

# La giustizia sociale in Tommaso d'Aquino

Social Justice in Thomas Aquinas

*Miriam Savarese*

Pontificia Università della Santa Croce

m.savarese@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-09-04](https://doi.org/10.17421/2498-9746-09-04)

## Riassunto

*Questo studio esamina brevemente i punti di contatto tra il concetto di giustizia, in particolare giustizia generale o legale in Tommaso d'Aquino, e quello di giustizia sociale nella Dottrina sociale della Chiesa. Quest'ultimo è recente, è ancora oggetto di discussione e, anche se la sua introduzione nel Magistero non intendeva segnare una rottura rispetto al pensiero dell'Aquinate, il termine legale sembra costituire un ostacolo notevolissimo a riconoscere il legame. È, però, la nozione tommasiana di giustizia generale presente in Summa Theologiae II-II a offrire più elementi di congruenza con quella di giustizia sociale, proprio perché, in quanto generale per imperium, fortemente legata alla lex naturalis e connotata da un maggiore riferimento alla persona individuale e alle sue inclinazioni naturali, matura assumendo quella di Aristotele ma differenziandosene. I testi di riferimento principali sono II-II qq. 57, 58 e 61.*

**Parole chiave:** Tommaso d'Aquino, Dottrina sociale della Chiesa, Giustizia sociale, Giustizia generale

## Abstract

*This study briefly examines the points of contact between the concept of justice, especially of general or legal justice in Thomas Aquinas, and the concept of social justice in the Catholic Social Doctrine. The latter is recent and still discussed. Although its introduction in the Magisterium was not intended to mark a break from Aquinas' thought, the term legal seems to be a notable obstacle to recognizing the link. However, the Thomasian notion of general justice in Summa Theologiae II-II matures assuming Aristotle's but differentiating itself from it: it is general per imperium, strongly related to lex naturalis and more referred to the individual person and his natural inclinations. Consequently, it offers the most elements of congruence with that of social justice. The main reference texts are II-II qq. 57, 58 and 61.*

**Keywords:** Thomas Aquinas, Social Doctrine of the Church, Social Justice, General Justice

## INDICE

1	La nozione di <i>giustizia sociale</i> della Dottrina sociale della Chiesa . . . . .	53
2	La <i>iustitia</i> in Tommaso d'Aquino . . . . .	57
2.1	La giustizia generale o legale e la giustizia particolare . . . . .	60
2.2	L'oggetto proprio della <i>iustitia generalis</i> : il bene comune . . . . .	62
2.2.1	La generalità della <i>iustitia generalis</i> o <i>legalis</i> . . . . .	62
2.2.2	Chi persegue la <i>iustitia generalis</i> e l'unità d'ordine . . . . .	63
2.2.3	La <i>lex</i> qui implicata e l'inclinazione naturale a vivere in società . . . . .	66
3	Conclusioni . . . . .	68

Confrontare la nozione di *giustizia sociale* della Dottrina sociale della Chiesa con quella di *giustizia* in Tommaso d'Aquino potrebbe sembrare azzardato o anacronistico. L'espressione non esiste nei suoi testi, emerge in teologia e filosofia morali solo molto dopo il XIII secolo e il suo senso esatto è ancora dibattuto. Le parti tommasiane della giustizia (parti integrali: *generale* e *particolare*, distinta nelle due parti soggettive o specie *distributiva* e *commutativa*) non sembrano corrispondervi immediatamente e il nome *legale* della giustizia generale, che, come si vedrà, è la candidata più favorita, è un ostacolo. Non è anacronistico, però, individuare gli elementi della nozione tommasiana più congruenti con quella magisteriale<sup>1</sup>. Inoltre, quest'ultima fu espressa in un contesto di fedeltà al Dottore Angelico, tanto che il dibattito toccò subito il legame con la giustizia tommasiana e non pochi la ritennero una delle prime apparizioni del concetto<sup>2</sup>. Se la giustizia sociale è così importante nella Dottrina sociale della Chiesa<sup>3</sup> e se il suo contenuto concettuale è già espresso nei documenti di Leone XIII, che sull'Aquinate strutturò il rinnovamento del pensiero cattolico e la *Rerum Novarum*<sup>4</sup>; allora si ipotizza che i suoi elementi (come intesi dalla Chiesa) non possano che ritrovarsi anche in Tommaso. Per capire quali sono, bisogna chiedersi se l'oggetto proprio della virtù della giustizia sociale corrisponda a quello della giustizia generale tommasiana (nell'Aquinate l'oggetto proprio specifica la virtù). In tal modo, si mostrerà che, nonostante il nome *legale*, quest'ultima è il candidato migliore per la giustizia sociale.

<sup>1</sup>Cfr. T. Irwin, *Historical Accuracy in Aquinas's Commentary on the Ethics*, in T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams (a cura di), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 13-32, ivi pp. 16-20.

<sup>2</sup>Cfr. M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York-Toronto 1993, p. 69; U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Schöningh, Paderborn 1999, pp. 27-28.

<sup>3</sup>Cfr. *Codice di Diritto Canonico* (25-I-1983), can. 222 §2.

<sup>4</sup>Cfr. Leone XIII, Lett. Enc. *Aeterni Patris*, 4-VII-1879, «Acta Sanctae Sedis», 12 (1879), pp. 97-115.

1 LA NOZIONE DI *GIUSTIZIA SOCIALE* DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il primo non semplice passo è presentare brevemente la nozione magisteriale, che, variamente interpretata, attira consensi e critiche anche tra autori non cattolici<sup>5</sup> e che oggi è spesso identificata con una società più equa, specialmente per le categorie più svantaggiate, e più specificamente con una distribuzione più equa della ricchezza tramite l'intervento dello Stato o tramite la riforma radicale delle istituzioni<sup>6</sup>, solitamente in chiave progressista. Già Novak, seguendo un'analisi di Fortin, rimarcava «come la “giustizia sociale” sia divenuta una sorta di slogan dai profili incerti, buono anche per la propaganda comunista, che i socialisti hanno sfrontatamente adottato per indicare in modo generico i loro obiettivi»<sup>7</sup>. Concepita troppo spesso in un'ottica “di diritto soggettivo”, come principio in virtù del quale pretendere diritti dallo Stato e non come dovere individuale verso il bene comune, pare così poco legata alla virtù personale<sup>8</sup>. La discussione teologica, anche accesa, diverge quanto a esatto contenuto, implicazioni e inquadramento nella classificazione tradizionale della giustizia (*generale/legale, distributiva e commutativa*, la stessa dell'Aquinata)<sup>9</sup> ed è proseguita dopo la sua adozione magisteriale, anche perché il modo in cui è stata espressa la dottrina non è del tutto

<sup>5</sup>Cfr. S. M. Burgess, M. D. Palmer (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012; W. Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2000; M. Novak, P. Adams, E. Shaw, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York (NY) 2015. Tra i più critici, la identifica con la giustizia distributiva F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, II: *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago-London 1976, pp. 62-100. La critica in parte B. Di Martino, *La Dottrina sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016, pp. 191-195, 205.

<sup>6</sup>Cfr. J. B. Benestad, *Church, State, and Society. An Introduction to Catholic Social Doctrine*, CUA Press, Washington (DC) 2011, pp. 150-151.

<sup>7</sup>M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 77.

<sup>8</sup>Tendono a trascurare il ruolo degli individui a favore di quello statale, ma da prospettive diverse, già W. Ferree, *The Act of Social Justice*, Marianist Publications, Dayton (OH) 1951 e J. A. Ryan, *Social Doctrine in Action. A Personal History*, Harper and Brothers, New York-London 1941, pp. 22-23, 42-44.

<sup>9</sup>Molti la identificano con la giustizia generale o legale, altri con l'unione della giustizia legale e della giustizia distributiva o con la prima ma con una componente della seconda: cfr. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon&Becker, Kevealer 2000<sup>2</sup>, pp. 82-84; U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit*, cit., pp. 41 ss.; Á. Rodríguez Luño, *Stato e libertà. Un'introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma 2022, p. 88.

chiaro<sup>10</sup>. I documenti, compreso il *Compendio*, che la lega alla questione sociale<sup>11</sup>, sembrano lasciar aperto un certo margine di discussione.

La prima comparsa in teologia è in *Saggio teoretico di dritto [diritto] naturale appoggiato sul fatto* di Luigi Taparelli d'Azeglio<sup>12</sup>, seguita da *La Costituzione secondo la giustizia sociale* di Antonio Rosmini Serbati<sup>13</sup>. A livello magisteriale, *Quadragesimo anno* consacra ufficialmente la nozione<sup>14</sup>, legandola all'insegnamento sociale di papa Leone XIII<sup>15</sup> (non è la prima occorrenza in papa Pio XI<sup>16</sup> né

<sup>10</sup>Problema annoso, su cui incide anche la polemica sul personalismo con de Koninck in opposizione a Maritain: cfr. N. J. Paulhus, *Uses and Misuses of the Term "Social Justice" in the Roman Catholic Tradition*, «The Journal of Religious Ethics», 15 (1987), pp. 261-282. Per la polemica, cfr. F. Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2015, pp. 353-388.

<sup>11</sup>«[...] rappresenta un vero e proprio sviluppo della *giustizia generale*, regolatrice dei rapporti sociali in base al criterio dell'osservanza della *legge*. La *giustizia sociale*, esigenza connessa alla *questione sociale*, che oggi si manifesta in una dimensione mondiale, concerne gli aspetti sociali, politici ed economici e, soprattutto, la dimensione strutturale dei problemi e le relative soluzioni» (Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2005, n. 201). Il corsivo è del testo.

<sup>12</sup>L. Taparelli, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, La Civiltà Cattolica, Roma 1949<sup>8</sup>, I, nn. 353-364. Cfr. T. C. Behr, *Social Justice and Subsidiarity. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Thought*, CUA Press, Washington (DC) 2019; G. Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio, 1793-1862. Il significato della sua opera*, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2000, pp. 45-48, 271-326. La sua nozione, considerata spesso poco chiara (cfr. J. Y. Calvez, J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII, 1878-1958*, Aubier-Montaigne, Paris 1959, p. 543; B. Di Martino, *Dottrina sociale*, cit., p. 187; J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, cit., p. 82), è la giustizia generale per N. J. Paulhus, *Uses and Misuses*, cit., p. 262.

Sulla nascita della nozione di giustizia sociale, cfr. anche D. Corrado, S. Solari, *Social Justice and Different Views of Natural Law Among XIX Century Economists*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali», 117 (2009), pp. 3-21; U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit*, cit.; P. Vallin, *Aux origines de l'expression "justice sociale"*, «Chronique Sociale de France», 68 (1960), pp. 379-392.

<sup>13</sup>A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in Idem, *Progetti di costituzione*, a cura di L. M. Gadaleta, Istituto di Studi Filosofici-Città Nuova-Centro di Studi Rosminiani, Roma-Stresa 2017. Cfr. R. P. Kraynak, *The Origins of "Social Justice" in the Natural Law Philosophy of Antonio Rosmini*, «The Review of Politics», 80 (2018), pp. 3-29.

<sup>14</sup>Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, 15-V-1931, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 23/6 (1931), pp. 177-228. «Die Enzyklika "Quadragesimo Anno" hat die Gemeinwohlgerechtigkeit (iustitia socialis) nunmehr endgültig in der Theologie beheimatet, sie sozusagen kanonisiert» (O. von Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung*, Kettelerhaus GmbH, Köln 1950, p. 6). Nell-Breuning redasse l'enciclica: cfr. Idem, *Octogesimo anno*, «Stimmen der Zeit», 187 (1971), pp. 289-296.

<sup>15</sup>Leone XIII, Lett. Enc. *Rerum Novarum*, 15-V-1891, «Acta Sanctae Sedis», 23 (1890-1891), pp. 641-670.

<sup>16</sup>«Omnino enim Modernistarum in omni genere Thomas opinionum commenta convincit; [...] in disciplina morum, in re sociali et in iure recte principia ponendo de iustitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva, et quae iustitiae cum caritate sint rationes explicando» (Pio XI, Lett. Enc. *Studiorum Ducem*, 29-VI-1923, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 15/7 [1923], pp. 309-326). Mostra il legame con Tommaso.

la prima in assoluto in un documento papale<sup>17</sup>), ma il suo significato non è immediato<sup>18</sup>. Più indicativa è *Divini Redemptoris* ai nn. 51 e 52<sup>19</sup>: distinta dalla giustizia commutativa, è «id omne a singulis exigere, quod ad commune bonum necessarium sit» e provvede «ad communitatis constitutionem temperationemque quod pertinet, totius societatis bono», ma ciò richiede che ai singoli «illud omne impertiatur, quod iisdem opus sit, ad sociale munus cuiusque suum exercendum»<sup>20</sup>. Il magistero successivo ne ha evidenziato aspetti più particolari: le implicazioni nei rapporti internazionali e per l'intero globo a partire da papa Giovanni XXIII<sup>21</sup>; il legame con l'uguaglianza con *Gaudium et Spes*<sup>22</sup>, quello con la fraternità con papa Paolo VI e quello con la solidarietà con papa Giovanni Paolo II<sup>23</sup>.

Il dibattito, dunque, è rimasto aperto anche dopo *Quadragesimo Anno*. Già in precedenza, si discuteva l'identificazione della giustizia sociale con quella generale o legale<sup>24</sup>, intesa da certi tomisti come mera obbedienza alle leggi dello Stato, ossia in modo troppo restrittivo per corrisponderci: l'adozione del nuovo termine fu favorita, pare, proprio da questa difformità di interpretazioni della giustizia legale<sup>25</sup>. In ogni caso, Pio XI era stato formato da Matteo Liberatore, allievo

<sup>17</sup>S. Gregorio Magno è «publicus iustitiae socialis adsertor» in Pio X, Lett. Enc. *Iucunda Sane*, 12-III-1904, «Acta Sanctae Sedis», 36 (1903-1904), pp. 513-529. La prima in un documento della curia pare: «novum iustitiae socialis institutum enatum est ex illo principio “spoliatus ante omnia restituendus est”» (Ex S. Congregatione Concilii, *Romana Spolii*, 14-IV-1894, «Acta Sanctae Sedis», 27 [1894-1895], pp. 129-132, ivi p. 131).

<sup>18</sup>«After studying *Quadragesimo anno* over a period of years I can well understand why scholars could disagree about the proper interpretation of social justice. The full meaning of the concept can be discerned only by connecting the various parts of the encyclical and by drawing out the implications and connections» (J. B. Benestad, *Church, State, and Society*, cit., p. 153).

<sup>19</sup>Secondo Benestad questa enciclica è «the most helpful interpretive aid» per capire la nozione di giustizia sociale (*ibidem*).

<sup>20</sup>Pio XI, Lett. Enc. *Divini Redemptoris*, 19-III-1937, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 29/4 (1937), pp. 65-106, ivi p. 92.

<sup>21</sup>In *Mater et Magistra* la giustizia (sociale) è criterio supremo di attività ed istituzioni del mondo economico insieme alla carità. Cfr. Giovanni XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, 15-V-1961, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 53/1 (1961), pp. 405-447, ivi p. 410. La giustizia sociale richiede che alla crescita economica si accompagni quella sociale (cfr. *ibidem*, p. 419).

<sup>22</sup>Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 7-XII-1965, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 58/15 (1966), pp. 1025-1115, ivi pp. 1048-1049, n. 29.

<sup>23</sup>Nella *Populorum Progressio*, richiede lo sviluppo solidale dell'umanità. Cfr. Paolo VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, 26-III-1967, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 59/4 (1967), pp. 257-296, ivi p. 279, n. 44. Per il legame con la solidarietà in Giovanni Paolo II, cfr. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Laborem Exercens*, 14-IX-1981, «Acta Apostolicae Sedis», vol. 73/9 (1981), pp. 577-647, ivi p. 597, n. 8.

<sup>24</sup>Per una ricostruzione d'epoca del dibattito, cfr. J. Y. Calvez, J. Perrin, *Église et société économique*, cit., pp. 543-567.

<sup>25</sup>Cfr. *ibidem*, pp. 184-203, 543-567; J. Newman, *Foundations of Justice. A Historico-critical Study in Thomism*, Cork University Press, Cork 1954, pp. 97-115; N. J. Paulhus, *Uses and Misuses*, cit., pp. 262, 268; S. Solari, *The Contribution of Neo-Thomistic Thought to Roman Catholic Social Economy*, «American Review of Political Economy», 5 (2007), pp. 39-58.

di Taparelli, e, in difesa di gruppi sociali e persone singole dai regimi totalitari, intendeva sottolineare il contenuto sociale delle espressioni classiche giustizia legale, distributiva e commutativa<sup>26</sup>. Per un consistente gruppo di autori del tempo, soprattutto italiani, francesi e tedeschi, il Papa aveva ripreso il concetto tomistico di giustizia legale<sup>27</sup>. Anche autori recenti sostengono l'identificazione con la giustizia generale tommasiana<sup>28</sup>, ma una parte del dibattito si è concentrata sul rapporto tra giustizia sociale e redistribuzione dei beni (soprattutto economici), meno immediatamente legata alla giustizia generale. La giustizia sociale riguarda certo anche la distribuzione dei beni creati<sup>29</sup>; ma, coinvolgendo i gruppi intermedi e gli individui e non solo lo Stato (il cui intervento è sussidiario), essendo rivolta al *bene comune* e richiedendo molti tipi di atti, identificarla con la redistribuzione sembrerebbe un impoverimento. Proprio la molteplicità e l'ampiezza di quanto rientra nel bene comune potrebbero aver contribuito a rendere la nozione difficile da focalizzare<sup>30</sup>.

Qui non è possibile chiarire definitivamente la portata del concetto magisteriale. Orientativamente, la giustizia sociale, da non identificare con la sola questione sociale, può essere intesa come caratterizzante l'ordinamento globale della società, volta al bene comune (suo oggetto) e responsabilità di Stati, società intermedie e singoli membri della società: «consiste nel fatto che il sistema istituzionale, politico, giuridico ed economico di una società sia conforme al bene comune [...] è anche una virtù personale»<sup>31</sup>. In tal modo, anche se vi è forse un rapporto con la giustizia distributiva, essa coincide principalmente con la giustizia generale. Inoltre, il ruolo di primo piano riconosciuto al Dottore Angelico suggerisce che una corrispondenza con il suo pensiero esista, a meno che non si intenda tacciare la dottrina sociale del tempo di grave incoerenza. Bisogna chiedersi, perciò, per quanto possibile per problemi così vasti, se la nozione di giustizia generale sia assimilabile a quella di giustizia sociale, con un occhio di particolare riguardo alle sue caratteristiche essenziali e al *bonum commune*, nozione non del tutto chiara nell'Aquinate e troppo ampia da esaurire qui.

<sup>26</sup>Cfr. R. Hittinger, *Social Roles and Ruling Virtues in Catholic Social Doctrine*, «Annales Theologici», 16 (2002), pp. 295-318, ivi pp. 302-303.

<sup>27</sup>Cfr. A. Brucculeri, *La funzione sociale della proprietà*, Civiltà Cattolica, Roma 1942, p. 31; J. Y. Calvez, J. Perrin, *Église et société économique*, cit.; J. Newman, *Foundations of Justice*, cit., p. 109. «Geviß sind beide [soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe] ihr [theoretische Wissenschaft] weder neu noch fremd, wen nauch die Bezeichnungen sich erst in sehr jüngster Zeit eingeführt haben» (O. Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika*, cit., p. 177).

<sup>28</sup>Tra cui: J. B. Benestad, *Church, State, and Society*, cit., p. 152; R. Hittinger, *Social Roles*, cit., pp. 299-304; Idem, *Social Pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine*, «Annales Theologici», 16 (2002), pp. 385-408; M. Novak, *The Catholic Ethic*, cit., pp. 70-71.

<sup>29</sup>Cfr. Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, cit., p. 197, n. 60.

<sup>30</sup>Cfr. R. Hittinger, *Social Roles*, cit., p. 303.

<sup>31</sup>Á. Rodríguez Luño, *Stato e libertà*, cit., pp. 86-88.

## 2 LA IUSTITIA IN TOMMASO D'AQUINO

Pur in mancanza di un unico trattato organico sulla politica, l'interesse per essa e per la giustizia da parte dell'Aquinate, influenzato dal contesto favorevole del XIII sec. e dalle vicende personali e familiari<sup>32</sup>, traspare nel *Trattato sulla legge* (*Summa Theologiae* [d'ora in poi *ST*] I-II, qq. 90-97), in quello sulla *iustitia* (*ST* II-II, qq. 57-122, parte del *Trattato sulle virtù*, qq. 1-170) e nel *De regno* o *De regimine principum*<sup>33</sup>. Il Dottore Angelico elabora un pensiero politico coerente dalle forti novità<sup>34</sup>, dall'impostazione simile alla Dottrina sociale della Chiesa (con il riferimento all'antropologia politica filosofica e alla Rivelazione) e in cui si dà forte peso alla dimensione comunitaria naturale della persona umana<sup>35</sup>. Per lo sviluppo della nozione di *iustitia*, sono importanti le nozioni di *ius* come *ipsa res iusta* e di politica come scienza pratica fondata in morale e metafisica<sup>36</sup>.

Tra i riferimenti principali — le fonti sono molte, da quella scritturistica agli autori antichi a quelli cristiani, tanto che Tommaso ha potuto essere definito un «idiosyncratic thinker»<sup>37</sup> — il primo è forse Aristotele, importantissimo per la descrizione del livello naturale della politica e dell'etica<sup>38</sup>, ma anche a livello

<sup>32</sup>Cfr. G. Chalmeta, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Armando, Roma 2000, pp. 41-45; F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 15; O. Langholm, *The Medieval Schoolmen (1200-1400)*, in S. T. Lowry, B. Gordon (a cura di), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Brill, Leiden 1998, pp. 439-501. L'attenzione di Tommaso alla storia si nota dai suoi testi politici: cfr. J.-P. Torrell, *Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherches*, «Revue Thomiste», 105 (2005), pp. 305-409.

<sup>33</sup>Tutti i testi di Tommaso d'Aquino sono tratti da *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, a cura di E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000: <https://www.corpus-thomisticum.org/> (consultato online il 02.11.23).

<sup>34</sup>Cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 15. Il pensiero politico moderno nasce contestando quello tommasiano: cfr. *ibidem*, pp. 14, 21, 24. Sostiene l'incoerenza di quest'ultimo P. Molnár, *Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 69 (2002), pp. 67-113, ivi pp. 85-107.

<sup>35</sup>Cfr. M. Bastit, *La justice générale selon saint Thomas: une politique de la félicité*, «Revue Thomiste», 114 (2014), pp. 129-142, ivi p. 134; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, nouvelle édition remaniée, Cerf, Paris 2017, pp. 358-362.

<sup>36</sup>La sua esatta nozione di *politica* è discussa: cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., pp. 23-50; F. X. Putallaz, *Politique et métaphysique selon Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 114 (2014), pp. 179-196. Sarebbe «une véritable négation de l'aristotelisme [...] évident retour, mal déguisé, à la position antérieure de Platon [...] renonçant à l'idée de l'indépendance rigoureuse d'une philosophie politique spéculative» (R. Bodéüs, *Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin*, in B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi [a cura di], *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, Legas, Ottawa 1995, I, pp. 465-475, ivi p. 475).

<sup>37</sup>J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice. Defender, destroyer, subverter, or surveyor?*, in T. Hofmann, J. Müller, M. Perkams, *Aquinas*, cit., pp. 146-164, ivi p. 146. Per un riepilogo delle sue fonti, cfr. G. Chalmeta, *La giustizia politica*, cit., pp. 51-62.

<sup>38</sup>Cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 20.

teologico<sup>39</sup>. Ciò fu possibile grazie alla diffusione della traduzione dell'*Etica Nicomachea* (d'ora in poi *EN*) finanziata da Grossatesta e arricchita dalle sue *notulae* (1246/1247) e di quella della *Politica* di Guglielmo di Moerbeke (1260-1270 ca.), alla base di *Sententia libri Ethicorum* (dove si trova la numerazione della *Moerbecana* della *Metafisica*) e *Sententia libri Politicorum* (1269-1272 ca.)<sup>40</sup>. Come è noto, la nozione di *iustitia* tommasiana matura con lo studio dello Stagirita, in particolare del v libro dell'*Etica Nicomachea* in *Sententia libri Ethicorum*. Come si vedrà, anche se non sono *expositio*, l'interpretazione tommasiana corrisponde solo parzialmente alla lettera aristotelica: ciò ha suscitato un intenso dibattito e risulterà importante per dirimere il problema qui in discussione. Il ruolo delle fonti neoplatoniche e di Avicenna è stato sottolineato recentemente<sup>41</sup>, ma in questi temi del pensiero tommasiano appare meno evidente. L'influenza stoica è presente soprattutto nella concezione della legge e dell'uomo come naturalmente *sociale*<sup>42</sup>. Non bisogna dimenticare Agostino d'Ipbona, sebbene si tenda a ridurne il peso<sup>43</sup>. Tra i contemporanei, va ricordato Alberto Magno: a Colonia Tommaso assistette alla sua *lectura* sull'*Etica*, scrisse la *reportatio* del suo primo commento<sup>44</sup> e in *Tabula libri Ethicorum* (1270 ca.) le definizioni sono citazioni albertine quasi letterali; quest'ultima opera, di carattere probabilmente preparatorio a II-II, fu però abbandonata, forse per le imperfezioni ora evidenti a Tommaso<sup>45</sup>. Inoltre, per gli editori leonini

<sup>39</sup>Cfr. C. A. Franks, *Aristotelian Doctrines in Aquinas's Treatment of Justice*, in G. P. Emery, M. Levering (a cura di), *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 139-166. Per la discussione sul ruolo di Aristotele nella teologia tommasiana, cfr. G. Emery, M. Levering, *Editors' Preface*, in *ibidem*, pp. v-xiv.

<sup>40</sup>Cfr. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, nouvelle édition remaniée, Cerf, Paris 2015, pp. 292-294, 299-300. *Sententia libri Ethicorum* è del 1271-1272, contemporaneo a ST II (cfr. R. A. Gauthier, *Prefatio*, in Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 47/1: *Sententia libri Ethicorum. Praefatio-Libri I-III*, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, pp. 1\*-25\* e 44\*-66\*) mentre su *Sententia libri Politicorum*, che dopo III 6 (Bekker 1280 a 6) è opera di Pietro d'Auvergne, mancano indicazioni più certe dalla tradizione manoscritta. Sulla numerazione della *Moerbecana* come criterio, cfr. R. A. Gauthier, *Préface*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 1\*1: *Expositio libri Peryermeneias*. Editio altera retractata, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1989, pp. 85-87.

<sup>41</sup>Cfr. ad es. W. J. Hankey, *God in Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford 1987.

<sup>42</sup>Cfr. ad es. J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., pp. 361-362.

<sup>43</sup>Egli si allontana dall'iniziale impostazione agostiniana sulla *iustitia* per basarsi su Aristotele e il diritto romano, contrapponendosi all'agostinismo politico (di cui si occupò anche de Lubac): cfr. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 2003<sup>2</sup>, pp. 132-176; F. Daguët, *Du politique*, cit., pp. 16-18, 52-53, 108. Agostino è importante per G. Chalmeta, *La giustizia politica*, cit., pp. 61-62.

<sup>44</sup>Tommaso è il *reportator* per A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la Scolastique médiévale*, Louvain, Paris 1964, pp. 272-297.

<sup>45</sup>Cfr. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 49. Per un'altra analisi, cfr. ad es. M. D. Jordan, *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, in Idem, *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 72-75.

alcuni passaggi del commentario tommasiano dipendono da quello albertino alla *Politica* (prob. 1265)<sup>46</sup>.

La versione più matura del pensiero tommasiano sulla *iustitia* si trova in *ST II-II*, dove confluiscono i commenti ad Aristotele<sup>47</sup> ed emerge il cambiamento rispetto a *ST I* circa le virtù (una spiegazione molto più complessa, sfumata e circostanziata della realtà umana e dell'atto libero)<sup>48</sup>. Il *De regno*, al di là della mancanza di una revisione finale e della destinazione di *speculum principis*, è come noto relativamente difforme rispetto a *ST*, che sulla *iustitia* in *II-II* va considerata più matura<sup>49</sup>.

Complessa è la discussione sulla fedeltà di Tommaso ad Aristotele nei commenti, sul suo uso dell'etica aristotelica e della nozione di giustizia<sup>50</sup>. Ormai si

<sup>46</sup>Cfr. H. F. Dondaine, L. Bataillon, *Préface*, in Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 48, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1971, pp. A8-A10. Se ne è discusso: cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 19.

<sup>47</sup>Cfr. M. Bastit, *La justice générale*, cit., p. 129.

<sup>48</sup>Cfr. R. A. Gauthier, *La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), pp. 66-105, ivi pp. 98-104; O. Lotin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 1: *Problèmes de Psychologie*, Abbaye du Mont César-Duculot, Louvain-Gembloux 1942, pp. 225-262, spec. 258-261; J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 312-315. Le cause dell'atto libero sono quattro: non la sola ragione (l'indeterminatezza del giudizio) ma anche le passioni sensibili, la volontà e Dio.

<sup>49</sup>Grazie all'edizione critica, l'autenticità è certa fino a *II 8* (ed. leonina; anticamente *II 4*), il resto è di Tolomeo da Lucca: cfr. H. F. Dondaine, *Préface*, in *De regno ad regem Cypri*, Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 421-425. Non è del tutto certo a quale re di Cipro sia dedicato. Rimangono valide le seguenti parole: «Le *De reg.*, dédié à un roi, aura une tournure plus monarchiste, et s'attachera à souligner, sous forme de leçons, les vertus de la royauté, beaucoup plus qu'à peser la valeur des divers régimes. Le *De reg.* est un traité pédagogique et moral à l'usage d'un prince, non une œuvre organique de théorie politique» (M. D. Chenu, Recensione a E. Flori, *Il trattato «De regimine principum» e le dottrine politiche di S. Tommaso*, «Bulletin thomiste», 5 [1928], p. 334).

<sup>50</sup>Si è discusso (intervengono Chenu e Pieper) e si discute molto sul rapporto tra Tommaso e Aristotele, sul grado di fedeltà filosofica del primo al secondo (anche quanto alla giustizia) e sulla novità cristiana, sullo scopo tommasiano nei commenti (a grandi linee, storicisti o appropriazionisti): cfr. J. C. Doig, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Kluwer Academic, Dordrecht-Boston-London 2001; L. Elders, *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in Idem, *Autour de Saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, vol. 1, FAC-Tabor, Paris-Brugge 1987, pp. 77-122; R. A. Gauthier (a cura di), *Anonymi, magistri artium (c. 1245-1250) Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferata 1985, p. 22; Idem, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 1, Louvain-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970, pp. 275-276; J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice*, cit., pp. 146-164; T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, *Introduction*, in Idem, *Aquinas*, cit., pp. 1-12; T. H. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 515, 545, 547 e *passim*; H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 1952; J. Jenkins, *Expositions of the Text. Aquinas's Aristotelian Commentaries*, «Medieval Philosophy and Theology», 5 (1996), pp. 36-62; M. Jordan, *Alleged Aristotelianism*, cit., pp. 60-88; R. McInerney,

è soliti riconoscere la difformità di alcune interpretazioni tommasiane da quelle corrette, ma sembra lecito affermare che l'Aquinate intenda essere fedele al testo, pur interpretandolo benevolmente: la ricerca della verità<sup>51</sup>, l'*expositio reverentialis* che cerca l'*intentio auctoris*<sup>52</sup> e la necessità di rendere la morale naturale aristotelica pienamente congruente con quella cristiana e con la soprannatura lo portano talvolta a modificarlo probabilmente senza averne piena coscienza. Comunque sia, i discostamenti più forti sulla giustizia si trovano in altre opere come *ST*: se Tommaso rimodella profondamente la virtù aristotelica finalizzandola alla *sequela Christi* e alla *beatitudo*, studia le dimensioni naturale e soprannaturale della *iustitia* basandosi su di essa.

Di conseguenza, si fa riferimento soprattutto a II-II qq. 57-62 (esclusa q. 60 e aggiunta q. 79 a. 1) e a *Sententia libri Ethicorum* (*Sententia libri Politicorum* è qui meno rilevante) considerando principalmente la giustizia generale.

### 2.1 La giustizia generale o legale e la giustizia particolare

Senza soffermarsi sulla *iustitia* della *iustificatio*<sup>53</sup>, che come giustizia del giusto in senso generalissimo non è la giustizia sociale, si consideri la definizione di Tommaso, che riprende e perfeziona Ulpiano in base alla propria concezione della virtù e richiama Aristotele: «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»<sup>54</sup>. Il testo, dove si ritrova il modo in cui è interpretato Aristotele in *Sententia libri Ethicorum*, ha un forte legame con *EN*, ma l'ottica cristiana ha forse potuto esercitare ancora maggiore influenza per via della scarsa organicità del testo aristotelico (non ammessa dall'Aquinate, che non è filologo<sup>55</sup>, ma quasi sicuramente a lui evidente): la seconda parte del libro v di

*The Question of Christian Ethics*, CUA Press, Washington (DC) 1993, pp. 23-38; M. Pakaluk, *Structure and method in Aquinas's appropriation of Aristotelian ethical theory*, in T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Aquinas, cit., pp. 33-51; P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019, pp. 362-363, e 370-374; E. Stump, *The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics. Aquinas on the Passions*, «Faith and Philosophy», 28 (2011), pp. 29-43; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 293-294, e 303-307. «[W]hat Aquinas achieves by his use of Aristotle here is not a "disengagement" of nature from the context of faith that illuminates it, but rather an account of the shape of the virtue of justice in Christian life that pays close attention to the concrete, temporal, embodied character of life in this world», (C. A. Franks, *Aristotelian Doctrines*, cit., p. 140).

<sup>51</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *In De caelo*, I, l. 22, n. 8. Dato il contesto, il passo non esclude la ricostruzione precisa di ciò che il testo di un autore comporta, perché la domanda trascurabile non riguarda il solo livello testuale (ma l'esistenza delle dottrine non scritte).

<sup>52</sup>Cfr. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 305-307.

<sup>53</sup>Per la quale, cfr. ad es. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententias*, II, d. 27, q. 1, a. 2.

<sup>54</sup>*ST* II-II, q. 58, a. 1, co. Per un commento, cfr. J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 175-188.

<sup>55</sup>Cfr. J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice*, cit., p. 151.

EN, sulla giustizia, si ritiene non rivista dallo Stagirita e non armonizzata con la prima<sup>56</sup>.

La *iustitia* è una *virtù*<sup>57</sup> il cui oggetto proprio è lo *ius* o «*ipsa res iusta*» (ST II-II, q. 57, a. 1, ad 1), il *suum dell'altra persona* («*ea quae sunt ad alterum*» [*ibidem*, q. 58, a. 1, co.]), detto *iustum* perché dovuto all'altro secondo una certa uguaglianza<sup>58</sup>. L'altro è sempre una persona (o più), fisica o giuridica, o l'altra persona considerata in comune, cioè la comunità politica<sup>59</sup>. Le sue caratteristiche sono, quindi, il debito in senso stretto, l'uguaglianza e l'alterità<sup>60</sup>. Essa comporta una certa esteriorità, perché la rettitudine del rapporto con l'altro può essere considerata indipendentemente dall'interiorità dell'agente (giustizia giuridica), a differenza di quella morale<sup>61</sup>. Sue parti integranti sono fare il bene dovuto al prossimo in ordine alla legge divina o umana ed evitare il male opposto<sup>62</sup>.

La *iustitia* si distingue in: *generalis* o *legalis* (cfr. *ibidem*, q. 58, a. 5) e *specialis* o *particularis* (cfr. *ibidem*, a. 7), a sua volta divisa nelle due *species* giustizia *distributiva* e giustizia *commutativa* (cfr. *ibidem*, q. 61, aa. 1-3)<sup>63</sup>. Giustizia generale e giustizia particolare si distinguono per oggetto e fine: la seconda è rivolta «ad alium singulariter consideratum» (*ibidem*, q. 58, a. 5, co.), la prima «ad alium in communi» (*ibidem*), laddove *alius* è *persona* (cfr. *ibidem*, a. 7, co.). Quindi, l'una riguarda il bene particolare, inteso come privato, l'altra il bene comune<sup>64</sup>.

<sup>56</sup>Cfr. D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York (NY) 2000, pp. 4, 54, 67, 71.

<sup>57</sup>Per delle presentazioni, cfr. F. Daguét, *Du politique*, cit., pp. 161-178; J. Porter, *The Virtue of Justice (Ila Ilae, qq. 58-122)*, in S. J. Pope (a cura di), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2002, pp. 272-286. Con la grazia, la virtù acquisita è accompagnata dalla corrispondente infusa: cfr. E. Sullivan, *Habits and Holiness. Ethics, Theology, and Biopsychology*, The CUA Press, Washington (DC) 2021, p. 250. Per il *realismo giuridico* tommasiano, cfr. C. J. Errázuriz, *Il diritto come bene giuridico. Un'introduzione alla filosofia del diritto*, con la collaborazione di P. Popović, Edusc, Roma 2021. Sottolinea l'intrinseca dimensione relazionale della *iustitia* C. A. Franks, *Aristotelian Doctrines*, cit.

<sup>58</sup>Cfr. ST II-II, q. 57. Lo *ius* è determinato specificamente secondo se stesso ed è «debitum in ordine ad legem divinam vel humanam [...] Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum» (*ibidem*, q. 79, a. 1, co.). Si è giusti verso se stessi solo metaforicamente: cfr. *ibidem*, q. 58, a. 2. Per la medietà della *iustitia*, cfr. *ibidem*, a. 10.

<sup>59</sup>Cfr. P. Popović, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good. Essays in Thomistic Juridical Realism*, Edusc, Roma 2021, p. 227.

<sup>60</sup>Cfr. ST II-II, q. 79, a. 1, co.

<sup>61</sup>Cfr. C. J. Errázuriz, *Il diritto come bene giuridico*, cit., p. 55.

<sup>62</sup>Cfr. ST II-II, q. 79, a. 1, co. Per le parti potenziali, cfr. *ibidem*, q. 80, aa. 1-2.

<sup>63</sup>Rientrano nella *ratio* della *iustitia* ma sono specificamente differenti: cfr. *ibidem*, q. 58, a. 5, co.; F. Daguét, *Du politique*, cit., pp. 164-169.

<sup>64</sup>Cfr. ST II-II, q. 61, a. 1, co. e q. 79, a. 1, co.

## 2.2 L'oggetto proprio della iustitia generalis: il bene comune

Ecco un nodo importante: è lo stesso *bene comune* della giustizia sociale? Tommaso ne adotta la nozione, non propriamente aristotelica<sup>65</sup>, ma non lo studia in modo organico<sup>66</sup>. Il problema è acuito, appunto, dal carattere *legale* della giustizia generale (la *lex* esprime ciò che essa esige)<sup>67</sup>: è solo il bene dello Stato ottenibile rispettandone le leggi?

### 2.2.1 La generalità della iustitia generalis o legalis

Per affrontare la domanda, troppo vasta per questo articolo, si esamina una questione precisa: anche se Tommaso fa propria per la giustizia generale l'espressione aristotelica «*omnis virtus*», questa assume un significato nuovo, attribuito scorrettamente anche ad Aristotele (oggi ciò è pacifico)<sup>68</sup>. La giustizia generale non coincide essenzialmente con tutta la virtù<sup>69</sup>, ma è una virtù speciale e ciò dipende appunto dal suo oggetto.

Tommaso passa dall'interpretazione giovanile, corretta, dove era generale per attribuzione<sup>70</sup>, a una matura scorretta ma più coerente con *ST*<sup>71</sup>, dove diviene generale «*secundum virtutem*» o «*per imperium*» (il *terzo modo* delle *Sentenze*):

generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem [...] Alio modo [...] secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus [...]. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. [...] ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in

<sup>65</sup>Ad Aristotele Tommaso la fa risalire: cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, l. 1, 2, nn. 9-12.

<sup>66</sup>«La notion de bien commun est le point focal de toute la pensée politique thomassienne, et la primauté du bien commun le paradigme de cette pensée» (F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 61); ma il bene comune «n'est [...] presque jamais précisé ni défini» (*ibidem*, p. 59). Cfr. *ibidem*, pp. 51-98; G. Chalmeta, *La giustizia politica*, cit., pp. 93-127.

<sup>67</sup>*Legal justice* è un «confusing term» a cui preferire *general justice*, adottato da Aristotele perché privo di nozioni tecniche tra cui il bene comune, anche per J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1982<sup>2</sup>, p. 165.

<sup>68</sup>«Aquinas misinterprets at least two of Aristotle's key contentions in ways that make Aristotle look more Thomistic: [...] universal justice is a particular virtue» (J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice*, cit., p. 147). Ciò sarebbe dovuto a domande cruciali irrisolte in *EN* (cfr. *ibidem*, p. 148). Sottolinea il legame della giustizia generale con la nozione aristotelica e quello di quest'ultima con quella platonica M. Bastit, *La justice générale*, cit., p. 129.

<sup>69</sup>Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1129b 26-27.

<sup>70</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, III, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 2, co.; II, d. 27, q. 1, a. 2, ad 4; Idem, *De Veritate*, q. 28, a. 1, co. e ad 2.

<sup>71</sup>Cfr. ad es. J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice*, cit., pp. 148-153.

principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dicitur iustitia legalis<sup>72</sup>.

L'errore è segno di maturazione intellettuale. La giustizia generale è orientata al bene comune (distinto per *ratio* dal bene individuale<sup>73</sup>), perciò ha una *specialis ratio obiecti* di cui l'universalità *per praedicationem* non permetterebbe di render conto, perché comporterebbe l'identità in essenza con tutta la virtù; ma l'oggetto specifica l'*habitus*: una contraddizione che Tommaso non può permettersi — e non permette nemmeno ad Aristotele<sup>74</sup>. Perciò, è generale perché muove tutte le altre virtù, comandandone gli atti e ordinandoli al bene comune, per poi farli diventare sua materia e suoi atti<sup>75</sup>. Ciò va letto insieme al fatto che, perché volta a tale bene, sorpassa tutte le virtù morali ed è la più luminosa<sup>76</sup> — e il *bonum* è *diffusivum sui*. L'Aquinato si interessa della giustizia generale più di Aristotele e proprio per il suo ruolo direttivo<sup>77</sup>.

Già ora si può notare che: a) l'identità della giustizia generale con tutta la virtù ne farebbe perdere il senso specifico, mentre lo conserva la finalizzazione al bene comune — che è anche l'oggetto della giustizia sociale; b) muovere tutte le virtù *per imperium* comporta quella molteplicità di aspetti e contenuti propria anche della giustizia sociale; c) visto il ruolo direttivo verso le altre virtù, la giustizia generale sembra già ben diversa dalla mera conformità alla legge positiva.

### 2.2.2 Chi persegue la iustitia generalis e l'unità d'ordine

Il passo sottolinea anche il diverso ruolo assunto dal principe e dai sudditi nel perseguire la giustizia generale, che è nel governante *principaliter* e *architectonice*, mentre nei cittadini *secundario* e *ministrative*. Se *principalmente* e *secondariamente* indicano diversi compiti e responsabilità per il bene comune, quanto agli altri avverbi, i «quasi» indicherebbero forse che la dottrina non è ancora ben precisa<sup>78</sup>, ma si può pensare anche ad una consapevole e non metaforica attenuazione del significato pieno dei due termini. In *Sententia libri Politicorum* (priva di *quasi*), *architectonice* è il modo proprio del principale artefice, che dirige i sottoposti,

<sup>72</sup>Cfr. *ST* II-II, q. 58, a. 6, co.

<sup>73</sup>Cfr. *ibidem*, q. 58, a. 7 ad 2.

<sup>74</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, v, l. 2, n. 13; *ST* II-II, q. 58, a. 6, s.c. Le espressioni aristoteliche incompatibili con la soluzione tommasiana, compresa *omnis virtus*, sono reinterpretate.

<sup>75</sup>Cfr. M. Bastit, *La justice générale*, cit., p. 132.

<sup>76</sup>Cfr. *ST* II-II, q. 58, a. 12, co.

<sup>77</sup>Cfr. J. Hause, *Aquinas on Aristotelian justice*, cit., p. 160.

<sup>78</sup>Cfr. W. Ferree, *Act of Social*, cit., p. 3. Per un'altra prospettiva, cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., pp. 191-193.

e *ministrative* la capacità di eseguire quanto comandato<sup>79</sup>. Ciò apparentemente suggerirebbe un ruolo poco partecipativo del semplice cittadino al bene comune — anzi, estremizzabile, ma in modo non tommasiano, nel senso di possedere la virtù solo in quanto “ricevuta” da chi comanda. Ora, questa obbedienza è un modo per perseguire il bene comune, è incentrata sul rispetto della legge, quindi non va confusa con la virtù dell’obbedienza<sup>80</sup>; allo stesso tempo, è l’*ordo iustitiae* che esige l’obbedienza degli inferiori ai superiori e dunque al principe<sup>81</sup>. Il problema, quindi, non va separato dal tipo di ordine che regge la *civitas*, che è un intero o tutto rispetto alle parti, i cittadini<sup>82</sup>:

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<sup>83</sup>.

Poiché la *civitas* è, così, qualcosa di talmente distinto e originale rispetto alle parti e alla loro somma, il *bene comune* ha una *ratio* propria; poiché ogni parte appartiene al tutto, il bene di ogni virtù può essere ordinato al bene comune (altra conferma della poliedricità della giustizia generale). Tale rapporto tutto-parti, inoltre, è all’origine dell’interpretazione “classica” della tripartizione della giustizia come giustizia generale, dalle parti al tutto, giustizia distributiva, dal tutto alle parti, e giustizia commutativa, delle parti tra loro<sup>84</sup>. *Simpliciter*, però, la relazione tutto-parti comporterebbe l’assolutizzazione della *civitas* a danno della persona individuale — la cui consistenza indipendente, invece, Tommaso intende salvare, seguendo e superando Aristotele e distaccandosi da Platone, in quella che è stata giudicata, quanto alla giustizia, «the most fundamental move from Aristotle’s discussion that Aquinas adopts and extends»<sup>85</sup>. Il tutto, infatti, è di tipo particolare: è retto da una *ordinis unitas*, descritta in *Sententia libri Ethicorum* con la similitudine con un corpo d’armata e il suo generale, un’aggiunta al testo compiuta dall’Aquinata riprendendo *Metafisica*  $\Lambda$  (10, 1075 a 11-18), dove è riferita all’unità

<sup>79</sup>Cfr. Tommaso d’Aquino, *Sententia libri Politicorum*, I, l. 10, n. 10.

<sup>80</sup>Cfr. ST II-II, q. 104, a. 2; J. Newman, *Foundations of Justice*, cit., pp. 60-61.

<sup>81</sup>Cfr. ST II-II, q. 104, a. 6, ad 3.

<sup>82</sup>Cfr. M. Baur, *Law and Natural Law*, in B. Davies, E. Stump (a cura di), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York (NY) 2012, pp. 238-244.

<sup>83</sup>Cfr. ST II-II, q. 58, a. 5, co

<sup>84</sup>Contesta tale interpretazione della tripartizione, attribuendola al Caietano, J. M. Finnis, *Natural Law*, cit., pp. 184-188. «[A]ll the specific requirements generated by the requirement of ‘general justice’, are intended to find a place in one or other or (under different aspects) both of these two classes of ‘particular justice’» (*ibidem*, p. 166). La tesi potrebbe suggerire un rapporto della giustizia generale con la poliedrica giustizia sociale.

<sup>85</sup>C. A. Franks, *Aristotelian Doctrines*, cit., p. 143. Cfr. *ibidem*, pp. 144-145. Questo aspetto aristotelico è corretto alla luce dell’orientamento dell’uomo a Dio (cfr. *ibidem*, p. 159). La persona concreta realmente esistente (il *totum* o *suppositum*) è necessaria perché ci sia giustizia: cfr. ST II-II, q. 58, a. 2, co.

del cosmo<sup>86</sup>. È una forma di unità inferiore all'unità sostanziale, propria invece delle sue parti, le persone umane. Ciò significa che lo Stato gode di unità reale, ha un'operazione propria e il suo bene comune, ma non è *aliquid simpliciter unum*<sup>87</sup>, non è una nuova sostanza che ingloba in sé i singoli o parti, che hanno operazioni proprie:

homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua<sup>88</sup>.

L'obbedienza fondata dall'*ordo iustitiae* è dovuta in modo assoluto solo a Dio<sup>89</sup>: le parti, in virtù sia dell'unità d'ordine sia del loro statuto di persona, conservano sempre la loro autonomia rispetto allo Stato, in particolare quanto al rapporto personale con Dio<sup>90</sup>. L'appartenenza della parte al tutto non travalica il legame d'ordine. Anche se Tommaso non intende dedurre metafisicamente l'ordine della *civitas* da quello dell'universo<sup>91</sup>, sembra comunque rilevante che l'unità d'ordine dipenda proprio dal fatto che le parti (ivi, del cosmo) siano capaci di azione propria, tolta la quale l'unità d'ordine non può sussistere<sup>92</sup>, e soprattutto che, perché ci sia bene comune, sia necessaria l'azione delle creature stesse che diffonda il bene dall'una all'altra<sup>93</sup>. Il fatto che questo tipo di ordine richieda la diversità tra le parti<sup>94</sup> sembra riportarci ancora alla molteplicità della giustizia sociale e alla responsabilità di ogni persona. Infatti, la partecipazione di tutti al governo è fondamentale per la buona organizzazione di una nazione<sup>95</sup>. In ogni caso, l'autorità del principe sul suddito non è identica a quella del generale sul soldato; lo Stato non è una sostanza come non lo è l'armata, ma l'autonomia della persona dalla *civitas* non è quella militare.

<sup>86</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, l. 1, nn. 1 e 5; F. Daguet, *Du politique*, cit., p. 70. Sull'unità d'ordine dello Stato, cfr. *ibidem*, pp. 112-116; R. Hittinger, *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine. An Interpretation*, in M. S. Archer, P. Donati (a cura di), *Pursuing the Common Good. How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together. The Proceedings of the 14th Plenary Session, 1-6 May 2008, Casina Pio IV*, Pontificia Academia Scientiarum Socialium, Città del Vaticano 2008, pp. 75-123, ivi pp. 78-93.

<sup>87</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 2, c. 58, n. 5.

<sup>88</sup>ST I-II, q. 21, a. 4 ad 3. La Dottrina sociale della Chiesa lo ha molto ripetuto: cfr. R. Hittinger, *The Coherence*, cit., p. 94. Se ne è discusso nella polemica sul personalismo.

<sup>89</sup>Cfr. ST, II-II, q. 104, a. 5.

<sup>90</sup>Cfr. R. Hittinger, *The Coherence*, cit., p. 83.

<sup>91</sup>Cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., pp. 65, 107-108.

<sup>92</sup>Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 69, n. 17.

<sup>93</sup>Cfr. *ibidem*, n. 16.

<sup>94</sup>Cfr. M. Baur, *Law and Natural Law*, cit., p. 239.

<sup>95</sup>Cfr. ST I-II, q. 105, a. 1.

### 2.2.3 *La lex qui implicata e l'inclinazione naturale a vivere in società*

Il rapporto tutto-parti è un passaggio importantissimo per intendere bene la *lex* che ordina il bene comune<sup>96</sup>, perché tale *lex* della giustizia generale o legale non solo riguarda parti che sono persone, ma soprattutto riguarda una loro caratteristica intrinseca, la loro inclinazione o *desiderio naturale*, che potrebbe essere alla radice del fatto che il *bonum commune* sia il bene del tutto e di ciascuna parte<sup>97</sup>.

Qui si ritrova Aristotele. Quest'ultimo sembra prestarsi più facilmente a generare il fraintendimento della giustizia generale/legale come virtù del rispetto delle leggi positive, assumendo le leggi della *polis* come punto di riferimento principale per la giustizia e attribuendo loro un ruolo molto vasto; ma la giustizia generale o politica già *non* sembra la legalità, alla luce della nozione di *nomikon* in *EN VII*<sup>98</sup>. Tommaso lo riprende ma accentua il distacco della *lex* che ordina al bene comune dalla legge scritta della *civitas*, che *non* deve proibire ogni vizio né comandare ogni virtù<sup>99</sup>.

Il ruolo, proprio della *lex*, di ordinare al bene comune non sarebbe possibile senza intenderla in tutte le sue forme, specialmente la *naturale* (lo *ius* è sia *naturale* sia *positivo*<sup>100</sup>). Pur non potendone approfondire la nozione, molto discussa<sup>101</sup>, bisogna sottolineare che la legge positiva che non rispetta il diritto naturale non è legge e non ha *virtus obligandi*. Si pensi alla virtù dell'*epicheia*, che regola l'osservanza della lettera della legge a favore della *ratio* della giustizia e del bene comune<sup>102</sup>. Il punto più importante, però, è che essa è intrinseca alle persone umane stesse, legata al loro desiderio naturale, ed è per questo che le dirige ad agire per il bene comune<sup>103</sup> — il più elevato dei beni umani, anche distinguendone

<sup>96</sup>Cfr. *ibidem*, q. 90, a. 2, co.; II-II, q. 58, a. 5, co.

<sup>97</sup>«Aquinas's account of law as an ordering of reason for the common good of a community depends on his mereology» (M. Baur, *Law and Natural Law*, cit., p. 238). Sul nesso tra giustizia legale e legge naturale, con il rapporto con Aristotele e l'importanza dell'individuo, cfr. ad es. M. M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 173-199.

<sup>98</sup>Cfr. D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, cit., pp. 54-58, 71-72.

<sup>99</sup>Cfr. *ibidem*, p. 57.

<sup>100</sup>Cfr. *ST* II-II, q. 57, a. 2.

<sup>101</sup>Cfr. M. Baur, *Law and Natural Law*, cit., pp. 238-254. J. M. Finnis, *Natural Law*, cit.; P. M. Hall, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1994; M. M. Keys, *Aquinas, Aristotle*, cit.; J. R. Lanavère, *Pour quelles raisons la loi naturelle est-elle naturelle?*, «Revue Thomiste», 122 (2022), pp. 71-88; A. J. Lisska, *Aquinas' Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1996 «[L]'obligation n'est pas première dans la définition thomassienne de la loi, c'est le rapport au bien commun, qui est la fin», (J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 363). La *lex naturale* fonda la capacità etica dell'uomo ed è un riflesso di Dio (cfr. *ibidem*).

<sup>102</sup>Cfr. *ST* II-II, q. 120, a. 1.

<sup>103</sup>Cfr. M. Baur, *Law and Natural Law*, cit., p. 244.

la dimensione naturale da quella soprannaturale<sup>104</sup>. I suoi precetti sono ordinati secondo l'ordine delle inclinazioni naturali umane, al cui vertice si trova quella razionale<sup>105</sup>, il desiderio naturale umano per il bene che gli è proprio in quanto ente di natura razionale e che è desiderio di conoscere Dio e di vivere in società (è *animal politicum* o *sociale*: ha un'inclinazione al suo bene in quanto tale — dunque al bene comune<sup>106</sup>) e che sede ha nella volontà in quanto appetito del bene universale appreso dall'intelletto<sup>107</sup>. Ora, la giustizia generale, finalizzata al bene comune, può essere considerata un modo privilegiato in cui tale desiderio si perfeziona e si realizza.

In ciò, da una parte, la distanza con Aristotele non è enorme: la politica è necessaria non per il semplice vivere ma per il *ben vivere*<sup>108</sup>; dall'altra, la sottolineatura della *lex naturale* va di pari passo con la relativizzazione — possibile grazie all'unità d'ordine — dell'ordine comunitario rispetto a quello individuale/personale ma nel riconoscimento di una dimensione comunitaria intrinseca alla persona<sup>109</sup>, perché sottolinea l'orientamento sociale e politico dovuto al *desiderium* di ciascuno.

La giustizia generale è dunque una virtù che perfeziona un aspetto fondamentale della persona umana, il desiderio naturale per la vita nella comunità politica, coinvolto nella nozione di giustizia sociale<sup>110</sup>.

Considerato tutto ciò, bisogna concludere per la non identificazione della giustizia generale con la virtù che riguarda il rispetto delle leggi statali (fermo restando che riguarda *anche* queste) e la non identificazione del bene comune con quello dello Stato<sup>111</sup> — pur in assenza di un completo studio del bene comune in Tommaso. La confusione sulla giustizia legale ha forse potuto essere originata dal fatto che lo stesso Tommaso ammetteva l'uso del termine per riferirsi al solo rispetto della lettera della legge scritta, ma non come significato principale<sup>112</sup>. Si noti che la giustizia generale sembra la virtù cardinale della giustizia<sup>113</sup>, come confermano *ST* II-II, q. 120, a. 2 ad 2 e arg. 2 (*omnis virtus* è la virtù cardinale della

<sup>104</sup>Il bene comune ultimo, trascendente, è Dio: cfr. F. Daguet, *Du politique*, cit., pp. 67-76, 122-124.

<sup>105</sup>Cfr. *ST* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>106</sup>Cfr. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1993<sup>3</sup>, pp. 457-462.

<sup>107</sup>Cfr. M. Bastit, *La justice générale*, cit., p. 132.

<sup>108</sup>Egli riprende la tesi con cui Aristotele si distacca da Platone: cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum*, I, l. 1; Idem, *De regno*, II, 3, 58-73; F. Daguet, *Du politique*, cit., pp. 60-61.

<sup>109</sup>Cfr. *ibidem*, pp. 33, 66, 76-80, 99-126. Sottolinea la maggiore importanza data alla libertà dell'individuo D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, cit., p. 57.

<sup>110</sup>«L'inclination à la vie en société se développera dans la vertu de justice et elle culminera dans l'amitié, comme en son terme et son achèvement supérieur» (S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, cit., p. 461).

<sup>111</sup>Lo conferma anche la sua distinzione dal bene della patria: cfr. *ST* I-II, q. 60, a. 3 ad 2.

<sup>112</sup>Cfr. *ibidem*, II-II, q. 120, a. 2 ad 1.

<sup>113</sup>Cfr. *ibidem*, q. 58, a. 8 ad 2; q. 79 a. 1 ad 2.

giustizia)<sup>114</sup>. Caratteristica della giustizia tommasiana è essere attribuita *in primis* a una persona concreta, coerentemente col suo status di virtù<sup>115</sup>. In conclusione, la sua prospettiva centrata sulla persona che agisce sembra al cuore della nozione di giustizia generale.

### 3 CONCLUSIONI

Pur non potendo approfondire interamente la nozione di *iustitia generalis* o *legalis* tommasiana, concentrarsi per quanto possibile su ciò che la caratterizza essenzialmente — la generalità *per imperium*, il legame con la *lex naturale* e con la persona umana, soprattutto con il suo *desiderium naturale* per il bene che le è proprio — ha permesso di gettare una luce sul suo oggetto proprio, il *bonum commune*, in modo da far emergere, pur a difetto di uno studio esaustivo di quest'ultimo, una forte corrispondenza di essa con la giustizia sociale.

La maturazione del pensiero dell'Aquinate assumendo Aristotele ma distaccandosene permette di riconoscere con più nettezza nella giustizia generale o legale una giustizia sociale *ante litteram*. Il maggior peso riconosciuto all'individuo (lo Stagirita non aveva la nozione di persona) sembra alla radice della nozione di bene comune e anche dell'idea che la giustizia generale sia una virtù di tutti, ma con le differenze dovute al ruolo e alle responsabilità di ciascuno. A ciò si aggiunge il riconoscimento della specificità della giustizia generale, come virtù speciale che muove tutte le altre virtù. La giustizia generale si rivela così specifica ma ricca di contenuti e sfumature.

In effetti, in essa si ritrovano molti problemi che rendono di difficile comprensione la giustizia sociale: l'inclusione insieme della virtù e del bene comune; il doppio carattere di virtù e politico; la caratteristica di principio direttivo dell'ordine sociale ed economico. Lo stesso *munus sociale* (termine che si riferisce al *servizio*) dei cittadini e dei governanti sembra corrispondere ad *architettoniche* e *ministrative*, laddove l'ubbidienza, in Tommaso, non esclude affatto la responsabilità personale e il merito: il primo a essersi fatto ubbidiente sino alla morte di croce è Gesù Cristo. Infine, anche la giustizia generale è una virtù di tutti<sup>116</sup>.

Per recuperare l'assimilabilità della nozione tommasiana a quella magisteriale, era necessario evidenziare che l'oggetto proprio della giustizia legale non è il mero rispetto della legge statale. Lo hanno confermato le sue caratteristiche proprie, anche se ne è appena potuto scalfire la superficie: il fine a cui è rivolta ossia il bene comune, l'indicazione di una molteplicità di atti diversi tramite la generalità *per imperium* e il forte legame con la persona umana. Che la *lex* ordini

<sup>114</sup>Si oppone a ciò ad es. J. Newman, *Foundations of Justice*, cit., p. 69.

<sup>115</sup>Cfr. G. Chalmers, *La giustizia politica*, cit., p. 96.

<sup>116</sup>Cfr. J. B. Benestad, *Church, State, and Society*, cit., p. 152.

al bene comune è, così, una conferma dell'identificazione tra giustizia generale e giustizia sociale. Si tratta di piste d'indagine che possono contribuire al dibattito su questa nozione.

---

© 2023 Miriam 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](#)

