

L'amor amicitiae di Tommaso d'Aquino come proposta sociale

Thomas Aquinas' *Amor amicitiae* and Society

Miriam Savarese

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia

m.savarese@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-11-19](https://doi.org/10.17421/2498-9746-11-19)

Riassunto

L'amor amicitiae di Tommaso d'Aquino ha un ruolo sociale? La risposta è particolarmente interessante per comprendere il ruolo sociale dell'altruismo e della compassione. Infatti, tale amor, che è amare una persona per se stessa, è caratterizzato in termini di gratuità, sia a livello naturale che a livello soprannaturale nella caritas. Determina un legame con l'amato ed è all'origine della compassione, che a sua volta fonda la misericordia e implica necessariamente beneficentia e eleemosynae, ovvero un agire a favore dell'amato, anche nella forma misericordiosa di sollevarlo da un difetto di cui soffre. Il presente studio intende ripercorrere tali tratti caratterizzanti dell'amor amicitiae e, quindi, prendere in considerazione la nozione tommasiana di amicitia politica o civilis per individuarne il legame con l'amor amicitiae. In tal modo, sarà possibile riconoscere come proprie di tale amicitia una serie di implicazioni sociali caratterizzate dalla gratuità: il legame politico nel suo rapporto con il bene comune e un agire sociale che comprende beneficentia e misericordia. Si fa riferimento ai testi maturi, in particolare al Trattato sulla carità in Summa Theologiae II-II (qq. 23-46) e al De virtutibus (q. 2 o De caritate).

Parole chiave: Amor amicitiae, Amicitia politica, Amore sociale, Misericordia, Tommaso d'Aquino

Abstract

From a moral point of view, does Thomas Aquinas' amor amicitiae have social relevance? The answer is relevant to understand the social role of altruism and compassion. This amor — i.e., to love a person for herself — is gratuitous, both at the natural and supernatural levels (as caritas). It determines a bond with the beloved. It originates compassion (which finds mercy). It necessarily unfolds in beneficentia and opera misericordiae, i.e. acting in favor of the beloved, including relieving her of a defect from which she suffers. This study aims first to retrace these characteristics

of amor amicitiae. Second, to consider the link between Thomas Aquinas' notion of amicitia politica or civilis and amor amicitiae. Third, to highlight the subsequent social implications of this amicitia (thus originated by amor amicitiae): the gratuitous political bond (ordered to common good), and social action including beneficentia and misericordia. Main reference texts are the Treatise on Charity in Summa Theologiae II-II (qq. 23-46) and De virtutibus (q. 2 or De caritate).

Keywords: Amor amicitiae, Amicitia politica, Social love, Mercy, Thomas Aquinas

INDICE

1 Le caratteristiche di <i>amor amicitiae</i> e <i>caritas</i>	212
2 Le implicazioni di <i>amor amicitiae</i> e <i>caritas</i> , in particolare per il prossimo	214
3 L' <i>amicitia politica</i> come espressione dell' <i>amor amicitiae</i> a livello sociale	215
4 Le implicazioni sociali dell' <i>amor amicitiae</i> come <i>amicitia politica</i>	218
5 Conclusioni	219

Altruismo e compassione hanno un ruolo sociale? Per affrontare la questione, è interessante esplorare i risvolti sociali della nozione di *amor amicitiae* di Tommaso d'Aquino, in particolare nella *amicitia politica* o *civilis*. L'*amor amicitiae* è caratterizzato dal volere gratuitamente il bene dell'amato per lui stesso e da *unio affectus*, che porta a considerare come propri i beni e i mali dell'amato (nel secondo caso, tale amore determina *compassio* per l'amato: essere contrariato dai suoi mali come se fossero propri) e ad agire di conseguenza per ottenergli il bene e sollevarlo dal male. È vero amore *simpliciter*, tanto che la stessa *caritas* teologale, partecipazione dell'amore intratrinitario di Dio nella creatura, è *amicitia*. Il punto è se un tale legame e un tale modo di agire esistano anche in ambito sociale. Il candidato più promettente è appunto l'*amicitia politica*.

Riallacciare la compassione alla virtù della *misericordia* tommasiana, fondata nella *compassio* per il male altrui, è pacifico¹. Più complesso pare il caso dell'*altruismo*, termine moderno da non adottare senza tener conto dei dibattiti sulla coerenza e la gratuità della *caritas*, profondamente legata all'amore (naturale e soprannaturale) della persona umana per se stessa²; tuttavia, al di là del giudizio teologico e filosofico a riguardo, essa e i suoi corrispettivi naturali sono ciò che più esprime la gratuità cristiana in Tommaso.

¹Cfr. P. K. GARCIA, *In the Face of Another's Suffering: Passion, Thought, and Action in Compassion*, Edusc, Roma 2022, spec. p. 27.

²Cfr. ad es. D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, Clarendon Press, Oxford 2007, pp. 11-14. Per della bibliografia, cfr. *infra*, par. 1, nota 22.

Contestualizzare esaustivamente tali concetti, i relativi dibattiti e la loro evoluzione nell'Aquinate richiederebbe monografie intere, quindi è possibile solo in modo minimale³. Il tema in discussione e l'*amicitia politica* non sono stati trattati organicamente da Tommaso⁴, perciò per realizzare il presente studio sono stati letti insieme più testi, risultati molto coerenti e scelti perché più maturi — soprattutto il *Trattato sulla carità* in *Summa Theologiae* II-II (qq. 23-46) e il *De virtutibus* (q. 2 o *De caritate*)⁵. Le loro nozioni di *caritas* e *miserecordia* risolvono un vasto insieme di problemi, offrendo una sintesi originale del pensiero antico (soprattutto aristotelico), da una parte, e del pensiero cristiano, dall'altra (per quello antico, il riferimento principale è Agostino d'Ipbona, per la teologia dell'epoca è Alberto Magno)⁶. L'impostazione tommasiana intende unire coerentemente fede e ragione, livello soprannaturale e naturale delle virtù (con l'importanza di passioni sensibili ed emozioni), pensiero pagano e cristiano, realismo sull'essere umano e una concezione della vita morale vivificata dall'amore di Dio e modellata sull'esemplarità di Cristo, vita virtuosa del singolo e bene comune. Il tema, quindi, è interessante per la teoria della virtù⁷ e per le ascendenze e gli sviluppi attuali

³Per evoluzione, cronologia e affidabilità dei testi, cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, nouvelle édition remaniée, Cerf, Paris 2015; Id., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, nouvelle édition remaniée, Cerf, Paris 2017.

⁴La teoria politica tommasiana è oggetto di dibattiti, data anche la problematicità del *De Regno*: cfr. F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2015; W. McCORMICK, *The Christian Structure of Politics. On the De Regno of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2022.

⁵*Sententia Libri Ethicorum* (d'ora in poi: *SLE*) e *Sententia Libri Politicorum* (d'ora in poi: *SLP*) saranno integrate con cautela: senza entrare nel dibattito (cfr. T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams [a cura di], *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; J.-P. TORRELL, *Initiation*, cit., pp. 292-294, e 299-300), comunque non sono direttamente pensiero tommasiano ma esposizione di quello aristotelico. Tutti i testi sono tratti da *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, a cura de Fratrum Praedicatorum, 50 voll., ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1882- o, se ivi mancanti, da E. Alarcón (a cura di), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, <https://www.corpusthomicum.org/>.

⁶Cfr. B. David, M. Dauphinais, M. Levering (a cura di), *Aquinas the Augustinian*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2007; G. P. Emery, M. Levering (a cura di), *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015; M. SAVARESE, *Tre tipi di perdono interpersonale in Tommaso d'Aquino*, vincitore del Premio Marco Arosio 2024, in corso di pubblicazione a cura di APRA.

⁷Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», 33/124 (1958), pp. 1-19; A. C. MACINTYRE, *After Virtue*, Bloomsbury, London 2007³; S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1985; D. C. RUSSELL (a cura di), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2013. L'impatto di Tommaso sulla storia della morale è forte per alcuni aspetti, meno per altri: cfr. A. PINSENT, *Aquinas: Infused Virtue*, in L. Besser-Jones, M. A. Slote (a cura di), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York 2015, pp. 141-153; 141-142.

della Dottrina sociale della Chiesa⁸.

1 LE CARATTERISTICHE DI AMOR AMICITIAE E CARITAS

Per iniziare, bisogna ripercorrere brevemente cosa sia l'*amor amicitiae*. Considerato dall'Aquinate vero amore in senso proprio⁹, nell'uomo è sia al livello dell'appetito sensibile (passionale) che di quello intellettuale¹⁰; oltre a quello naturale, esiste quello soprannaturale, ossia la *caritas* teologale¹¹.

In ST I-II, con *amor* o *dilectio* si indica l'atto o la passione, con *amicitia* si indica qualcosa di simile a un *habitus* (se l'amicizia naturale sia o no una virtù in senso stretto non sembra ben chiaro a Tommaso¹²) mentre *caritas* ha entrambi i significati. Inoltre, *caritas* e *dilectio* sono sempre *amor*, ma non viceversa, perché la *dilectio* pertiene all'appetito razionale, mentre la *caritas* (virtù teologale) è la perfezione di entrambi¹³. L'atto principale della *caritas* è detto *dilectio*¹⁴. L'amore nell'appetito sensibile non è meramente passivo, ma produce il desiderio; in quello intellettuale è una *inclinatio* che spinge ad agire ed è orientata al fine ultimo¹⁵.

L'*amor amicitiae* è amore dell'altro per se stesso¹⁶: caratterizzato dal volere il bene dell'amato e dall'*unio affectus* con lui, è possibile solo verso le persone. Si distingue dall'*amor concupiscentiae*, proprio perché l'amato non è amato perché egli è un bene per chi lo ama¹⁷; ma lo incorpora perché, oltre ad amare l'amato, si ama il bene per lui¹⁸. Inoltre, ogni amicizia si fonda su una qualche comunicazione di vita. Il punto che sembra di maggior rilievo è che l'*unio affectus* fa considerare l'amico come un altro se stesso, i cui beni e mali sono come propri¹⁹, e fonda un

⁸La sua locuzione *dilectio socialis* è considerata la verosimile nascita dell'espressione magisteriale *amore sociale*: cfr. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987⁴, p. 64. Per l'interesse recente sull'amore in ambito sociale, cfr. M. Magdic, J. J. Pérez-Soba (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. Caritas aedificat (1 Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011; J. J. Pérez-Soba, A. Frigerio (a cura di), *Misericordia. Pensieri, parole, opere e omissioni*, Cantagalli, Siena 2017. Per quello del Magistero recente, cfr. FRANCESCO, Lett. Enc. *Dilexit Nos*, 24-X-2024, www.vatican.va.

⁹Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* [d'ora in poi: ST] I-II, q. 26, a. 4, co.

¹⁰Cfr. ST II-II, q. 30, a. 2, co.

¹¹Cfr. ST II-II, q. 30, a. 1.

¹²Cfr. ST II-II, q. 23, a. 3, ad 1. Tali amicizie non vanno confuse con la virtù dell'affabilità o *amicitia*, per la quale cfr. ST II-II, q. 114.

¹³Cfr. ST I-II, q. 26, a. 3, co.; q. 109, a. 3, ad 3.

¹⁴Cfr. ST II-II, q. 27.

¹⁵Cfr. M. S. SHERWIN, *On Love and Virtue: Theological Essays*, Emmaus Academic, Steubenville 2018, pp. 107-122.

¹⁶Cfr. ST I-II, q. 26, a. 4, co.; II-II, q. 23, a. 1, co.

¹⁷Cfr. ST I-II, q. 26, a. 4; II-II, q. 23, a. 1, co. e a. 3, co.

¹⁸Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De virtutibus* (d'ora in poi: *De vir.*), q. 2, a. 7.

¹⁹Cfr. ST I-II, q. 14, a. 3, ad 4; II-II, q. 27, a. 2, co.

conseguente modo di agire nei suoi confronti, caratterizzato dal perseguimento del suo bene per lui stesso.

La *caritas*²⁰, *amicitia* dell'uomo verso Dio e verso il prossimo per Dio, è la più alta delle virtù teologali e unisce a Dio; la *communicatio* su cui è fondata è la *beatitudo*. Può *imperare* gli atti delle altre virtù e trasformarli in atti (imperati) di carità, della quale così condividono il fine.

Non potendo approfondire il punto, non si prende una posizione definitiva sul rapporto tra *amor amicitiae* e amore di se stessi (l'*amor sui* è incluso nella *caritas*, in cui ci si ama per Dio e in Dio, all'opposto che nel disprezzo di Dio a favore del sé e diversamente dal ripiegamento dell'*amor sui* dovuto al peccato originale²¹), ma tale amore sembra coerentemente gratuito, sia come *caritas* sia a livello naturale²². L'*amor amicitiae* e la *caritas* trasferiscono (ognuno al proprio livello) il modo in cui si ama se stessi, per Dio e per la propria perfezione (in modo diverso nei due casi), nell'amore rivolto all'amico²³. Quest'ultimo non è un mezzo per altro²⁴ e tantomeno per soddisfare l'amore di sé. Infatti, il merito dell'agente è inferiore se, con un atto esteriore finalizzato al bene del prossimo, ricerca intenzionalmente il proprio bene spirituale²⁵. Per di più, amare il prossimo per se stesso è amare ciò che vi è di realmente buono in lui, dunque che egli sia in una retta relazione d'amore con Dio²⁶. Sembra quindi che la *caritas* fondi un agire altruistico (ma nel quale la persona compie il proprio bene spirituale compiendo quello altrui).

Un tale *amor amicitiae* ha implicazioni rilevanti per il presente tema.

²⁰Cfr. ST II-II, qq. 23-25.

²¹Cfr. ST I-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 25, a. 4.

²²Il dibattito su questo tratto dell'*amor amicitiae* è intrecciato a quello su *eros* e *agape*. Per alcune voci, cfr. M. FUCHS, *Philia and Caritas: Some Aspects of Aquinas's Reception of Aristotle's Theory of Friendship*, in T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams (a cura di), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, cit., pp. 203-219; D. M. GALLAGHER, *Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others*, «Acta Philosophica», 8/1 (1999), pp. 23-44; L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales-Vrin, Montreal-Paris 1952; D. KONSTAN, *Problems in the History of Christian Friendship*, «Journal of Early Christian Studies», 4/1 (1996), pp. 96-97; A. NYGREN, *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. F. Bolgiani, EDB, Bologna 1990.

²³Cfr. ST II-II, q. 44, a. 7, co. Il passo sembra smentire che l'Aquinate non integri coerentemente il carattere di "amore dell'amico per se stesso" della *philia* aristotelica nell'*amicitia* (tesi invece di M. FUCHS, *Philia and Caritas*, cit., p. 219).

²⁴Cfr. ST II-II, q. 27, a. 3. Anche la *dilectio Dei naturalis* (per la differenza con la *caritas*, cfr. ST I-II, q. 109, a. 3, ad 1) deve essere intesa tenendo conto che l'amore di sé è amore di se stessi come parte in relazione a Dio, laddove il tutto dà senso alla parte, dunque deve essere amato primariamente e per se stesso: cfr. ST I, q. 60, a. 5, ad 4.

²⁵Cfr. ST II-II, q. 32, a. 3, ad 2.

²⁶Cfr. ST II-II, q. 25, a. 2, ad 1.

2 LE IMPLICAZIONI DI *AMOR AMICITIAE* E *CARITAS*, IN PARTICOLARE PER IL PROSSIMO

L'*unio affectus* che costituisce l'*amor amicitiae*, in quanto legame tra chi ama e chi è amato, è già un aspetto che coinvolge il prossimo e che, come tale, può avere conseguenze sociali. Ora, però, bisogna approfondire le conseguenze di tale amore, studiate da Tommaso in particolare per quanto riguarda la *caritas*. Essa comporta effetti interiori ed effetti esteriori (nell'agire pratico) che conseguono ai primi, da considerare qui specialmente per quanto riguardano il prossimo²⁷.

Gli effetti interiori sono *gaudium*, *pax* e *misericordia*²⁸. La *pax* è proprio uno dei componenti del bene comune terreno²⁹, anche se bisognerebbe approfondire se i due concetti di *pace* siano identici. La *misericordia* è l'unica virtù morale effetto di una virtù teologale³⁰: essendo effetto della carità, i suoi atti sono direttamente atti di carità, ma è anche naturale. Volta a sollevare un altro dal male (*defectus*) di cui soffre, è fondata nella *compassio* (avvertire il male altrui come proprio, primariamente nella volontà) che, come anticipato, è resa possibile dall'*unio affectus*. La *misericordia*, come la virtù della giustizia, è propriamente in relazione ad altri³¹: quest'ultimo è appunto il tipo di ordine che struttura la società.

Gli effetti esteriori sono *beneficentia* ed *eleemosynae*³². Sono entrambi tipi di atti esteriori, particolarmente interessanti appunto perché rivolti ad altri. La *beneficentia* indica un qualsiasi atto che consista nel *facere bonum alicui, secundum communem rationem boni*: un atto di carità o amicizia. Le *eleemosynae* sono le opere di misericordia (atti esteriori propri della *misericordia*), corporali e spirituali; si distinguono formalmente dalla *beneficentia*, pur potendone essere considerate una parte, perché sono specificamente volte a sollevare il prossimo da un male. Numero ed elenco sono ripresi dalla tradizione, ma sono atti che trovano largo spazio nella concettualizzazione di compassione e cura, per di più concepiti formalmente in chiave di gratuità: sfamare gli affamati, insegnare agli ignoranti, perdonare i propri offensori, ecc.

Bisogna aggiungere che, per mantenere la carità, è necessario rispettarne i precetti (che sono doveri morali) e che il precetto dell'amore del prossimo com-

²⁷Per uno studio sull'espressione della carità nell'amore del prossimo, cfr. P. J. WADELL, *Friendship with God: Embodying Charity as a Way of Life*, in L. Hendriks, H. J. M. J. Goris, H. J. M. Schoot (a cura di), *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, Peeters, Leuven 2015, pp. 199-214: 205-213.

²⁸Cfr. ST II-II, qq. 28-30.

²⁹Cfr. ad es. ST I-II, q. 96, a. 3, co.

³⁰Cfr. ST II-II, qq. 30, 32. Per la coerenza della misericordia come virtù morale e non solo teologale, tesi dibattuta, e una contestualizzazione, cfr. M. SAVARESE, *Tre tipi di perdono*, cit.

³¹Cfr. ST II-II, q. 30, a. 1, ad 2.

³²Cfr. ST II-II, qq. 31-33.

prende un agire esteriore³³: quando le opere di misericordia siano di precetto è un tema studiato attentamente dall'Aquinate³⁴.

In breve, la *caritas* per il prossimo comporta una forma di unione con lui e richiede necessariamente di tradursi in opere. Come già detto, tutto ciò ha anche un corrispettivo naturale. Perciò, l'*amor amicitiae* costituisce un legame e determina un agire. I suoi tratti formali — il considerare l'amico come un altro se stesso, per via dell'*unio affectus*, ed il volere il suo bene — sembrano proprio il nodo dalle più interessanti implicazioni sociali.

3 L'AMICITIA POLITICA COME ESPRESSIONE DELL'AMOR AMICITIAE A LIVELLO SOCIALE

Non potendo esplorare il risvolto sociale di tutti gli elementi dell'*amor amicitiae*, si è scelto di rivolgere l'attenzione alla nozione tommasiana più rilevante a riguardo, la *amicitia politica* o *civilis*³⁵.

Cum autem amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod speciale bonum obiectum: sicut amicitiae naturalis, quae est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum civitatis³⁶.

Si tratta di un'amicizia naturale tra i concittadini in quanto membri di una medesima *civitas*, dunque fondata su un tipo specifico di comunione, la *communicatio civilis*³⁷, e orientata a un certo fine, il *bonum commune* (nel quadro politico tommasiano, è specialmente diretta al *princeps*, che è responsabile del bene co-

³³Cfr. ST II-II, q. 44.

³⁴Cfr. ST II-II, q. 32; per il relativo precetto, cfr. ST II-II, q. 32, a. 5.

³⁵I testi più significativi sull'*amicitia politica* o *civilis* (le due locuzioni indicano la stessa realtà: cfr. ad es. M. PANERO, *Amicizia politica. Studio critico e prospettive attuali di una categoria classica*, «Acta Philosophica», 33/1 (2024), pp. 31-48: 35) sono: *De vir.*, q. 2, aa. 7 e 9; *De perfectione*, c. 14; *Scriptum Super Sententiis*, II, d. 40, q. 1, a. 5, co.; III, d. 29, q. 1, a. 4, arg. 3; *SLE*, VIII, ll. 1, 6 e 9-12; IX, l. 6, n. 1 e n. 7, l. 12 n. 12; *SLP*, II, l. 3, n. 5; *ST* I, q. 60, a. 4, co.; II-II, q. 26, a. 2, co. e a. 8, co. Sono specialmente dedicati all'amicizia *SLE* VIII e IX e *ST* I-II, q. 26, a. 3; II-II, q. 23, aa. 1 e 3, a. 5 arg. 3 e ad 3. Per della bibliografia: cfr. C. CORTÉS PACHECO, *La amistad política en santo Tomás de Aquino: entre la justicia y la misericordia*, «Espíritu», 65/151 (2016), pp. 101-127; J. JEFFERNAN SCHINDLER, *A Companionship of Caritas: Friendship in St. Thomas Aquinas*, in J. von Heyking, R. Avramenko (a cura di), *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2008, pp. 139-162; A. KEATY, *Thomas's Authority for Identifying Charity and Friendship: Aristotle or John 15?*, «The Tomist», 62 (1998), pp. 581-601; M. PANERO, *Amicizia politica*, cit.; R. RYBKA, *Il ruolo della carità nella vita della società politica secondo san Tommaso d'Aquino*, «Angelicum», 82/1 (2005), pp. 55-75.

³⁶*De vir.*, q. 2, a. 8, co.

³⁷Cfr. ST II-II, q. 23, a. 5, co.; q. 26 a. 8 co.

mune e lo “incarna” in modo principale)³⁸. La conservazione dello Stato è un vero bene, onesto³⁹, e la *civitas* è naturale per i cittadini. Ora, tale *amicitia* è un certo tipo di *dilectio*, tanto da essere chiamata anche *dilectio socialis*:

aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. [...] secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus coniuncti⁴⁰.

Si è visto che in *ST* I-II la *dilectio* è un atto, a differenza dell’*amicitia*. Il lessico tommasiano non sembra sempre uniforme, però qui l’Aquinato potrebbe semplicemente indicare l’*amicitia* nella sua nozione universale (l’*amicitia* fra persone, a differenza della virtù morale in senso stretto, richiede reciprocità, ma solo nella nozione ristretta di *amicitia* e non in quella universale⁴¹) o sottolineare l’atto proprio dell’amicizia sociale o indicarla come un amore a livello di appetito razionale. In ogni caso, l’amicizia politica è una *dilectio proximi* «necessaria ad salutem»⁴², di per sé *honestae*, dunque non fondata sull’utile, ma non *sanctae*; a livello soprannaturale, può e deve essere elevata dalla *caritas*. In quanto onesta, può essere imperata (ciò è condizione perché sia pienamente virtù)⁴³. Tuttavia, poiché è un amore naturale verso il prossimo, può essere essa stessa carità a condizione di amare il concittadino per Dio e in Dio, perché partecipi alla *beatitudo*⁴⁴. Lo confermano i passi seguenti:

Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem. Unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate⁴⁵.

Ciò diviene più chiaro poco dopo:

cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, haec praepositio ex potest designare habitudinem causae finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, in quantum

³⁸Cfr. *De vir.*, q. 2, a. 2, co.; *ST* II-II, q. 26, a. 2, co.

³⁹Cfr. *ST* II-II, q. 23, a. 7, co.

⁴⁰*De vir.*, q. 2, a. 9, co. Inoltre: «Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali [...]. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis» (*ST* I, q. 60, a. 4, co.). Infatti, si amano naturalmente il prossimo e il suo bene: cfr. *ST* II-II, q. 34, a. 5, co. e a. 6, co.

⁴¹Cfr. *ST* II-II, q. 25, arg. 2 e ad 1 e 2.

⁴²Cfr. *De perfectione*, c. 14, co.

⁴³Cfr. *ST* II-II, q. 23, a. 7, co.

⁴⁴Cfr. *De vir.*, q. 2, a. 7, co.; *ST* II-II, q. 25, a. 1. Così, è su un livello diverso dalle amicizie naturali: cfr. *ST* II-II, q. 19, a. 6, co. e q. 23, a. 5.

⁴⁵*De vir.*, q. 2, a. 7, co.

dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem [...]. In habitudine autem causae efficientis, in quantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis [...]. In habitudine autem causae formalis, in quantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore⁴⁶.

La *dilectio socialis*, pur ricevendo la forma dalla carità, non sembra per questo perdere il suo carattere di amicizia politica (come l'amore di sé rimane amore di sé anche se è un atto di carità).

Si è sostenuto che l'amicizia politica tommasiana sia fondata sulla giustizia⁴⁷. In senso forte, ciò sembra difficilmente armonizzabile con l'essere *amor amicitiae*, anche se il suo legame con la giustizia, dato che è finalizzata al bene comune e si è in ambito politico, è indubbio. Tommaso, infatti, nega esplicitamente che l'amicizia ricada nella *ratio* della giustizia, perché si rapporta agli altri secondo il debito non legale ma amicale o, ancor meglio, secondo la gratuità⁴⁸ (che caratterizza *caritas* e *amor amicitiae*). Inoltre, in *Sententia Libri Ethicorum*, l'amicizia, in quanto abito, è riducibile alla giustizia per la proporzionalità che comporta (l'uguaglianza di proporzione nell'amore)⁴⁹. Anche tralasciando il problema del reale pensiero di Tommaso, tali parole non identificano la *ratio* dell'amicizia con la giustizia. Come la proporzionalità che non è stretta uguaglianza rende la *religio* verso Dio e la *pietas* verso i genitori riducibili, in senso largo, alla virtù della *iustitia*, ma non le trasforma in giustizia⁵⁰; così anche l'amicizia, pur riducibile alla giustizia, non per questo è giustizia⁵¹. Inoltre, quanto alla *iustitia*, Tommaso reinterpreta in profondità Aristotele: non ritiene più la giustizia generale la somma di tutte le virtù ma una virtù particolare diretta al bene comune (distinguendola sempre più dalla *caritas*, come mostra il problema della riducibilità della misericordia alla giustizia, annunciata ma poi passata sotto silenzio e quindi negata in *ST II-II*⁵²). Proprio le conseguenti difficoltà di interpretazione di Aristotele potrebbero aver contribuito a questo problema. Data la probabile contemporaneità di *De caritate*, *ST II-II* e *SLE*, il rapporto tra carità e giustizia potrebbe essere un problema su cui Tommaso stava riflettendo in quel momento. Il punto sembra la non riducibilità della carità alla giustizia, in quanto la prima sorpassa in eccesso la seconda.

In ogni caso, il *bonum commune* — anche senza chiarire del tutto la sfuggente nozione tommasiana⁵³ — è costituito dalla giustizia e dalla pace. Quest'ultima,

⁴⁶*De vir.*, q. 2, a. 7, ad 17.

⁴⁷Cfr. J. JEFFERNAN SCHINDLER, *A Companionship of Caritas*, cit., p. 151.

⁴⁸Cfr. *ST II-II*, q. 23, a. 3, ad 1.

⁴⁹Cfr. *SLE*, VIII, l. 1, nn. 1 e 6; J. C. DOIG, *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 67-76, e 265-266.

⁵⁰Cfr. *ST II-II*, q. 80.

⁵¹Cfr. J. C. DOIG, *Aquinas on the Ethics*, cit., p. 75.

⁵²Cfr. M. SAVARESE, *Tre tipi di perdono*, cit.

⁵³Cfr. F. DAGUET, *Du politique*, cit.; W. MCCORMICK, "A Unity of Order": *Aquinas on the End of*

concordia e quindi unione delle inclinazioni appetitive verso il bene comune⁵⁴, è ciò a cui il governante mira insieme alla giustizia⁵⁵, ma che, a differenza della giustizia nella sua dimensione di rapporti esteriori, non sembra poter ottenere direttamente tramite le leggi, ma solo promuovere indirettamente (impone ai cittadini una disciplina che a sua volta deve produrre la virtù)⁵⁶. Ciò conferma che il bene comune e quindi il legame tra i cittadini, la loro *amicitia* fondata sul bene comune, non appartengono all'ordine della sola *iustitia*. Il bene comune, piuttosto, è (anche) questione di amore (dei cittadini tra di loro e tra loro e il governante, nonché per il bene comune e la città), quell'amore che ottiene la pace. Le azioni della *caritas* hanno quindi un legame profondo con il bene comune.

In breve, l'*amicitia sociale* è effettivamente fondata sull'*amor amicitiae* (naturale o soprannaturale), ne assume le caratteristiche di gratuità e ne comporta tutte le implicazioni unitive e nell'agire pratico a livello sociale.

4 LE IMPLICAZIONI SOCIALI DELL'AMOR AMICITIAE COME AMICITIA POLITICA

Tenendo presente la distinzione tra livello naturale e soprannaturale, è ora possibile esplicitare in termini generali ciò che implica l'*amor amicitiae* come *amicitia politica*.

Il legame sociale più profondo, che permette di raggiungere il bene comune, è l'*amicitia politica* in quanto *dilectio*, rapporto d'amore che deve legare tra loro i membri di una stessa città (nei loro diversi ruoli): è l'amore a fondare e sostenere la giustizia, nonché a superarla e a darle compimento, non il contrario (quanto richiesto dalla giustizia generale e dall'esercizio di diritti e doveri in senso stretto, tommasianamente, è richiesto e incorporato al suo interno). Esso non può essere direttamente prescritto dalle leggi (se non altro per le sue esigenze che eccedono la giustizia). Tolto tale legame, fondato non sul mero sentimento ma sulla volontà e più integro al livello spirituale elevato dalla grazia, la società non potrebbe sussistere, perché mancherebbe un elemento essenziale del bene comune.

Inoltre, l'*amicitia politica*, soprattutto quando elevata dalla *caritas*, richiede di esprimersi in un modo di agire caratterizzato dall'amore gratuito: compiere il

Politics, «Nova et Vetera Eng», 21/2 (2023), pp. 1019-1942.

⁵⁴La pace della città è concordia tra gli uomini ma è più di essa, perché la sua forma retta comporta la virtù tra i cittadini e non è orientabile a un male morale: cfr. *ST* II-II, q. 29, a. 1, arg. 1 e ad 1. Infatti, Tommaso, quanto all'identificazione aristotelica di tale amicizia con la concordia, scrive «videtur» (*SLE* IX, l. 6, n. 7; l. 12, n. 12).

⁵⁵Cfr. *ST* I-II, q. 96, a. 3, co.

⁵⁶Cfr. ad es. *ST* I-II, q. 92, a. 1, arg. 1 e ad 1. Infatti: «pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet remouet prohibens. Sed est opus caritatis directe: quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.*: pax autem est unio appetitivarum inclinationum» (*ST* II-II, q. 29, a. 3, ad 3).

bene ed esercitare gli atti di misericordia a favore degli altri cittadini, dei governanti e della comunità sociopolitica. Tali atti vanno integrati nell'agire sociale — ma molto poco a livello legale, dato che lo eccedono — e non solo in quello tra privati. Tra di essi, nel contesto di una società postlapsaria, riveste forte rilievo l'agire misericordioso e in particolare il perdono delle eventuali offese. Anche se Tommaso non vi si sofferma, tutto ciò non può che avere enormi ripercussioni a livello di agire sociale e strutture sociali.

Più radicalmente, tale *amicitia*, in quanto fondamento della concordia e, quindi, dell'unità politica e in quanto produce uno stesso volere e non volere quanto al fine suo proprio⁵⁷, è necessaria perché si possa perseguire il bene comune⁵⁸. Non è possibile soffermarsi sulle differenze tra il livello naturale e quello soprannaturale (dove la *dilectio* trova la sua piena espressione, perché la *caritas* integra, risana ed eleva il livello naturale), ma è chiaro che il discorso è valido su entrambi i piani.

Tutto ciò instaura una spirale crescente: il legame esistente e gli atti compiuti rafforzano l'amore e l'unione reciproca.

5 CONCLUSIONI

Quale ruolo sociale, dunque, va riconosciuto ad altruismo e compassione?

L'*amicitia politica* o *dilectio socialis* è *amor amicitiae* — a livello naturale e a livello soprannaturale come *caritas*. Perciò, ne comporta tutte le implicazioni, trasferendole a livello sociale. Essa è un legame politico tra i cittadini caratterizzato dalla gratuità e orientato al bene comune, perché fonda la pace e incorpora la giustizia. Si esprime in un agire finalizzato al bene dei concittadini, anche sotto forma di esercizio delle opere di misericordia, le quali sollevano il prossimo da un male di cui soffre, corporale e/o spirituale. Così, compassione e gratuità risultano fondative della società stessa.

Condividere la medesima comunità sociopolitica fonda ed esige un legame profondo d'amore tra i suoi membri (espressione anche della natura umana), necessario per raggiungere il bene comune e per lo sviluppo dell'intera comunità sociopolitica: esso deve strutturare la società perché essa non venga meno.

Dunque, il ruolo dell'altruismo e della compassione è cruciale in ambito sociale, a livello naturale e (più fortemente) a quello soprannaturale, sia quanto al legame sociale sia quanto al tipo di agire e di relazioni proprie della comunità sociopolitica.

⁵⁷Cfr. ad es. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 151, n. 3.

⁵⁸L'unione delle volontà propria della concordia dell'amicizia riguarda l'orientamento al bene comune, ma non richiede uniformità di opinioni e unità nella scelta dei mezzi: cfr. D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, cit., pp. 22-68, 162.

Per la teologia morale sociale, la *dilectio socialis* risulta una fonte per studiare il legame tra virtù politiche e carità e come siano necessarie le virtù umane di compassione e cura (in terminologia recente) per lo sviluppo della società. Inoltre, permette di evidenziare l'apporto e la novità della carità cristiana nella vita sociale, salvaguardando insieme la gratuità dell'amore ed il completamento della persona che ama (specialmente la sua fioritura morale), e di difendere il livello naturale delle virtù nel suo legame vitale con la *caritas*.

In conclusione, il sostegno più importante della *civitas* non è la *iustitia*, ma l'*amor amicitiae*.

© 2025 Miriam Savarese & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)