communitas perfecta*. Sembra che la sua attenzione sia più focalizzata sulle *parti* e sul loro collegarsi, che non sul prendere corpo dell'*intero* nel suo *proprium*.

Per Tommaso le cose stanno in maniera differente. La legge, nel pensiero di Tommaso, non solo è per definizione piegata secondo lo *iustum* ed ordinata al *bonum commune*<sup>34</sup>, ma gode di una funzione propria rispetto al costituirsi compiuto del vincolo sociale e politico. Come è proprio della legge in generale ordinare gli atti umani al fine e misurarli in relazione a questo<sup>35</sup>, nella *polis* è compito proprio e necessario della legge *ordinare* le parti al bene comune<sup>36</sup>. La legge non è, perciò, solo specificata dalla cura del *bonum commune*, ma è essenzialmente finalizzata al suo prendere forma e consistenza. La legge disegna con precisione la relazione tra le parti ed il tutto, per cui questo non può risultare dalla somma di quelle e nemmeno dal loro diretto e reciproco integrarsi. Emerge con chiarezza la spesso misconosciuta questione dell'intero d'ordine e del *bonum commune* della *communitas perfecta*, *bonum commune* politico, come *bonum ordinis*, da distinguere categorialmente da un *bonum* qualificante un ente che gode per natura della sua unità. La necessità che la legge, in quanto ordinata ed ordinante al *bonum commune*, debba essere promulgata dall'autorità cui è affidato il bene del tutto che è la *communitas perfecta*, in fondo a questo punto non è che un, necessario, corollario<sup>37</sup>.

Per chiarire questo punto, occorre considerare, rapidamente, la questione dell'*ordine* e specificamente dell'ordine che conferisce alla comunità politica la sua unità propria. In generale, Tommaso distingue l'ordine immanente nelle cose, che può essere *ad invicem*, da quello per cui sono *parti* di un tutto, dalla loro destinazione *ad finem*<sup>38</sup>. L'ordine, però, è primariamente quest'ultimo<sup>39</sup>. A

<sup>34</sup>«Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co).

<sup>35</sup>«Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum» (ivi, I-II, q. 90, a. 1, co).

<sup>36</sup>«Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, 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 commune» (ivi, I-II, q. 90, a. 2, co).

<sup>37</sup>«Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» (ivi, I-II, q. 90, a. 4, co).

<sup>38</sup>Si noti che, anche se il testo non esplicita il punto, sia il coordinamento reciproco che l'ordinazione *ad totum* sono ordinazione ad un fine e ne presuppongono la possibilità e la struttura.

<sup>39</sup>«Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia

ciò, Tommaso aggiunge che è proprio l'ordine *ad finem* quello che la ragione imprime nelle cose<sup>40</sup>. La ragione o intelletto, infatti, non ha solo la capacità ed il compito di conoscere l'ordine delle cose, ma anche quello di fare ordine nelle cose esterne, sia nel loro rapporto diretto che nell'ordinarle ad un fine ulteriore<sup>41</sup>. Si noti, che in tal modo l'ordine impresso dalla ragione nelle cose è un ordine *reale* e non solo un'astrazione, ossia gode di uno specifico livello di realtà, superiore rispetto a quello del semplice e diretto interscambio tra i consociati<sup>42</sup>. Nella *polis*, dunque, nella struttura del suo specifico bene, ritroviamo sia l'ordine delle cose *ad invicem*, sia quello al tutto, che è un risvolto dell'ordine proprio del tutto stesso, e conseguentemente due modi di unificazione e di unità distinti ed insieme coordinati. L'intero d'ordine non riassume *in toto* le sue parti, qui le singole persone, che possono esercitare operazioni a prescindere dal tutto in cui sono inserite, come nemmeno le relazioni e le operazioni che uniscono le parti tra di loro. L'intero d'ordine, parimenti, gode di un fine e di operazioni che non sono delle parti, né sommate né composte, bensì sue proprie ed esclusive<sup>43</sup>. Il fine della *societas* o *communitas*, e ciò vale per gradazione analogica di tutti i livelli di società, è distinto da quello dei suoi membri, ma nello stesso tempo il fine di questi e di quella sono

*sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem [...] Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem [...]; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus»* (Sententia Ethic., lib. 1, l. 1, n. 1).

<sup>40</sup>«Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat [...] Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu [...] Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo» (ivi, lib. 1, l. 1, n. 1).

<sup>41</sup>«Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit [...] Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. [...] Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem» (ivi, lib. 1, l. 1, n. 2).

<sup>42</sup>Si noti, *en passant*, che tale accertamento teoretico dell'*ordine* è in radice refrattario a qualsiasi forma di utopia o di tecnocrazia. Peraltro, anche l'enfasi dantesca sulla *proportio*, dal momento che il suo termine medio reale non può essere semplicemente progettato ed imposto *ad extra*, è geneticamente antitotalitaria.

<sup>43</sup>«Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem» (ivi, lib. 1, l. 1, n. 5).

Distinte dalle unità d'ordine sono quelle, *naturales* e non *morales*, unità *colligatione* o *continuitate*, in cui le parti sono come riassorbite dal tutto. Cfr. ivi, lib. 1, l. 1, n. 5.

legati, tanto che non si può perseguire l'uno schiacciando l'altro o dissolvendo l'altro nel primo<sup>44</sup>. Il che significa che la società può perseguire il suo fine solo se i consociati agiscono in maniera virtuosa e che se ciò non accade, anche quel tutto d'ordine che è la società ne soffre, fino ad alterarsi. E qui torna la sottolineatura dantesca, per cui la rottura della *proportio* corrompe la società.

Tommaso, come accennato, aggiunge che l'ordine della *communitas perfecta* è affidato all'autorità politica, che lo cura e promuove mediante la legge<sup>45</sup>. L'ordine che unifica le condotte dei consociati in vista del bene comune richiede la legge, promana da essa e la sua promulgazione da parte di chi ha l'onere di governare la società<sup>46</sup>. La ragione, in definitiva, è metafisica: se il tutto eccede le parti, le operazioni di queste non sono sufficienti all'emersione, se mi si permette l'espressione, di quello e nel caso della *communitas perfecta* occorre l'intervento dell'*auctoritas* politica. La nota di Dante, per cui per perseguire il bene comune occorre operare in maniera conforme al diritto, di per sé e anche se non confligge formalmente con la posizione di Tommaso, non risponde a questo requisito. Dante, piuttosto, sottolineando appassionatamente le virtù del popolo romano, rende chiaro che il *diritto* e la legittimazione dell'*imperium* sono espressione dell'*intentio*, sentimento ma prima volontà consolidata, del *bonum commune*, che costituisce il presupposto elementare dell'atto di chiusura del perimetro dell'ordine affidato, da Tommaso alla legge ed all'atto di promulgazione della *auctoritas*<sup>47</sup>. Si potrebbe anche dire che, in assenza della coesione del popolo in ragione del *bonum commune*, la legge, in generale ogni atto dell'autorità, si capovolge in atto di pura imposizione. Insomma, dal momento che il diritto esprime un principio d'ordine, che è immanente nella *ipsa res iusta*, non può essere semplicemente impresso *ad extra* nella *res*; il ruolo della *auctoritas*, però, rimane essenziale quando è in gioco il diritto della *societas perfecta*, dal momento che questa, in quanto *tutto* o *intero* d'ordine eccede, esattamente in quanto ordine, la *totalità* delle sue parti. A ben guardare

<sup>44</sup> «*Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia*» (ivi, lib. 1 l. 1 n. 4).

<sup>45</sup> «*videmus eos solos sub una moltitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum*» (De regno, II, c. 3, rr. 71-73).

<sup>46</sup> «*Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*» (Summa Theologiae, I-II, q. 90, a. 4, co).

<sup>47</sup> «*Si ergo Romani bonum rei publicae intenderunt, verum erit dicere finem iuris intendisse. Quod autem romanus populus bonum praefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate sumnota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertati dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret. Unde rectum scriptum est: "Romanum imperium de Fonte nascitur pietatis"*» (De Monarchia, v, II, 5).

tale infrastruttura metafisica riguarda, per gradazione analogica, anche le configurazioni del diritto in altri gradi in cui si ritrova la struttura della *societas*, come nella famiglia o nella comunità cittadina, in quanto anche nelle formazioni sociali intermedie il momento normativo richiede, per chiudersi, una proporzionata espressione dell'autorità. Anche qui, però e comunque, l'*intero*, a maggior ragione in quanto intero d'ordine, non può essere separato dalle parti, dalla loro totalità e dalla loro organizzazione, e tantomeno opposto ad esse. Si noti che, pur trattandosi di realtà eminentemente pratiche ed estremamente complesse, il pensiero sia di Tommaso che di Dante colloca il loro legame non su di un piano pragmatico, bensì schiettamente metafisico.

#### 4 BREVE CONCLUSIONE

La critica di Dante alla definizione classica del diritto e della giustizia, tutto sommato, non ricade su Tommaso, ma gli richiede di esplicitare e completare l'arco concettuale e categoriale che unisce *iustitia* e *ius* come *iustum* o *ipsa res iusta*. In merito a questo ultimo anello, che è quello decisivo dal punto di vista non della dottrina della virtù ma di quella del diritto, il rinvio alla *quaedam aequalitas* non appare sufficiente. Ciò non tanto perché la *aequalitas* sembra privilegiare la giustizia commutativa, il *sinallagma* dello scambio privatistico, ma in quanto perché anche detta *aequalitas* sottintende la *proportio*. La *aequalitas* esprime il punto in cui la *proportio* giunge al suo equilibrio, ossia se ne determina il medio proporzionale. In questo senso, l'enfasi di Dante sulla *proportio*, sul nucleo *analogico*, del diritto, spinge a decentrarsi dalla dialettica moderna tra ambito privatistico ed ambito pubblicistico, per cogliere il nucleo squisitamente *analettico* del problema del diritto. Anche lo scambio diretto, il cui punto di equilibrio può apparire come il risultato di una commisurazione simmetrica, è, a ben guardare, l'esito di un processo di misurazione parametrato secondo un metro distinto dalle parti in causa e, proprio perciò, può enucleare il medio proporzionale che autorizza a ritenere *giusti* i termini dello scambio medesimo. La commisurazione diretta, infatti, fa sì che ciascuna delle parti tenti di imporsi come unità di misura dello scambio, eliminando il medio proporzionale e spostando lo scambio dal piano della giustizia a quello della forza<sup>48</sup>. Dante, insomma, richiamando manifestamente l'*Etica Nicomachea*, ci spinge a ricondurre lo scambio diretto alla logica della proporzione *geometrica* prima che *aritmetica*, senza per questo posporlo assiologicamente alla ripartizione proporzionale della giustizia distributiva. L'apporto teoretico di Dante, racchiuso ed espresso magnificamente con sola parola, è di grande rilievo.

<sup>48</sup>È il principio che fu reso plasticamente da Brenno che, gettando la spada sulla bilancia del riscatto, disse: *vae victis!*

Come accennato, l'enfasi di Dante sul *bonum commune* e sulla sua congruenza con l'agire *cum iure* è del tutto in linea con il pensiero di Tommaso, ma è esclusiva di Dante l'osservazione per cui, la rottura di quel nesso, che avviene anche nell'infrazione della *proportio* nella relazione *ad invicem*, innesca la corruzione della società, fino alla sua dissoluzione. Si può arguire che tale accentuazione sia un riflesso dell'amara esperienza politica di Dante, mentre la dottrina categoriale dell'ordine elaborata da Tommaso è più distaccata ed attenta alla differenziazione degli snodi intermedi del nesso tra *iustum* e *bonum commune* e al loro raccordo con l'arte del governo. In tal modo Tommaso mostra l'essenziale continuità tra gli oggetti rispettivamente della filosofia del diritto e di quelli della politica. Dante, come accennato, non elabora tale dottrina, ma da poeta sommo la intuisce e la esprime in una sintesi espressiva di grande effetto e, mettendo in primo piano, rispetto al ruolo della legge e dell'*auctoritas*, il radicamento della dedizione al *bonum commune* dell'intero popolo romano, propone anche un modello di *societas perfecta* o di coordinamento secondo *proportio* tra *societates perfectae*.

In definitiva, le posizioni di Dante e Tommaso sul diritto, anche grazie allo spazio dialettico aperto dalle loro differenti formulazioni ed accentuazioni, è un contributo chiave per ripensare la questione del diritto e del *bonum commune* in un quadro storico in cui l'impalcatura positivistica del diritto è crollata, lasciando il centro del palcoscenico al potere sregolato o misurato solo dal tornaconto di chi ne ha le leve. *Proportio*, *bonum commune*, matrice d'ordine dell'ordinamento positivo e funzione al riguardo della *auctoritas*, sono tutti snodi capitali per ripensare tali immense questioni.

---

© 2023 Paolo Savarese & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)