

IL BENE E IL GIUSTO: QUALE RELAZIONE?

di

Giovanni Turco

(Università degli Studi di Udine)

Abstract:

The text focuses on the relationship between what is right and what is good, from a legal-political perspective. The latter represents an age-old question - posed both by the reality of lived experience as well as by doctrinal and philosophical thought - with respect to which the jurist is inescapably compelled to pronounce himself. It is a matter of understanding both the substance of the two terms and the essential priority of one with respect to the other. In the line of modernity (notably, starting from Hobbes) both concepts are made positive and immanent. What is good becomes the outcome of what is right, and this is understood as the effect of the legislator implementing his will. The issue has recently been reconsidered by both Ross and Habermas. In classical thought the problem emerges clearly in the Republic of Plato, and then finds particular development in the treatment of Thomas Aquinas. It is subsequently dealt with by Rosmini and beyond. In this perspective, what is good, realistically intended, is the foundation, criterion and substance of what is right.

Sommario:

I. Un problema ineludibile. – II. L'immanentizzazione del giusto e del bene. – III. Giusto e bene dalla modernità alla postmodernità. – IV. Dall'intelligenza del giusto a quella del bene. – V. L'agatologicità del giuridico. – VI. In conclusione.

I. UN PROBLEMA INELUDIBILE

La questione della relazione tra bene e giusto ha un rilievo essenziale, perciò risulta imprescindibile sotto il profilo filosofico-giuridico. Non solo essa si staglia con inconfondibile nitore in una prospettiva giusnaturalistica (classica o realistica), ma si palesa ineliminabile, in considerazione della problematicità che l'esperienza presenta alla riflessione filosofica. Si tratta di un campo euristico che emerge in riferimento a dati sostanziali, concettualmente irriducibili. Al di là di ogni riduzionismo empiristico o formalistico, che sia. Proprio in quanto tale, è stato oggetto di attenzione fin dagli albori del percorso (diacronico) del pensiero giusfilosofico.

Tale rapporto è suscettibile di tematizzazione in dipendenza della considerazione dei termini della relazione stessa, nonché dalla consistenza propria di ciascuno di essi. Donde connessioni di priorità o di posteriorità, di originarietà o di derivabilità. E, contestualmente, di distinzione o di separazione, di correlazione o di esclusione. La ricorrenza della questione, anche in interventi ben diversi per impostazione e per contesto, testimonia viepiù l'ineludibilità del problema, nonché l'istanza della sua indagine (che sollecita tutto l'ambito della filosofia pratica, da quella morale a quella giuridico-politica).

II. L'IMMANENTIZZAZIONE DEL GIUSTO E DEL BENE

Allorché del diritto viene ridotto alla legge (positiva), da cui sarebbe stabilito il giusto e l'ingiusto, nonché il bene ed il male, questi risultano configurati come variabili, per se stesse mutevoli e provvisorie. Il volere in atto del legislatore sarebbe per se stesso istitutivo del giusto e del bene, almeno nella sfera pubblica (la quale, nella prospettiva moderna, è fissata dal sovrano, cioè dallo Stato o da ciò che ne assume le funzioni, restando al contempo questi "al di là del bene e del male"). In tal senso

il giusto, come statuizione efficace, precederebbe il bene come suo contenuto operativo.

Esemplarmente, secondo Thomas Hobbes, il giusto corrisponde alla negazione dell'ingiusto. Questo, in assenza di un patto previo non dà, mentre una volta stipulato il patto sociale l'ingiustizia non è altro se non l'inadempimento del patto¹ (e tutto ciò che da questo consegue). Mentre nello stato di natura non vi è né giusto né ingiusto², queste nozioni nello "stato civile" sono un effetto della legge. Questa, infatti, è «per ogni suddito l'insieme delle norme che [...] lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto»³, cioè il giusto dall'ingiusto.

A parere di Hobbes, il bene, per se stesso, corrisponde a ciò che piace (ed il male a ciò che dispiace)⁴. È null'altro se non un nome, che indica ciò verso cui si prova attrazione⁵. Tale nome è parimenti denotativo, allorché il suddito assume come criterio ciò che piace al sovrano (ovvero allo Stato), così come manifestatogli attraverso la legge. Donde la molteplicità delle nozioni di bene sotto il profilo individuale⁶ – nello stato di natura, nonché là dove questo in qualche modo si ripresenti – e l'unità di esse nello stato civile, dove è il potere supremo a stabilire «cosa [sia] *bene* e cosa *male*»⁷.

¹ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, XIV ed., Laterza, Roma-Bari 2010, p. 116.

² Nel supposto stato di natura, «le nozioni di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia» (*ivi*, p. 103).

³ *Ivi*, p. 219 (corsivo del testo).

⁴ «Tutto ciò che sembra bene, è piacevole, e si riferisce agli organi o all'animo» (IDEM, *Elementa philosophica de cive*, trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 21). Parimenti «tutte le cose che uno vuole, proprio in quanto le vuole, gli sembrano buone» (*ivi*, p. 25).

⁵ Hobbes sostiene che «ogni uomo [...] chiama ciò che gli piace ed è per lui dilettevole, bene; e male ciò che gli dispiace [...] così chiamiamo bontà o cattiveria le qualità che ci piacciono o ci dispiacciono» (IDEM, *Elements of Law Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. Pacchi, I rist. della I ed. anast., La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 50-51).

⁶ Tale disparità deriva – secondo Hobbes – dalla sensibilità, ovvero dalla «costituzione fisica» (*ivi*, p. 50).

⁷ IDEM, *Elementa philosophica de cive*, cit., p. 76.

In questa visuale, il giusto ed il bene, non ineriscono all'essere, ma afferiscono al sembrare. Non sono qualcosa di originario, ma di posto, rispettivamente da ciascuno nello stato di natura e dal sovrano nello stato civile. Né l'uno né l'altro hanno consistenza propria. Non sono misura obiettiva del giudizio e della volizione. Piuttosto essi vi sono immanenti, quali altrettante variabili. Il bene è derivato come effetto del desiderio (dove sorge il volere). Talché può dirsi prodotto dal volere-voluto (perciò chiamato giusto)⁸.

Per Baruch Spinoza il giusto è determinato dalla volontà del potere supremo, giacché per natura «ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà»⁹. Donde, sulla base del supposto patto costituente, «la suprema potestà non è obbligata da nessuna legge, mentre invece tutti devono ubbidire ad essa»¹⁰. Il giusto (come il torto) esiste solo nello stato civile, ed è stabilito ad arbitrio del potere supremo. A giudizio di Spinoza, infatti, «chiunque abbia la suprema potestà – sia uno, siano pochi, siano, infine, tutti – è certo che a lui compete il supremo diritto di comandare ciò che vuole»¹¹.

Così, la libertà che coincide, nello stato di natura, con il bene, cioè con la liceità di fare tutto ciò che piace, nello stato civile si traduce nell'assoluta osservanza delle leggi. Queste determinano per ciascuno la libertà. Il bene è dato dalla conformità ad esse, in quanto la misura del lecito (e dell'illecito) è fissata dai poteri supremi, cui «tutto è lecito [omnia licent]»¹².

⁸ Cfr. IDEM, *A dialogue between a philosopher and a student of common laws of England*, trad. it. *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in IDEM, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, IV ed., Torino, Utet, 1988, pp. 404-419.

⁹ B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-politicus*, trad. it. *Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Dini, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1999, p. 527.

¹⁰ *Ivi*, p. 529.

¹¹ *Ivi*, p. 535. Ne deriva che «chiunque spontaneamente o costretto con la forza, abbia trasferito ad un altro il potere di difendersi, ha ceduto completamente a lui il suo diritto naturale, e, di conseguenza, ha deciso di ubbidirgli perfettamente in ogni cosa» (*ibidem*).

¹² *Ivi*, p. 537.

Analogamente, secondo Rousseau, la giustizia è propria solo dello stato civile, come la moralità deriva esclusivamente da questo. Con il costituirsi del corpo politico (ovvero dello Stato), in seguito al contratto sociale, tanto il giusto quanto il bene non solo si profilano, ma propriamente da esso sono istituiti¹³. Il cittadino ne riceve in qualche modo «la sua vita e il suo essere»¹⁴ e parimenti «un'esistenza parziale e morale»¹⁵. Sicché tanto il giusto quanto il bene sono resi tali dalla volontà generale, che ha un "potere assoluto" ed è presupposta come «sempre retta»¹⁶. Questa si esprime attraverso la legge, da cui sono fissati «tutti i diritti»¹⁷, e senza cui non vi sono diritti. In definitiva, la legalità risulta istitutrice e regolatrice della moralità.

Nella visione di Hegel, il giusto, stabilito come tale dal Diritto, costituisce una tappa di autoattuazione dell'Idea, la quale, se da una parte coincide con il bene, dall'altra nel suo svolgimento dà a questo la necessaria obiettivazione positiva. In questa visuale il diritto (e così il giusto) giunge a coincidere con la sua positivizzazione: «il generale, il Diritto è positivo»¹⁸. Il sistema giuridico è il regno della libertà realizzata, ovvero dello Spirito come libertà, che attua se medesimo. Si tratta, quindi, del "mondo dello Spirito" prodotto dallo Spirito stesso¹⁹. A sua volta, il bene, per se stesso, è inteso come «l'Idea in quanto unità [...] del concetto della volontà e [...] della volontà particolare»²⁰.

¹³ «Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile provoca nell'uomo un mutamento assai considerevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e conferendo alle sue azioni quella moralità di cui erano prive. Allora soltanto [...] si vede obbligato [...] a consultare la sua ragione prima di dare ascolto alle sue inclinazioni» (J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social, ou Principes de droit politique*, trad. it. *Il contratto sociale*, a cura di R. Carifi, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 41).

¹⁴ *Ivi*, p. 63.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 53.

¹⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. *Lineamenti di filosofia del Diritto*, edizione del testo tedesco, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 77.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 87.

²⁰ *Ivi*, p. 251.

Di modo che sia il bene sia il giusto, sono immanenti allo svolgimento dialettico dello Spirito, si danno come coincidenti con esso, secondo i diversi momenti del divenire, ed al contempo ne costituiscono un risultato, come tale sempre superabile e da superarsi. Dove la priorità del giusto sul bene corrisponde ad una precedenza nel processo di obiettivazione della totalità diveniente.

In una visione d'insieme, quindi, può essere rilevato che nell'alveo della modernità (categorialmente intesa) tanto il bene quanto il giusto costituiscono una variabile immanente. Si presentano come effetti dell'attività e del processo, in cui si risolve l'autoattuazione del potere sovrano (variamente teorizzato e giustificato). Rispetto alla norma, il giusto (piuttosto che criterio) appare come derivazione immediata, mentre il bene (altrimenti che sostanza) risulta una espressione mediata. Al di fuori di tale unificazione non vi sarebbe se non la dispersione dei pareri ed il conflitto degli obiettivi.

Di conseguenza tanto il bene quanto il giusto non possono che risultare desostanzializzati. La loro immanentizzazione equivale alla loro effettualizzazione, e questa alla loro fenomenizzazione. In tal senso la loro obiettività risulta dissolta. Il prevalere del giusto sul bene, corrisponde al primato della legge come espressione del potere del legislatore sovrano (con il primato del "pubblico" sul "privato"). Parimenti il bene non costituirebbe se non il fine in vista, sorto dal volere del sovrano (ovvero dello Stato) o, in assenza di questo, dell'arbitrio individuale.

III. GIUSTO E BENE DALLA MODERNITÀ ALLA POSTMODERNITÀ.

La riflessione sulla relazione tra giusto e bene, con la crisi e le metamorfosi delle teorie della sovranità, ha incontrato nuovi stimoli e tentato diversi percorsi, che, se da una parte segnalano l'attualità del tema, dall'altra presentano ulteriori sbocchi problematici.

In una visuale analitica (e intuizionistica) tale rapporto è stato tematizzato da William Ross²¹. In questa prospettiva il giusto ed il bene non risultano in nessun caso assimilabili. Il primo indica un atto come tale dovuto o obbligato, il secondo un'azione che è (positivamente) valida nell'ordine morale²². Il giusto si riferisce a ciò che è stato compiuto, al contenuto realizzato dell'atto (e dall'atto)²³; il bene rinvia al motivo per cui un'azione è stata compiuta. Il bene afferisce all'agire: il "moralmente buono" è sospeso ai «motivi»²⁴. Il bene ha un carattere esclusivamente interiore²⁵: deriva da un determinato tipo di desiderio (benefico)²⁶. Secondo la terminologia di Ross, il giusto è proprio dell'atto ed il bene dell'azione.

Il giusto costituirebbe una nozione «irriducibile»²⁷. Sicché la qualificazione di giustizia di certi atti risulterebbe «autoevidente»²⁸. La mente umana – afferma Ross – ha «un'intuizione a priori di certi principi generali della moralità»²⁹. Il giusto non si

²¹ Cfr. W. D. ROSS, *The Right and the Good*, trad. it. *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004. Sul pensiero che vi si delinea, cfr. R. MORDACCI, *Introduzione a W. D. ROSS, The Right and the Good*, trad. it. *Il giusto e il bene*, cit.; R. FANCIULLACCI, *L'ordine del bene, l'ordine del giusto e il soggetto pratico. Visione e opacità in etica tra Moore, Ross e Murdoch*, in «Diapsalmata. Rivista di Filosofia», II (2011), 2, pp. 1-36.

²² Cfr. *ivi*, pp. 7-8.

²³ Tale va considerato l'atto in se stesso, e non semplicemente nelle sue conseguenze (cfr. *ivi*, p. 58).

²⁴ *Ivi*, p. 182.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 186. La bontà (morale) sarebbe verificata dalla «forza della devozione al dovere» (*ibidem*).

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 187. Si tratta del «desiderio di compiere il proprio dovere» (*ibidem*) del «desiderio di portare all'esistenza qualcosa di buono» (*ibidem*) e del «desiderio di procurare qualche piacere, o di evitare qualche dolore, ad un altro essere» (*ibidem*).

²⁷ *Ivi*, p. 18. Esso (come il bene) è anche corrvivamente definito come "semplice" e "indefinibile".

²⁸ *Ivi*, p. 19. Tale "autoevidenza", però, è affermata sul presupposto per cui essa dovrebbe risultare a «menti che abbiano raggiunto il necessario grado di maturità» (*ibidem*). Onde l'evidenza del giusto presupporrebbe (circularmente) l'evidenza della "maturità", recata necessariamente dal passaggio da una generazione all'altra, nonché l'evidenza stessa della "maturità". Cosa che risulta – a ben vedere – tutt'altro che evidente. Senza contare che, la stessa "evoluzione storica" potrebbe sempre spostare in avanti la "maturità", senza che un possibile approdo "evolutivo" possa mai risultare evidente, in costanza dello stesso mutamento.

²⁹ *Ivi*, p. 21. In questo quadro, «vi è un sistema della verità morale, oggettivo come ogni verità dev'essere, di cui siamo interessati a scoprire l'esistenza e le caratteristiche» (*ibidem*).

identificherebbe con il (positivamente) prescritto o comandato, quanto alle leggi in vigore o ai costumi praticati³⁰.

Lungo la traiettoria di questa elaborazione (peraltro derivante da un'analisi essenzialmente empirica), affinché un'azione sia giusta occorre che partecipi del giusto secondo la totalità delle sue caratteristiche (moralmente rilevanti). Ma non ogni atto doveroso (quindi, giusto) lo è per la stessa ragione³¹. Un "dovere *prima facie*" deriverebbe anzitutto da una "promessa"; al contempo sarebbe tale anche il "dovere di migliorare se stessi", il "dovere di non maleficenza", nonché la "promozione del benessere generale"³². Anche questo tipo di doveri sarebbe «autoevidente»³³.

Sul presupposto (indimostrato) della separabilità tra intenzione (o motivo) e realizzazione nell'agire, per Ross il bene ed il giusto sono l'uno indipendente dall'altro³⁴ e possono trovarsi addirittura in opposizione (tale che il rinvio all'uno escluda l'altro, e viceversa). Al punto che «il compiere un atto giusto può essere un'azione moralmente cattiva e che il compiere un atto sbagliato può essere un'azione moralmente buona»³⁵. Quindi ciò che è giusto non è coestensivo a ciò che rende buoni, né il secondo è il fondamento del primo (o lo include)³⁶.

Secondo questa impostazione, ogni atto «considerati certi aspetti, sarà *prima facie* giusto e, considerati certi altri, *prima facie* sbagliato»³⁷. Nel complesso, un atto giusto sa-

³⁰ Ross fa osservare che «fra l'essere vietato dalla comunità e l'esser sbagliato non c'è alcuna connessione necessaria» (*ivi*, p. 20).

³¹ Cfr. *ivi*, p. 32.

³² Cfr. *ivi*, p. 58. Secondo Ross i principali doveri sono quelli «di riparazione, di gratitudine, di giustizia, di beneficenza e di miglioramento di sé» (*ivi*, p. 189).

³³ *Ivi*, p. 38.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 182.

³⁵ *Ivi*, p. 12. Ross ribadisce apoditticamente che «un'azione moralmente buona non è necessariamente il compimento di un atto giusto, e il compimento di un atto giusto non è necessariamente un'azione moralmente buona» (*ivi*, p. 182).

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 46-49. Senza offrire elementi probativi, Ross afferma che «anche quando abbiamo un obbligo speciale, la tendenza degli atti a promuovere il bene generale è uno dei fattori principali nel decidere se essi siano giusti» (*ivi*, p. 49). Peraltro, tale tesi non risulta affatto coerente con quanto affermato in precedenza.

³⁷ *Ivi*, p. 53.

rà determinato da una differenza algebrica tra aspetti qualificanti in alternativa³⁸, senza che si possa individuare una «regola generale»³⁹ per la valutazione della coerenza normativa dei diversi “doveri *prima facie*”.

Diversamente, in una prospettiva proceduralista, per Jürgen Habermas il giusto afferrisce al campo della morale, il che equivale, in questa visuale, al pari trattamento degli interessi di tutti. Mentre il bene è ricondotto al dominio dell’etica, il cui punto di vista si riferisce a ciò che è buono per un certo gruppo di soggetti, in quanto appartenenti ad una determinata comunità⁴⁰. La morale esprime il giusto come proprio punto di vista: il che si traduce nella generalizzabilità degli interessi in gioco (trattati in modo imparziale). A sua volta, l’etica ha nel bene il fulcro della sua considerazione, ove il bene deriva dall’autocomprensione di una particolare comunità⁴¹.

Il bene, quindi, non costituisce il criterio della morale; né il giusto appartiene, specificamente, al campo del giuridico. Questo, invece, trova attuazione nella legge, la quale ha legittimazione non in un dato intrinseco e sostanziale, ma nella democraticità della procedura adottata per la produzione delle norme⁴². Le norme giuridiche, per Habermas, «hanno sempre un carattere artificiale»⁴³. In tale contesto la legittimità equivale a democraticità della prassi deliberativa, ovvero del processo discorsivo pubblico (istituzionalizzato, proceduralizzato e operazionalizzabile).

³⁸ Il che val quanto dire – finendo per dare all’intuizione un contenuto meramente operativo – «il miglior saldo di giustizia *prima facie*, per gli aspetti per cui essi sono *prima facie* giusti, rispetto al loro esser *prima facie* sbagliati» (*ivi*, p. 52).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, trad. it., *L’inclusione dell’altro. Studi di Teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 39.

⁴¹ Cfr. IDEM, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, trad. it. *Solidarietà tra estranei. Interventi su Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 21.

⁴² Essa è intesa come una «prassi d’autodeterminazione» (IDEM, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, trad. it. *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 134).

⁴³ *Ivi*, p. 135.

In questa prospettiva – come è stato evidenziato – «il dialogo che si sviluppa nell'opinione pubblica ragionante è l'unico metro di legittimità per le leggi pubbliche»⁴⁴. Il “principio di discorso”, a sua volta, si basa «nei simmetrici rapporti di riconoscimento caratterizzanti forme divita comunicativamente strutturate»⁴⁵. In questo senso, può dirsi che la legittimazione equivale, in definitiva, ad una autolegittimazione⁴⁶.

La validità della procedura dialogica, va assunta previamente, sulla base di ciò a cui ciascuno dei partecipanti alla discussione potrebbe dare il suo assenso. Rispetto a questo, ciò che è legittimo non è un *prius*, ma è un *posterius*. In ultima istanza, la legittimazione si attua attraverso il consenso⁴⁷, sulla premessa dell'universalizzabilità degli effetti della norma (con pari, o imparziale, trattamento degli interessi e delle pretese di ciascuno). Questi, come tali, non potranno che avere un'esistenza provvisoria ed un contenuto variabili.

In questa prospettiva, le norme di azione, “ramificate” in norme morali e norme giuridiche, sono derivate dalla prassi discorsiva, per cui «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»⁴⁸. Tanto il giusto quanto il bene, appaiono come risultati dell'agire comunicativo, resi effettivi dalla prassi deliberativa.

⁴⁴ S. PETRUCCIANI, *Etica del discorso e democrazia*, in L. CEDRONI - M. CALLONI (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier Università, Firenze 2012, p. 41.

⁴⁵ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, cit., p. 133.

⁴⁶ «Il principio morale deriva dalla specificazione del principio universale di discorso per norme giustificabili *unicamente* nella prospettiva d'una paritaria considerazione degli interessi. Il principio democratico nasce invece dalla corrispondente specificazione del principio di discorso per norme che si presentano in forma giuridica e si giustificano tramite ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali» (*ivi*, p. 132).

⁴⁷ Habermas scrive che «possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico» (J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, trad. it., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 103).

⁴⁸ IDEM, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, cit., p. 131. Per “discorso razionale” va assunto «qualsiasi tentativo d'intesa circa problematiche pretese di validità, purché avvenga in base a condizioni comunicative tali che

Al contempo, i valori non hanno alcuna assolutezza, ma «vanno intesi come preferenze intersoggettivamente condivise»⁴⁹. Essi hanno, perciò, un carattere situazionale ed effettuale⁵⁰. Per Habermas i valori, per se stessi, hanno carattere teleologico, come il bene⁵¹, e gli orientamenti di valore, a loro volta, vanno giudicati da un punto di vista etico, per il quale «la giustizia è ridotta a un valore come tutti gli altri»⁵². Onde tale connotazione risulta appropriata anche al giusto (in quanto tale).

Propriamente, per Habermas, «il principio morale opera sul piano della costituzione interna d'un determinato gioco argomentativo»⁵³. Le norme morali regolano «relazioni e conflitti» tra soggetti che «si riconoscono mutuamente»⁵⁴, al di là di ogni pretesa di verità⁵⁵. Mentre le questioni etiche riguardano il modo di concepire la «vita buona». Il giudizio che le riguarda si commisura «all'autocomprensione e ai progetti di vita di gruppi particolari, dunque a ciò che dal *loro* punto di vista viene complessi-

consentano [...] di mettere liberamente sotto processo temi e contributi, informazioni e ragioni» (ivi, p. 132).

⁴⁹ Ivi, cit., p. 303.

⁵⁰ «L'attrattività dei valori ha [...] il senso relativo di una stima di beni che, in determinate culture e forme di vita, è stato ereditato oppure è stato adottato» (ivi, p. 304); «Di per sé, infatti, ogni valore è particolare quanto gli altri» (ivi, p. 308).

⁵¹ Quanto alla relatività del modo in cui intende il bene, Habermas scrive che «dalla prospettiva dell'osservatore nessuno può mai stabilire che cosa una certa persona debba effettivamente ritenere per buono» (IDEM, *Die Einbeziehungdes Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., p. 43).

⁵² Ivi, p. 41.

⁵³ IDEM, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, cit., p. 135.

⁵⁴ Ivi, p. 137.

⁵⁵ Per Habermas «alle pretese di validità morale manca il riferimento al mondo oggettivo caratteristico delle pretese di verità. Con ciò esse sono private di un punto di riferimento trascendente la giustificazione» (IDEM, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, trad. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 288). In tal senso il discorso morale rivela un carattere (non teoretico, ma) operativo: «la validità di giudizi morali si misura sulla natura inclusiva di un accordo normativo raggiunto tra parti in conflitto» (ivi, p. 292).

vamente visto come qualcosa di “buono per noi”⁵⁶. Esse sono diverse, dunque, dalle questioni di giustizia. I problemi etici, difatti, corrispondono a questioni di «*auto-chiarimento*»⁵⁷ (di ciò che singoli o collettività vorrebbero essere). Queste ultime vertono su «quale regola corrisponda all'uguale interesse di tutti i coinvolti»⁵⁸. Esse non possono che essere intese che a partire da una «determinata concezione di sé e del mondo»⁵⁹. Quanto, poi, alla prassi legislativa, secondo Habermas, «la parte del leone la fanno in ogni caso i compromessi»⁶⁰.

I “progetti di vita” avrebbero un carattere verticale, mentre i rapporti interpersonali un carattere orizzontale. Sotto questo orizzonte emerge la priorità del giusto sul bene. In assenza di tale priorità, «non può neppure esistere una concezione eticamente neutrale della giustizia»⁶¹, sulla cui premessa equiparare legalmente le più diverse visioni del mondo. Il rapporto tra giusto e bene non è neppure riconducibile a una relazione di forma e contenuto⁶². Piuttosto, «il bene che troviamo alla fine sussunto nel giusto è la stessa forma generale di una eticità intersoggettivamente condivisa»⁶³. Altresì, secondo una prospettiva contrattualista, a parere di John Rawls, tra giusto e bene, pur nella anteriorità del primo rispetto al secondo, si danno inevitabili contrasti, il cui superamento non può intravedersi se non sotto il profilo convenzionalistico della prassi. Tra i due termini si registra una evidente eterogeneità, anzi si danno

⁵⁶ IDEM, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, trad. it. In J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 80-81.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, cit., p. 21.

⁵⁸ *Ibidem*. La morale, che di esse si occupa, resta una «una forma di sapere culturale» (IDEM, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, cit., p. 131).

⁵⁹ *Ivi*, p. 23. A tal fine è richiesto una prassi discorsiva di «“allargamento” dell'orizzonte» (*ivi*, p. 24) e di «decentramento sempre più ampio delle diverse prospettive» (*ibidem*), che però non va al di là di un «punto di vista morale presuntivamente comune» (*ibidem*).

⁶⁰ IDEM, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, cit., p. 336.

⁶¹ IDEM, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., p. 41.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 43.

⁶³ *Ivi*, p. 44.

tre ordini di differenze (o meglio di contrasti). E la priorità del giusto sul bene ha origine dalla teoria medesima⁶⁴.

In questa visuale, «i principi di giustizia (e i principi di giusto in generale) sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria»⁶⁵. Il giusto, quindi, non è dato obiettivamente *in re*, ma è inteso come effetto contingente⁶⁶. Sulla premessa della sua assunzione come obiettivo, il bene potrà avere un contenuto variabile, in relazione alle preferenze individuali. Così, «una volta che i principi di giustizia sono stati scelti [...] non c'è alcun bisogno di proporre una descrizione del bene che imponga l'unanimità su tutti gli standard della scelta razionale»⁶⁷.

Per Rawls, mentre è opportuno che la determinazione del giusto sia stabilita come vincolante per tutti⁶⁸, è invece preferibile che «che le concezioni che gli individui hanno del loro bene differiscano tra loro in maniera significativa»⁶⁹. Si tratta di un secondo aspetto di contrasto tra giusto e bene. I motivi che richiedono l'accordo in materia di giustizia non rilevano nel campo dei giudizi di valore. In questa concezione il bene si identifica con gli obiettivi prefissati da ciascuno.

Così, mentre il giusto sarebbe riservato al campo legale-giudiziario, il bene apparterebbe all'ambito dell'opinione (più o meno diffusamente condivisa). Le diverse opinioni sul bene sono generalmente considerate solo come consigli. Anche se la tesi che esprime Rawls sul bene, non si presenta come opinabile né come consiglio. An-

⁶⁴ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, trad. it. *Una teoria della giustizia*, IV ed., Feltrinelli, Milano 1991, p. 371. Rawls intende qui la "giustizia come equità", secondo il significato che l'espressione assume nell'ambito della sua stessa teorizzazione.

⁶⁵ *Ivi*, p. 367.

⁶⁶ La concezione contrattualista del giusto rinvia alla approvazione di uno spettatore razionale e imparziale nei confronti di un sistema sociale «se e solo se esso soddisfa i principi di giustizia che verrebbero adottati nello schema contrattualista» (*ivi*, p. 162).

⁶⁷ *Ivi*, p. 368.

⁶⁸ Nel campo della giustizia l'uniformità è richiesta, per Rawls, non solo quanto ai principi generali ma anche quanto alla loro applicazione ai casi particolari, in vista dell'obiettivo pragmatico di «determinare un ordinamento definitivo di pretese conflittuali» (*ivi*, p. 369).

⁶⁹ *Ivi*, p. 368.

zi, egli sentenzia che «questa varietà di concezioni del bene è una buona cosa in se stessa»⁷⁰.

Infine, il giusto e il bene differiscono tra loro, in quanto «numerose applicazioni dei principi di giustizia sono limitate dal velo di ignoranza, laddove la valutazione del bene di una persona può avvalersi di una completa conoscenza dei fatti»⁷¹. Anche in questo caso il bene non si colloca sul piano dei principi, ma su quello meramente empirico, visto che ogni concezione individuale del bene va “conciliata” con la “situazione particolare” (onde la situazione è posta come regolativa del bene, piuttosto che viceversa).

In questa visuale, il giusto e il bene risultano reciprocamente estranei⁷², dacché il primo afferisce alla sfera pubblica (contrattualisticamente intesa) ed il secondo a quella privata (individualisticamente concepita). In definitiva, entrambi sarebbero il risultato di assunzioni, ovvero di altrettante posizioni. Il primo sarebbe unificato dal consenso istituzionalizzato, il secondo si diversificherebbe secondo le sue molteplici concezioni. Il primo sarebbe convenzionalmente immunizzabile, il secondo sarebbe irriducibilmente esclusivo. Il primato del giusto corrisponde al primato della legalità liberale (istituita su basi contrattualistiche), ritenuta capace di assicurare la coesistenza

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 369.

⁷² Come è stato evidenziato, nella impostazione del liberalismo di Rawls, «l'idea di fondo consiste nello scindere in due parti la moralità degli individui. Da un lato, ci sarebbe la moralità delle persone nella loro integrità, che poggia su profonde basi etiche o religiose e fa capo alle diverse dottrine comprensive. Dall'altro lato, ci sarebbe una più ristretta moralità istituzionale, che riguarda i cittadini piuttosto che le persone, senza essere radicata nelle profondità etiche o religiose di ciascuno, bensì fondata sulla lealtà di tutti i cittadini nei confronti del sistema politico-istituzionale entro cui vivono la loro vita pubblica. [...] I conflitti che sorgono a proposito del bene – a parere di Rawls [...] – sono separati e diversi rispetto a quelli che riguardano la giustizia. E si può anche dire che questo è il modo in cui si rivela normalmente la priorità del giusto sul bene» (S. MAFFETTONE, *Liberalismo e pluralismo politico*, in L. CEDRONI - M. CALLONI (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, cit., p. 88-90).

za degli individui⁷³, presupposto il “consenso per intersezione” (teorizzato da Rawls).

In modo, almeno per certi versi, analogo, secondo un’impostazione politologica, espressa da Nadia Urbinati, il giusto riguarda le azioni compiute e giudicate in relazione al diritto positivo (secondo i limiti imposti da questo). Il giusto corrisponde ad un «giudizio sulle azioni ispirato dal rispetto dei diritti»⁷⁴. In conformità a tale accezione, esso «prescinde dalle motivazioni soggettive dell’agire»⁷⁵, quindi esclude la valutazione dei fini delle azioni. Proprio la sua avalutatività costituisce «una condizione per il rispetto della pluralità dei fini e delle interpretazioni sul bene, anzi, per la possibilità di avere visioni diverse del bene»⁷⁶, inteso come rispetto della libertà negativa (la “libertà da”). Di modo che il giusto è teorizzato, in fondo, come neutrale⁷⁷ di fronte alle diverse concezioni del bene⁷⁸. Il diritto (quindi, il “giusto”) supporrebbe, così, non la comunanza, ma l’estraneità⁷⁹ (tra i diversi soggetti).

Viceversa, il bene è inteso come riferito unicamente alla finalità soggettiva dell’azione⁸⁰. Si tratta dello scopo posto come opzione, nello spazio della libertà individuale. Come tale inobiettivabile e sottratto ad una valutazione che trascenda la condivisione o l’antagonismo. L’ambito del bene risulta essere, così, quello (autoreferenziale) dell’individuo (o del gruppo).

⁷³ A riguardo è stato rilevato che «una soluzione di questo tipo va incontro per lo meno a tre tipi di difficoltà. In primo luogo, non è mai del tutto chiaro se e come la giustizia sia relativamente indipendente dalle concezioni del bene» (*ivi*, p. 89).

⁷⁴ N. URBINATI, *Il bene e il giusto*, Udine, Forum, 2013, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 9.

⁷⁷ Secondo questa concezione, il diritto (positivisticamente) «non si preoccupa di dirci qual è lo scopo per il quale agire se non rispettare le condizioni del diritto e dell’uguale diritto altrui» (*ivi*, p. 13).

⁷⁸ In questa prospettiva il diritto (positivo) deve considerare nell’azione solo «quel che appare e che provoca» (*ivi*, p. 10).

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 13.

In quest'ottica, non è anomalo (o "problematico") che il bene ed il giusto possano opporsi reciprocamente, ovvero relazionarsi in modo antagonistico⁸¹. La loro "tensione" è considerata «necessaria [...] anzi benefica»⁸², al punto che «l'uno opera quando l'altro è debole»⁸³. Di un eventuale conflitto sarebbe responsabile la pretesa di far prevalere il bene come criterio del giusto⁸⁴. Con la subordinazione del secondo al primo, sarebbe vanificata la funzione stessa del diritto (che, secondo questa impostazione, «è quella di proteggerci nella nostra diversità di opinione sul bene»⁸⁵).

In definitiva, pare di potere arguire che l'eterogeneità del giusto e del bene è nella connotazione per cui alla soggettività (immediata) del *telos*, fa da contrappunto l'empiricità (altrettanto immediata) del giuridico. Onde essi sarebbero contigui (o "limitrofi"), ma mai congruenti. La società sarebbe giusta realizzando le condizioni del "benessere", e così consentendo a ciascuno di perseguire le proprie aspirazioni⁸⁶. In questo senso il giusto appare come il "vicino" ed il bene come il "lontano".

Ora, considerando complessivamente le diverse tesi fin qui analizzate, può essere osservato che la separazione del giusto rispetto al bene risulta tale da isolarli e svuotarli reciprocamente: non si darebbe il bene della giustizia, né la giustizia della bontà. Facendo corrispondere il bene all'interiore-individuale ed il giusto all'esteriore-legale, il primo assume i caratteri della rappresentazione soggettivistica, ed il secondo quelli della positivizzazione convenzionalistica. In entrambi i casi, pare profilarsi il compimento (secolarizzato) della separazione (luterana) tra esteriorità ed interiorità.

Sia il giusto sia il bene si ridurrebbero ad opzioni (che, anche quando siano sostituite da intuizioni, risultano) prive di sostanza propria e di fondamento obiettivo. A maggior ragione, se intesi come risultato di una procedura o di una convenzione, giacché

⁸¹ Ciò, sul presupposto per cui «il diritto presume conflitti» (*ivi*, p. 13).

⁸² *Ivi*, p. 15.

⁸³ *Ivi*, p. 20.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 14. Dal possibile prevalere del bene (inteso soggettivisticamente) sarebbe a rischio la libertà (intesa nella sua accezione liberale).

⁸⁵ *Ivi*, p. 15.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 47.

la validità tanto dell'una quanto dell'altra non sarebbe che un effetto della procedura o della convenzione medesima (quale effetto della prassi in cui si sostanzia). Difatti come il riconoscimento non giustifica il riconoscimento, così la decisione non giustifica la decisione. D'altra parte, non può non profilarsi la circolarità della *petitio principii* se da una parte il giusto è il risultato di una convenzione, e dall'altra questa lo richiede come condizione incondizionata. Ed analogamente, se il bene è sempre particolare e tale per un determinato gruppo, ma essa per stabilirlo dovrebbe assumere condizioni deliberative formalmente universali.

IV. DALL'INTELLIGENZA DEL GIUSTO A QUELLA DEL BENE.

In modo destinato a lasciare una traccia esemplare, Platone fa emergere la questione della relazione tra il bene e il giusto, riflettendo sulla giustizia. Nell'esordio del primo libro della *Repubblica*, il Filosofo, nel contesto di un dialogo che (a partire dallo spunto offerto dalla condizione della vecchiaia) si dipana alla ricerca del concetto della giustizia, precisa ed integra la classica definizione secondo la quale essa consiste nel rendere il dovuto.

In questo contesto, Cefalo fa osservare che la vecchiaia non costituisce un peso per se stessa. Anzi, essa offre il vantaggio di una libertà interiore, assente in altre fasi della vita. In vecchiaia, infatti, venendo meno l'assillo delle passioni, si è come liberati da «padroni numerosissimi e furiosi»⁸⁷. Tuttavia essa pone di fronte all'istanza di un bilancio della propria vita. Allora, solo la consapevolezza di non avere commesso ingiustizie affranca dalle angosce del giudizio incombente, e presenta il ristoro di una speranza confortatrice⁸⁸.

Proprio prendendo occasione da questa testimonianza, Platone pone a tema la questione della giustizia e ne esamina anzitutto la nozione per cui essa è intesa come «il

⁸⁷ PLATONE, *Repubblica*, 329c.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, 331a.

rendere a ciascuno ciò che da lui si è ricevuto»⁸⁹. Discutendola, e pur senza respingerla istantaneamente, si fa strada la definizione secondo cui la giustizia consiste, in primo luogo, nel dire la verità, ovvero, in sostanza, nel riconoscere la realtà per ciò che è e proprio in quanto è.

Ora, nel corso del dialogo, si profila una obiezione di sicuro rilievo, proposta, peraltro, attraverso una immagine destinata ad essere, poi, più volte poi ripresa. Il Filosofo osserva: «tutti direbbero che, se uno ha ricevuto delle armi in deposito da qualche amico sano di mente, ove questi impazzito gliele richiedesse, non dovrebbe rendergliele, né sarebbe giusto che gliele rendesse; e neppure che a colui, il quale è in tale stato, uno volesse dire tutta la verità»⁹⁰. A costui, infatti, proprio perché fuori di senno, non bisognerebbe restituire (quindi rendere disponibili) le armi, pur essendo egli il legittimo proprietario.

Al che sembrerebbe non resti che rinunciare alla definizione della giustizia, per cui essa consiste nel “dire la verità e rendere ciò che si è ricevuto”. In questo contesto, una indicazione di Simonide risulta illuminante, pur se insufficiente: è il bene ciò che informa la condotta verso gli amici⁹¹. Il dannoso sarà da escludere in ogni caso, anche se si trattasse di rendere il dovuto a chi ha affidato del denaro in deposito ad un amico, allorché il restituirlo gli sia di danno. Ma tale condotta andrà tenuta solo nei confronti degli amici, oppure verso chiunque?

Platone fa un passo oltre: nella mente di Simonide (e grazie alla sua osservazione), la giustizia si condensa nel «rendere a ciascuno ciò che gli si conviene»⁹². Così è possibile uscire dall'*impasse*, per cui bisognerebbe conformarsi al giusto solo con gli amici. Per se stesso, infatti, precisa il Filosofo, l'amico non sarà (o non sarà degno di essere

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, 331c.

⁹¹ «Egli pensa che gli amici debbano far bene agli amici e non già male» (*ivi*, 332a).

⁹² *Ivi*, 332c.

amico) se non colui il quale «sembra ed è buono»⁹³. L'autentico amico non è se non l'uomo retto, e viceversa. Onde è giusto far del bene anche al nemico, che è buono. Il giusto, per se stesso, non è tale da tradursi nel male, giacché altrimenti contraddirebbe se medesimo (come non è proprio del calore raffreddare, né del secco inumidire). L'uomo giusto, proprio in quanto tale, è buono⁹⁴. Platone conclude che «in nessun caso è giusto danneggiare qualcuno»⁹⁵, amico o nemico che sia. Pertanto, «il giusto [...] somiglia al sapiente e buono»⁹⁶. L'ingiusto, all'inverso. Il principio del suo essere tale è interiore, come intrinseco è il principio agatologico del giusto, in quanto tale.

Insomma, è il bene (il recare vantaggio e non danno) la misura, o meglio il criterio e la sostanza del giusto. E questo, in ogni caso. Onde il giusto ha nel bene il suo principio ed il suo fine. Non solo quanto all'origine, ma anche quanto al compimento. Non solo quanto all'atto, ma anche quanto al contenuto. Non solo quanto al soggetto, ma anche quanto all'oggetto. Consentaneamente ed omogeneamente⁹⁷.

A sua volta, Aristotele chiarisce che il giusto comprende tanto il lecito quanto l'onesto. Questi stanno tra loro, rispettivamente, come il tutto e la parte: pertanto tutto l'onesto è lecito, ma non tutto il lecito è identico all'onesto⁹⁸. In tal senso la giustizia come virtù integrale comprende tutto l'ordine del bene, ma l'onesto riguarda solo il giusto in senso stretto. Sicché il bene (quindi il campo della virtù in senso ampio) risulta logicamente ed assiologicamente tale da includere il giusto (in senso stretto). E non viceversa. Donde la priorità (fondativa) del primo rispetto al secondo.

⁹³ *Ivi*, 334e.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, 335d.

⁹⁵ *Ivi*, 335e.

⁹⁶ *Ivi*, 350c. Donde «i giusti appaiono più sapienti e migliori e più capaci d'agire» (*ivi*, 352b).

⁹⁷ Cfr. *ivi*, 353d-353e.

⁹⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1130b.

Analogamente Tommaso d'Aquino osserva che il criterio del giusto nella restituzione di quanto si è avuto in deposito trova nell'ordine del bene un vaglio superiore e decisivo. Onde il secondo emerge come fondamento e misura del primo. Al punto che in qualche caso la restituzione sia da considerarsi irragionevole, e pertanto da rifiutare, come nel momento in cui qualcuno richieda ciò che ha affidato in custodia per servirsene contro la patria. Il danno che ne conseguirebbe impedisce di procedere alla restituzione, in quel determinato momento di quel particolare oggetto⁹⁹.

Proprio a proposito della restituzione, Tommaso chiarisce che, in determinati casi non va restituito un bene avuto in consegna, appunto per agire secondo giustizia. Ovviamente non per appropriarsene, ma in conformità di una superiore valutazione agatologica. Precisamente, non è da restituirsi qualcosa che, pur appartenendo ad altri e venendo richiesto dal legittimo possessore, sarebbe a lui o ad altri di grave nocimento¹⁰⁰.

Difatti, ogni possesso è retto dal criterio dell'utilità, o meglio va considerato come un *bonum utile*¹⁰¹. Il bene, ordinato all'utile e retto dall'onesto, ne costituisce il criterio obiettivo dell'uso. Non riconsegnando quanto dovuto al proprietario, osserva l'Aquinate, non si nega il giusto, in quanto non si rifiuta il dovuto per appropriarsene¹⁰². Piuttosto su chi trattiene l'altrui per ragioni (agatologiche) superiori resta l'obbligo di custodire per riconsegnare a tempo opportuno, oppure di affidare ad altri, l'oggetto, affinché sia meglio custodito.

La stessa restituzione – pur essendo dovuta (quanto all'oggetto) – potrebbe non essere lecita (quanto al soggetto). Sia perché quanto è stato corrisposto e ricevuto è in

⁹⁹ Tommaso scrive che «deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam» (TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I II, q. 94, a. 4, da ora in avanti i riferimenti tomistici saranno indicati con il solo rinvio al testo).

¹⁰⁰ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 62, a. 5, ad 1.

¹⁰¹ «Quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quae possidentur sub ratione utilis cadunt» (*ibidem*).

¹⁰² «Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare» (*ibidem*).

sé illecito (ed illegale), e perciò non necessita sia restituito (come nel caso di una somma versata per un atto di simonia)¹⁰³; sia perché la somma, eventualmente da restituire, sia stata devoluta come compenso di qualcosa di illecito¹⁰⁴.

Analogamente, per Tommaso si presenta il problema della restituzione nel caso in cui questa sia obiettivamente nociva, ovvero costituisca non un bene, richiesto dalla giustizia, ma un male, come tale incompatibile con il giusto. Il caso esemplificato è quello della restituzione della spada (di sua proprietà) ad un pazzo furioso, mentre è fuori di sé, o quella a chi rivolesse la propria spada per usarla in combattimento contro la patria. In simili casi, la restituzione non sarebbe un atto buono, ma, al contrario un atto iniquo¹⁰⁵. Piuttosto, invece, «è bene [...] seguire quello che esige il senso della giustizia e il bene comune, trascurando la lettera della legge»¹⁰⁶. In certi casi, infatti, osservare la legge (che comandi la restituzione) – ciò che è richiesto ordinariamente dalla giustizia – «sarebbe contro la giustizia e contro il bene comune, che è lo scopo della legge»¹⁰⁷. A valutare tali casi è richiesta propriamente la virtù dell'equità (o *epicheia*), che è parte della stessa giustizia.

L'Aquinate indica la motivazione etica e la ragione ontologica per cui, eventualmente, non va restituito qualcosa tenuto in deposito (come, ad esempio, delle armi ad un pazzo o ad un nemico della patria)¹⁰⁸. La prima è data dalla possibilità di perversione della volontà, onde, in certi casi, pur se obbligata dal dovere di giustizia, la restituzione va (prudentemente) negata (ma non esclusa di principio), in quanto costituirebbe un male (tanto per il proprietario quanto per altri). Tale diniego diviene doveroso affinché sia evitato che ci si possa servire dell'oggetto restituito per il male

¹⁰³ «Quia ipsa datio est illicita et contra legem» (*S. Th.*, II II, q. 62, a. 5, ad 2).

¹⁰⁴ «Aliquis illicite dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita» (*ibidem*).

¹⁰⁵ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 120, a. 1.

¹⁰⁶ In simili casi «bonum [...] est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas» (*ibidem*).

¹⁰⁷ Osservare la legge della restituzione, in certi casi, «est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit» (*ibidem*).

¹⁰⁸ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 57, a. 2, ad 1.

(cooperando, così, in qualche modo, obiettivamente, ad esso)¹⁰⁹. A sua volta, la premessa ontologica di tale eventualità è costituita dalla mutevolezza della volontà umana (in quanto libera): essa, proprio per questo, può corrompersi moralmente. Onde, pur se la restituzione costituisce per se stessa una obbligazione naturale, a causa di tale possibilità, non è tale sempre e dovunque¹¹⁰.

La considerazione del dovere di restituire ciò che da altri è stato affidato, appare sicuramente indicativa. Essa vede emergere come prioritario il bene rispetto al giusto, o meglio il bene come causa e come fine, come fondamento e come criterio del giusto.

V. L'AGATOLOGICITÀ DEL GIURIDICO.

In una prospettiva classicamente realistica il giusto ed il bene hanno sostanza in sé e fondamento *in re*. Il bene è proprio tanto dell'ente quanto dell'atto, in se medesimi. Il giusto corrisponde sia alla realtà del *suum* di ciascuno sia all'obbligo del *debitum*, in quanto tali. Il loro essere è misura del loro essere compiuti. La loro sostanzialità è criterio del loro essere perseguiti. In tal senso, tanto il bene quanto il giusto precedono, non seguono, tanto la deliberazione quanto la legislazione, tanto l'esecuzione quanto l'ordinamento.

Il giusto ed il bene sono indissociabilmente correlativi. Il bene è fondamento, criterio e sostanza del giusto. Il giusto costituisce un certo bene, lo determina e lo attua. Senza il bene il giusto neppure è tale in ogni caso, senza il giusto il bene non si dà nelle relazioni di alterità doverosa. Il loro rapporto non rileva solo dal punto di vista

¹⁰⁹ «Quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur» (*ibidem*).

¹¹⁰ «Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum» (*ibidem*).

della bontà del soggetto o dell'effetto della giustizia. La loro relazione è propria dell'ordine dell'essere, prima ancora che dell'ambito dell'agire. Anzi, si presenta nell'ordine etico – morale, giuridico e politico – perché si dà nel campo ontologico.

Il giusto presuppone il bene, come il bene presuppone il vero. Difatti, l'intelligibilità è condizione essenziale dell'appetibilità, e l'appetibilità lo è della doverosità. In assenza dell'intelligibilità (sostanziale e finalistica) delle cose e delle azioni, il bene risulta irricognoscibile, perciò impraticabile; ed il giusto, se indeterminabile, è, in se medesimo impossibile, quindi inattuabile. Come la verità del bene coincide con la realtà del bene, così la verità del giusto coincide con la realtà del giusto.

Il bene è oggetto e fine del giusto. Il giusto è tale in quanto bene. Non può essere se non un bene, nel suo compimento doveroso sia in quanto attosia in quanto contenuto. Rendere giustizia è un bene (dovuto). Il bene, infatti, è proprio di ciò che spetta e dell'atto cui questo obbliga; ed il giusto, per se stesso si riscontra dovunque il bene va reso in quanto dovuto. Dovunque è posto in essere un determinato atto giusto, lì si presenta un certo bene. Dovunque è attuato, ordinatamente e prudentemente, un certo bene, mai nega ma compie o oltrepassa qualcosa di giusto.

L'ordine del bene (ovvero del fine) fonda l'ordine del giusto (ovvero del dovuto). L'ordine del dovuto attua, senza esaurirlo l'ordine del fine. Questo trascende quello. Quello attualizza in forma immediatamente vincolante questo. Il bene, infatti, ha un contenuto più ampio del giusto. Tutto ciò che è giusto è anche bene, ma non tutto ciò che è bene è racchiudibile nell'ambito del giusto. Nell'ordine dell'essere il bene coincide (trascendentalmente) con l'ente, quindi comprende e travalica (evidentemente) il campo del dovuto. Nell'ordine dell'agire non ogni bene perseguibile è (strettamente) dovuto, anche se ogni dovuto è un bene. Esempiarmente l'amore (autentico, ovvero ordinato) al contempo presuppone e trascende la giustizia: non si limita a dare il dovuto, ma considera l'amico come un altro se stesso.

Senza il bene, il giusto non è propriamente più tale. Mancherebbe di oggetto e di finalità, tanto riguardo all'atto quanto riguardo al contenuto. Un giusto malvagio costituisce, a rigore, una contraddizione in termini. Impossibile, come tutto ciò che è contraddittorio. Reciprocamente, senza il giusto, il bene non sarebbe obiettivamente più tale. Un bene ingiusto è una *contradictio in adiecto*. Irreale, come tutto ciò che è contraddittorio. In assenza del bene non semplicemente è manchevole il soggetto, ma l'atto stesso è privato dell'essenziale per essere giusto. La negazione del bene – sia sotto il profilo ontologico sia sotto quello etico – conduce (coerentemente) alla negazione del giusto.

Come esemplarmente espresso dalla riflessione di Tommaso d'Aquino, l'ordine del giusto si iscrive nell'ordine del bene. In questa prospettiva, il criterio del bene è indissociabile da quello del giusto. Anzi lo precede, lo sostanzia e lo illumina, non estrinsecamente ma intrinsecamente. Non per estraniarlo rispetto a se medesimo, ma affinché sia ciò che è e deve essere. Tra i due non vi può essere contraddizione. Là dove essa fosse riscontrata, non potrebbe che essere apparente. Ciò vale sia in riferimento alla giustizia, sia in rapporto alla legge. Precisamente, il bene, in quanto bene comune, è fondamento, criterio e sostanza del giusto (ovvero del diritto in quanto determinazione di giustizia) e della legge (in quanto partecipazione del giusto).

Il bene è la prima nozione della ragion pratica (*bonum est faciendum*) e, come tale, è premessa e condizione dell'ordine etico (in qualsivoglia tipo di relazione esso si espliciti)¹¹¹. Sia ciò che è da farsi sia ciò che è da evitarsi, sono appunto conosciuti come beni umani¹¹². Ciascuno ha una inclinazione naturale a compiere il bene e ad agire virtuosamente¹¹³. Gli atti virtuososi sono sempre riferiti al bene: sia al bene particolare sia al bene comune¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 94, a. 2 ; *ivi*, I II, q. 94, a. 1, ad 2.

¹¹² Cfr. *S. Th.*, I II, q. 94, a. 2.

¹¹³ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 95, a. 1.

¹¹⁴ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 3.

La giustizia, obbligando anzitutto al rispetto del giusto legale, esige la conformità ai doveri che sono richiesti dall'essere parte di una comunità. Ed il giusto null'altro impone se non di contribuire al bene comune. La giustizia (legale) si attua in vista del bene comune¹¹⁵. Difatti, in qualche modo, «la giustizia è un bene altrui»¹¹⁶. La tendenza naturale a contribuire al bene comune da parte di ciascuno¹¹⁷, sostiene ed anima il dovere di giustizia nei confronti dell'autorità (e della comunità)¹¹⁸. A questo mette capo e corrisponde. L'agire in ordine al bene comune si traduce nell'agire secondo giustizia. Tanto da potersi inferire che senza quello, neppure può darsi (realmente) questo.

La giustizia, come ogni virtù, riguarda beni (in quanto tali)¹¹⁹ ed è finalizzata al bene, tanto obiettivo, rendendo il dovuto, quanto subiettivo, rendendo buono (come ogni virtù) sia il soggetto sia l'atto¹²⁰. Reciprocamente, agire virtuosamente, nel fare ciò che si deve (ovvero nel rendere il giusto), significa agire bene (e per il bene)¹²¹. Come ogni virtù, in quanto abito operativo buono, costituisce una disposizione permanente al bene (ordinatamente conseguito), così la giustizia – di cui il giusto (ovvero il diritto) costituisce l'oggetto¹²² – come qualsiasi altra virtù è, per se stessa, principio di atti buoni¹²³.

Specificamente le virtù ordinate *ad alium* – e tra esse anzitutto la giustizia, in senso stretto – riguardano direttamente il bene comune¹²⁴. Tanto la giustizia come atto quanto la giustizia come abito¹²⁵, hanno il bene come causa e come termine. D'altra

¹¹⁵ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 12, ad 1.

¹¹⁶ *S. Th.*, II II, q. 58, a. 12.

¹¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 94, a. 2.

¹¹⁸ «Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi» (*S. Th.*, I II, q. 92, a. 1, ad 3).

¹¹⁹ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 10, ad 2.

¹²⁰ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 2.

¹²¹ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 3, ad 1.

¹²² Cfr. *S. Th.*, II II, q. 57, a. 1.

¹²³ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 1.

¹²⁴ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 100, a. 11, ad 3.

¹²⁵ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 100, a. 12.

parte, la giustizia (ed il giusto che ne è l'oggetto) è detta anche verità (in quanto essa si compie grazie alla rettitudine della ragione, partecipata alla volontà)¹²⁶, e la verità è un bene (in primo luogo delle facoltà conoscitive e quindi anche di quelle appetitive).

L'ordine della giustizia è via (al) e condizione del bene comune. Il bene comune è sostanza e fine dell'ordine della giustizia¹²⁷. Infatti, la giustizia, per se stessa, ordina l'uomo al bene comune. Perciò ad essa possono appartenere gli atti di tutte le virtù, dal momento che qualsiasi bene della parte (ciascun membro della comunità) è ordinabile al bene del tutto (la comunità politica)¹²⁸. Talché, in quanto propria della volontà, la giustizia può avere come oggetto il bene nella sua universalità¹²⁹, donde la giustizia è considerata anche come virtù generale¹³⁰. Mentre la giustizia particolare regola l'uomo al bene di un altro individuo¹³¹.

Anche l'attività di giurisdizione del giudice¹³² e la giustizia penale costituiscono – tanto nella causa quanto nel fine – un bene. Le pene, per se stesse sono dovute ed ordinate al bene della giustizia. In tal senso ogni pena è un bene: è perseguita ed è attuata come un bene (anche se comporta una determinata afflizione del reo), sia in genere con riguardo al complesso dei mali permessi o voluti da Dio¹³³, sia in specie riguardo alle singole pene (fino alla confisca o alla pena capitale)¹³⁴.

Altresì, per quanto riguarda la legge, va osservato che essa è anzitutto correlativa al fine¹³⁵, ovvero al bene¹³⁶, ed eminentemente al fine ultimo (quindi al bene assolu-

¹²⁶ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 4, ad 1.

¹²⁷ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 100, a. 8.

¹²⁸ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 5.

¹²⁹ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 5, ad 2.

¹³⁰ Ciò che vale, specificamente, per la giustizia legale: cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 6.

¹³¹ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 7, ad 1. La giustizia particolare, propriamente, «ordinatur ad bonum alterius singularis personae» (*S. Th.*, II II, q. 58, a. 9, ad 3).

¹³² Cfr. *S. Th.*, II II, q. 58, a. 1, ad 5; *ivi*, II II, q. 60, a. 2..

¹³³ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 79, a. 4, ad 1.

¹³⁴ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 100, a. 8, ad 3.

¹³⁵ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 91, a. 1, ad 1.

to)¹³⁷. Propriamente il bene comune costituisce il fine della legge (per se stessa)¹³⁸. Tale finalità è essenziale per la legge¹³⁹. Essa vi è ordinata in senso proprio, primario e principale¹⁴⁰. È ragion d'essere del suo sorgere, della sua coerenza ed eventualmente del suo cessare. Ed è dirimente per quanto riguarda la sua legittimità.

La legge è *ordinatio rationis*¹⁴¹, ed è autenticamente tale se e solo se è *ad bonum commune*. Essa è parimenti *aliqualis ratio iuris*¹⁴² (e non è *ipsum ius*), essendo appunto *ad bonum commune*¹⁴³. La retta intenzione del legislatore – rimarca Tommaso – «è ordinata in primo luogo e principalmente al bene comune, e in secondo luogo al buon ordine della giustizia e dell'onestà»¹⁴⁴. Pertanto, una legge *contra bonum commune* non è propriamente legge: sarebbe tale solo in apparenza e perciò sarebbe priva della capacità di vincolare in coscienza alla sua osservanza.

Pertanto, la legge, in quanto tale, è un bene, ordinato, a sua volta, al bene (comune). È un bene la sua promulgazione, la sua osservanza, la sua retta applicazione ed interpretazione. La legge ha il compito di indurre i sudditi alla virtù¹⁴⁵, ovvero a quel bene in cui consiste la disposizione permanente ad un certo bene, però non immediatamente, ma gradualmente¹⁴⁶. Tutti gli atti virtuosi (quindi per se stessi, ordinati al bene) in quanto dettati dalla ragione, rientrano nella legge naturale¹⁴⁷. I precetti del decalogo (ricorda l'Aquinate) contengono l'ordine stesso del bene comune, ovvero

¹³⁶ In senso ampio può dirsi legge ogni inclinazione al fine, regolata da una determinata legge (cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 1, ad 1). Cfr. *ivi*, I II, q. 94, a. 2.

¹³⁷ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 2.

¹³⁸ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 93, a. 1, ad 1.

¹³⁹ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 2, ad 1.

¹⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 3.

¹⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 4.

¹⁴² *S. Th.*, II II, q. 57, a. 1, ad 2.

¹⁴³ «Finis autem legis est bonum commune» (*S. Th.*, I II, q. 96, a. 1).

¹⁴⁴ «Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis» (*S. Th.*, I II, q. 100, a. 8).

¹⁴⁵ «Proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur» (*S. Th.*, I II, q. 92, a. 1).

¹⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 2, ad 2.

¹⁴⁷ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 94, a. 3.

l'ordine al fine ultimo¹⁴⁸. Parimenti, siccome è compito della legge indurre alla virtù, ovvero far sì che siano buoni coloro ai quali essa si rivolge, ove l'intenzione del legislatore non abbia in vista il vero bene, allora la legge propriamente deflette dal proprio scopo essenziale. Non rende buoni propriamente (*simpliciter*) ma solo strumentalmente (o apparentemente), cioè in funzione dei fini perseguiti dal detentore del potere¹⁴⁹.

La legge, per se stessa, ha la giustizia come principio e criterio¹⁵⁰. Ora, per quanto riguarda la legge umana, occorre distinguere tra la legge giusta e la legge ingiusta. La legge giusta trova nel bene comune il fondamento ed il fine¹⁵¹. Rispetto a questo, la legge umana è come un mezzo ordinato ad un fine o come una regola regolata (o misura misurata)¹⁵². A tal fine può comandare (direttamente o indirettamente) gli atti di tutte le virtù in quanto ordinabili al bene comune¹⁵³. In vista di esso, può essere necessario o opportuno mutare una legge¹⁵⁴, oppure si può essere dispensati dall'osservarla dalla stessa autorità¹⁵⁵. In base ad esso, eventualmente, l'equità (o epicheia) esime dall'obbligo stabilito dalla legge, anzi può rendere doverosa l'inosservanza della legge stessa¹⁵⁶. In determinati casi, infatti, sarebbe un male conformarsi alla legge, mentre è un bene contravvenire ad essa, dove ciò sia richiesto dalla giustizia e dal bene comune. Quando obbedire ad una determinata legge umana comporterebbe la violazione dell'ordine della giustizia (come quello del bene comune), allora non solo è lecito sottrarsi alla legge, ma può divenire doveroso disobbedire, fino ad opporvisi positivamente.

¹⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 100, a. 8.

¹⁴⁹ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 92, a. 1.

¹⁵⁰ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 95, a. 2.

¹⁵¹ L'Aquinate precisa che la necessità della legge umana «referatur ad remotionem malorum» e la sua utilità «ad consecutionem bonorum» (*S. Th.*, I II, q. 95, a. 3). Cfr. *ivi*, I II, q. 97, a. 1. ad 3.

¹⁵² Cfr. *S. Th.*, I II, q. 95, a. 3.

¹⁵³ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 3.

¹⁵⁴ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 97, a. 2.

¹⁵⁵ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 97, a. 4.

¹⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, II II, q. 120, a. 1.

A sua volta, la legge è ingiusta se è contraria al bene umano ed a maggior ragione se lo è al bene divino. In quanto tale essa non è neppure legge, ma *perversitas legis*¹⁵⁷, *legis corruptio*¹⁵⁸, o addirittura *violentia*¹⁵⁹. La legge ingiusta può essere tale perché contraria al bene umano secondo il fine, la causa e la forma, oppure può essere radicalmente avversa all'ordine al fine ultimo (cioè al bene divino)¹⁶⁰. È l'ordine del bene, quindi, a costituire il criterio di legittimità della legge, ed il principio vincolante alla sua obbedienza¹⁶¹. In difetto di esso, la legge risulta iniqua, e pertanto incapace di obbligare. Potrà essere da osservare, eventualmente, solo in considerazione delle esigenze del bene comune (se contraria solo al *bonum humanum*); e sarà senz'altro da non obbedire se contraria al *bonum divinum*¹⁶². Nel complesso, se l'osservanza di una legge si rivelasse dannosa per il bene comune, allora, proprio in conformità a questo, essa andrebbe violata¹⁶³.

In definitiva, rispetto al bene la legge non può mai essere neutrale. Non può restare indifferente. Non può sospendere il giudizio. Diversamente si ridurrebbe a mera coattività. Anche il cessare (ed il far cessare) di compiere un male¹⁶⁴ è in qualche modo un bene. La legge, anche solo con la punizione del reo, coopera al bene (ed a rendere buoni)¹⁶⁵.

In tal senso, il diritto (in quanto determinazione del giusto) reca in sé significato, contenuto e scopo agatologico. Un diritto, che pretenda di prescindere dal bene, rinuncia a se medesimo, e si muta per ciò stesso in determinazione di potere (dell'individuo, del gruppo o della collettività). Un diritto al male è una contraddizione in termini, come lo è una legge che abbia la pretesa di assicurarlo.

¹⁵⁷ *S. Th.*, I II, q. 92, a. 1.

¹⁵⁸ *S. Th.*, I II, q. 95, a. 2.

¹⁵⁹ *S. Th.*, I II, q. 93, a. 3, ad 2.

¹⁶⁰ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 4.

¹⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 6.

¹⁶² Cfr. *ibidem*.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 92, a. 2, ad 1.

¹⁶⁵ Cfr. *S. Th.*, I II, q. 92, a. 2, ad 4.

Analogamente, può essere rilevato che per Antonio Rosmini, «il diritto dee riferirsi sempre ad un bene»¹⁶⁶. Se un'azione non avesse alcun pregio agatologico neppure potrebbe essere oggetto di diritto. Un diritto carente di sostanza agatica, non può propriamente considerarsi tale. Il Roveretano enuclea come principio che «un mero capriccio non può mai esser l'oggetto di alcun diritto»¹⁶⁷. A costituire un autentico diritto (soggettivo)¹⁶⁸ nulla vale la mera pretesa (individuale o collettiva che sia). Il giusto, invocato dal diritto (che presuppone non solo il lecito, ma la stessa autorità o potestà per compiere un determinato atto), presuppone il bene che ne costituisce il contenuto, tanto considerato sotto l'aspetto eudemonologico quanto sotto quello etico.

Il bene è oggetto del diritto ed è «ciò che dà valore all'azione»¹⁶⁹. È questo «che interviene a costituire il diritto»¹⁷⁰, giacché inerente, in qualche modo, alla persona umana, secondo una relazione naturale (tanto con riferimento alla natura del soggetto, quanto con riferimento alla natura dell'oggetto). Ovvero in quanto bene umano, finalizzato alla felicità propriamente umana. Ciò che non può darsi se non in presenza del lecito e dell'onesto¹⁷¹.

In questa prospettiva, per Rosmini la bontà (morale) è perfezione della giustizia, mentre questa è «base e quasi sostanza di quella»¹⁷². Ed «il primo e supremo dovere

¹⁶⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, t. I, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 2013, p. 184.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 185.

¹⁶⁸ Tale in quanto, secondo Rosmini, «è una potestà morale» (*ivi*, p. 177). Ciò che presuppone la normatività sostanziale del bene morale. Per cui, «l'uomo dunque, propriamente e assolutamente parlando, non può avere un vero diritto di fare un'azione vietatagli dalla legge morale [...]: perocché ciò che è torto, non può esser diritto» (*ibidem*).

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 185.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 187. Rosmini esplicita che «il diritto non può essere che una facoltà di operare ciò che è intrinsecamente onesto e lecito» (*ibidem*). E ne indica la ragione dacché «non si dà diritto di fare cose che sieno moralmente male» (*ibidem*).

¹⁷² *Ivi*, p. 151.

adunque è il dovere di aderire alla verità»¹⁷³, la quale è il bene dell'intelletto, e al contempo il dovere di conformarvisi indica è un bene. Se la bontà morale del soggetto può andare al di là della stretta giustizia, questa altresì presuppone il bene onde sorge tanto la prima quanto la seconda. Per il Roveretano, infatti, «la morale è [...] l'inconcusso fondamento di tutta la scienza del diritto»¹⁷⁴, per cui il principio del bene risulta fondativo del giusto.

VI. IN CONCLUSIONE.

Tanto la problematicità dell'esperienza quanto la considerazione delle diverse linee di pensiero, consentono di rilevare che il giusto rimanda al bene obiettivamente, intrinsecamente e necessariamente. Lo presuppone sotto il profilo logico, ontologico ed etico (quindi, morale, giuridico e politico). Il giusto, cioè, trova nel bene la sua condizione di intelligibilità, il suo contenuto proprio, il suo fine essenziale. Senza il bene, il giusto neppure sarebbe propriamente tale, giacché un giusto malvagio costituirebbe una contraddizione in termini. Al contempo un giusto senza sostanza agatica, sarebbe negatore – *in re* – di se medesimo. Parimenti un giusto privo di beneficenza non potrebbe che risultare ingiusto.

Reciprocamente un bene ingiusto, evacuerebbe se stesso, tanto dal punto di vista noetico, quanto da quello metafisico e da quello pratico. Un bene ingiusto si autoesclude dal campo dell'intelligibile. Né come tale può avere realtà ed appetibilità. Anche quando il bene sopravanza la giustizia – nell'ordine della *filia* – non la nega, ma piuttosto la presuppone e la trascende. Non sarebbe possibile andare al di là di essa, in oblatività, senza riconoscerla nella sua obiettiva cogenza.

D'altra parte, la separazione (che non è la distinzione) tra bene e giusto, isolerebbe il bene in una meta arelazionale ed asociale, mentre renderebbe l'ordine dell'alterità

¹⁷³ *Ivi*, p. 116.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 154.

doverosa privo di *terminus a quo* e di *terminus ad quem*. Il *suum*, infatti, che il *debitum* assicura, non può che essere un *bonum* (tanto sotto il profilo dell'essere quanto sotto il profilo dell'agire). A ben vedere, attribuire il bene al campo della morale ed il giusto al campo del diritto, con reciproca esclusione, comporterebbe l'isolamento reciproco delle due sfere. E con questo l'amputazione dell'ampiezza propria di ciascuna di esse. Donde la prima (più o meno implicitamente) assumerebbe una precomprensione individualistica, e la seconda una fenomenizzazione convenzionalistica. Tanto nell'uno quanto nell'altro caso, entrambi i domini epistemici non potrebbero se non – pur in costanza della denominazione – rinunciare a se medesimi, sia quanto al campo euristico sia quanto al campo eziologico.

Il bene, quale criterio cardine di qualsivoglia ordine dell'agire, tale che non può essere negato senza essere riaffermato, emerge dalla tematizzazione della relazione tra il bene e il giusto, come principio fondante ed ineludibile. Di modo che il classico primato del bene sul giusto non solo nulla esclude della natura, della consistenza e della vincolatività del giusto, ma le fonda, le sostanzia e le corrobora.