



«*Utilitas valuit propter honestatem*»: Cicerone e il principio giuridico dell'*utilitas*

ISABELLA MASTINO

Università Di Sassari

SOMMARIO: 1. Oggetto della ricerca. – 2. Inquadramento dell'*utilitas*. – 3. L'*utilitas* nelle opere di Cicerone. – 4. *Utilitas* e *ius naturale*. – 5. *Utilitas, aequitas, honestas*. – 6. *Utilitas* e *iustitia*. – 7. Conclusioni.

1. – *Oggetto della ricerca*

B. Biondi, nell'Introduzione ai suoi Scritti Giuridici, affermò con passione la necessità di un approccio al diritto romano che avesse, quale «sbocco naturale», il diritto moderno, «in guisa da far tesoro della ricca ed ineguagliabile esperienza romana»^[1]. Il concetto di *utilitas*, così come qualsiasi altro concetto giuridico, racchiude in sé un sostrato razionale che ben si accorda con la natura delle cose: con la natura dell'uomo. Ed il fatto che, nel diritto attuale, l'*utilitas* sia un concetto particolarmente inflazionato, ne giustifica un'analisi che sia volta alla comprensione delle origini di tale concetto giuridico.

La ricerca si è concentrata sul pensiero ciceroniano. Non è difficile, infatti, concordare con quanto alcuni insigni studiosi (G. La Pira^[2], B. Biondi^[3], G. Jossa^[4], G. Longo^[5], P. Cerami^[6]) hanno già avuto modo di appurare, e cioè la forte influenza che la dottrina ciceroniana ha avuto sullo sviluppo del diritto e della giurisprudenza romana.

L'oggetto della presente indagine è costituito dall'esame di quelle fonti ciceroniane nelle quali si è inteso ricercare l'origine, le caratteristiche precipue, i limiti, e, soprattutto, i rapporti dell'*utilitas* con lo *ius*, poiché si ritiene che la comprensione degli aspetti di tale concetto, tanto discusso quanto polisemico, possa costituire un argine ad un'arbitraria e moderna interpretazione del medesimo, ed un contributo, seppur minimo, alla comprensione di quello *ius* che costituì l'antecedente dell'attuale diritto.

Anche in altri autori, più risalenti, si rinviene il termine *utilitas*. Ad esempio in Plauto^[7], *Edipicus*, 634: *EP. Satin ego oculis utilitatem optineo sincere an parum?*; in Lucrezio, *de Rerum Naturae*: fra i passi in cui il termine compare^[8], uno conduce all'*utilitas* la causa della formazione dei nomi delle cose: *utilitas expressit nomina rerum*^[9].

Però, è solo con Cicerone che il concetto comincia ad assumere connotati di giuridicità. Connotati, cioè, che ne implicano l'applicazione negli aspetti tanto teorici quanto pratici dello *ius*. L'eclettismo di Cicerone appare lo specchio attraverso il quale poter osservare le origini di questo concetto nel diritto romano, il suo sviluppo, le varie sfaccettature che, nel prisma della realtà, si riflettono in quei rapporti umani e sociali presi in considerazione, e regolati, dal diritto.

Con Cicerone, si delinea un concetto di *utilitas* che caratterizza lo *ius* ed il raggiungimento della *iustitia*: è un concetto pragmatico, che esplica la sua funzione *de iure condendo* e *de iure condito*, conferendo al diritto quella funzione pratica che ne giustifica l'essenza. Ma, al tempo stesso, è di ardua definizione: è un concetto che necessita di limiti precisi, affinché la sua applicazione non conduca ad ingiustizia.

Tre sono i concetti ciceroniani che, nelle opere dell'Arpinate, si intrecciano con l'*utilitas*: lo *ius naturale* ed il concetto di natura, in cui Cicerone rinviene le origini dell'*utilitas*; l'*aequitas*, che è individuata quale limite e criterio interpretativo dell'*utilitas* medesima; l'*honestas*, termine ampio e dalla natura intrinsecamente poco giuridica, ma che acquista forti connotati di giuridicità, laddove intervenga in un'ottica utilitaristica; la *iustitia*: fine ultimo dell'*utilitas* in particolare, e del diritto in generale.

Gli aspetti giuridici che dell'*utilitas* emergono, dall'analisi delle opere di Cicerone, sono tali da indurre a ritenere che il concetto, così delineato, fu in seguito acquisito dai giuristi classici. I giuristi classici assunsero, quale *ratio* o argomentazione delle proprie decisioni, e della maggior parte degli istituti, sia di diritto privato, sia di diritto pubblico^[10], proprio l'*utilitas*^[11]. Autori come A. Steinwenter^[12] e J. Gaudemet^[13], avevano rilevato, su tale specifica *quaestio*, la connessione fra le opere di Cicerone e le concezioni dei giuristi classici, ritenendo che il concetto di *utilitas*, così come accolto dalla giurisprudenza, avesse subito la forte influenza di Cicerone e della filosofia greca^[14].

2. – *Inquadramento dell'utilitas*

L'*utilitas* è un concetto di ardua definizione^[15]. L'utilità, il vantaggio pratico, la concretezza, sono tutti aspetti che, nel diritto romano, trovavano espressione nel termine *utilitas*^[16].

Il significato del termine *utilitas*, utilizzato dai giuristi romani, era il medesimo che ad esso era stato attribuito dal senso comune[17]. Non appare superflua, pertanto, una previa, breve, analisi terminologica: il termine *utilitas* è un derivato di *utor*[18], il quale richiama il concetto di utilità, e di vantaggio, sia astratto che concreto. Nel diritto romano classico[19], aveva il significato semantico di «trarre giovamento, da qualcosa o da qualcuno, per un certo fine»[20].

Tuttavia, l'inquadramento giuridico di tale concetto non appare altrettanto univoco. La sintesi più efficace circa la complessità dell'*utilitas* fu data, in un fondamentale lavoro del 1910, da F. B. Cicala: «il concetto dell'*utilitas* signoreggia in tutto il campo del diritto romano: ora si impone alla considerazione del giurista, come un rilevante momento economico-sociale, ora si accosta alla *necessitas*, per additarci la *ratio iuris* o il punto di partenza dell'*interpretatio*, ora offre un criterio di decisiva importanza nella valutazione della giuridica rilevanza di questo o di quel comportamento degli individui, e nella commisurazione della forza ed efficacia dei rimedi giuridici»[21]. B. Biondi, nell'analizzare come il concetto di *utilitas* influisse sul diritto, sia nella concezione ciceroniana, sia nella giurisprudenza classica, anche a seguito dell'influsso del Cristianesimo, ha definito l'*utilitas* «base dell'ordinamento giuridico e dei suoi istituti»[22], concetto ribadito anche da G. Jossa, con particolare riferimento all'*utilitas rei publicae*, definita «fondamento e fine di tutta l'organizzazione giuridico-politica»[23]. Ma vi è una ulteriore particolare accezione di questo concetto. A. Carcaterra ha individuato l'*utilitas* non solo quale «componente dello *ius*», ma, altresì, quale «fine stesso dello *ius*»[24], nell'esegesi di D. 1.1.1.2, Ulpiano *Liber primum institutionum*:

huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim[25].

Circa questo testo, sono fondamentali le considerazioni di G. Aricò Anselmo[26], la quale osserva che i termini *huius studii*, di cui si analizzano le due *positiones, publicum et privatum*, si ricollegano a D.1.1.1.1[27]:

Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitia profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere capiente, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.

Come afferma l'Autrice, «nella parola *studium*, usata subito dopo, sono evidentemente richiamati in sintesi – il dimostrativo *huius* ne è testimone – il *iustitiam colere*, il *boni et aequi notiziam profiteri*, l'*aequum ab iniquo separare*, il *licitum ab illicito discernere*, etc.: insomma i diversi aspetti della tanto idealizzata professione del giurista»[28]. Ed la dicotomia *ius publicum-ius privatum* si inquadra proprio in questo tema: «se, dunque, le due *positiones* di questo *studium* sono le due *positiones* della missione o, più prosaicamente, del mestiere di giurista, altro non saranno le *positiones* stesse (...), cioè il *ius publicum* e il *ius privatum* che vengono immediatamente appresso definiti»[29].

Nonostante emerga la differenza fra ciò che attiene all'utilità pubblica, e ciò che attiene a quella privata, nell'inciso *sunt enim quaedam publice utilia quaedam privatim*, fra queste ultime vi può essere concorrenza[30], ma mai contrasto o collisione, «giacché il riconoscimento della *utilitas* del singolo armonizza sempre con la *utilitas* altrui e della collettività»[31]. Nel contemperamento delle *utilitates* che vengono in gioco, tuttavia, quelle che attengono allo *status rei Romanae* prevalgono su quelle che attengono, viceversa, «all'*utilitas singulorum*»[32].

Non solo nei rapporti di diritto privato l'*utilitas* manifesta il suo valore: è, infatti, nei rapporti di diritto pubblico, ed in ciò che concerne la cura della *res publica* ed il bene comune, la *communis utilitas*, che l'*utilitas* esplica il suo valore, la sua funzione, e, non da ultimo, la sua estrema modernità[33].

Per poter comprendere, dunque, la natura di *utilitas*, le sue caratteristiche, ed i suoi rapporti con lo *ius*, è necessario porre l'attenzione sulle opere di Cicerone, il cui pensiero sembrò avere un'eco sulla concezione che, dell'*utilitas*, ebbe, in seguito, la giurisprudenza classica[34].

3. – L'*utilitas* nelle opere di Cicerone

Nelle opere di Cicerone il termine *utilitas*, nelle sue diverse forme, è citato 352 volte[35]; di queste, *utilitas*, accostato al termine *communis*, compare 28 volte; *utilitas rei publicae* 26 volte; *utilitas omnium* 2 volte. Addirittura 47 volte cita il termine accostato concettualmente ad *honestas*. Il rilievo non è senza significato: l'importanza che, da Cicerone, viene attribuita all'*utilitas* poggia sulla considerazione che l'unica, vera, *utilitas*, meritevole di essere perseguita, è quella che riguarda il *populus*, la totalità dei consociati, la quale deve essere sempre improntata all'*honestas*, come si vedrà in seguito.

La locuzione *utilitas publica*, invece, compare solo due volte[36]: in *Pro Sestio* 91: *tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus*, laddove qualifica le cose pertinenti alla comune utilità come pubbliche; e in *de Off.*, 3.47: *Illa praeclara, in quibus publicae utilitatis species prae honestate contemnitur*, in cui emerge un connotato negativo circa "l'apparenza di pubblica utilità"[37]. Un'importante quanto preliminare questione terminologica attiene, appunto, ai rapporti fra dette locuzioni. Fra gli Autori che hanno dibattuto sul tema[38], sia Gaudemet[39] sia Jossa[40] ritengono che *utilitas communis* abbia lo stesso significato di *utilitas rei publicae*: entrambe le locuzioni avrebbero, infatti, il significato di individuare, quale *utilitas* conforme alla giustizia, l'*utilitas communis*, di tutti i consociati, dunque l'interesse collettivo (*omnium*). Diversa è, invece, l'interpretazione di *utilitas publica*, in rapporto ad *utilitas communis*. Già J. Gaudemet[41] aveva rilevato le differenze fra *publicus* e *communis*, osservando che i due termini non possono essere confusi, né sono equivalenti. In *pro Sestio* 91,

Cicerone afferma che *tum res ad communem utilitatem, quae publicas appellamus...*[42]. Dunque, le cose che attengono alla comune utilità sono dette "pubbliche". Tuttavia, J. Gaudemet osserva che *publicus*, pur corrispondendo a *communis*, con quest'ultimo non si confonde. *Publicus*, prosegue J. Gaudemet, attiene alla «*civitas universa*», sulla base di quanto Cicerone afferma in *de Inv.*, 1.27:

Publicum est quod civitas universa aliqua de causa fraequentat, ut ludi, dies festus, bellum; commune, quod accidit omnibus eodem fere tempore, ut messis, vendemia, calor, frigus.

Meritano un'attenta riflessione le parole di commento al passo di J. Gaudemet: «l'utilité naturelle du groupe devient celle du peuple, organisé en cité. *Publicus* correspond donc bien à *communis*, mais sans se confondre avec lui. Il suppose le même progrès de l'organisation sociale que celui sépare les *conventicola* de la *civitas*, la juxtaposition de huttes de la vie municipale. D'une façon plus générale, il faut d'ailleurs observer que *communis* et *publicus* ne son pas équivalents». Pertanto, *publicus* non sarebbe l'equivalente di *communis*, poiché atterrebbe alla «*civitas universa*», mentre *communis*, secondo quanto rilevato anche da R. Scevola[43] nel commento a tale aspetto terminologico, atterrebbe alla collettività, senza però che questa sia relazionata con la sua «dimensione politica»[44]. R. Scevola aderisce, inoltre, alla tesi di N. Rampazzo[45] che interpreta i due concetti come operanti su piani «sovrapposti e paralleli»[46]. Una tesi contrapposta è, tuttavia, propugnata da G. Jossa, il quale, contrastando con quanto sostenuto da Gaudemet, afferma che «*utilitas publica* e *utilitas communis* sono in quest'epoca sinonimi, poiché l'*utilitas publica* è l'interesse della *res publica*, che in quest'epoca è ancora *res populi*, cioè collettività»; difatti, la stessa etimologia dell'espressione *res publicae* «porta a *res populi* (*populicae*, *poplicae*), cioè alle *res* del Popolo romano»[47].

Un punto sul quale, tuttavia, gli Autori summenzionati concordano, è la fondamentale importanza riconosciuta all'*utilitas communis* da Cicerone, e che raggiunge il suo apice nella definizione di *populus*, in *de Re Pub.*, 1.39:

populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus[48].

In questa famosa definizione, il punto centrale, ai fini dell'esame sul concetto di *utilitas*, è costituito dalla locuzione *utilitatis communione sociatus*, che costituisce uno dei due elementi che concorrono al perseguimento del bene comune, ed alla «condizione dell'utilità»[49], e dalla quale emergono le implicazioni politico filosofiche che si intersecano con gli aspetti giuridici che caratterizzano l'*utilitas*. Il perseguimento dell'utilità comune è uno dei due cardini che unisce il *populus*, oltre al *iuris consensu*, definito da L. Perelli «il giusto ed equilibrato riconoscimento dei reciproci diritti»[50]. Sull'interpretazione del *iuris consensu*, vi sono due fondamentali teorie: la prima, propugnata dallo stesso L. Perelli[51], vede in detta locuzione la precipua influenza di una teoria contrattualistica, sostenendo che «il *consensus* è un accordo tra parti contraenti che accettano una limitazione dei loro diritti al fine dell'utilità collettiva e della possibilità di una pacifica convivenza»[52], e respinge invece la teoria, esposta da E. Berti[53], secondo cui il *ius*, su cui poggia il *consensus*, coinciderebbe col diritto naturale. Tuttavia, lo stesso L. Perelli, nella prosecuzione del commento al brano, afferma che la ragione, la *causa* per la quale gli uomini sono spinti ad associarsi è da rinvenirsi in un «impulso naturale», secondo quanto affermato da Cicerone nel prosieguo del brano:

eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum congregatio[54].

Una posizione di compromesso fra le due teorie è assunta da R. Scevola, secondo il quale «il riassetto armonico di giustizia e utilità» passa attraverso la «concorrenza partecipata di entrambi al conseguimento del bene comune»[55].

Il perseguimento della comune utilità è un principio che non appare affatto esente da esigenze giusnaturalistiche, come si evince dalla lettura di *de Leg.*, 1.42:

Est enim unum ius quo devincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam. Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est < et> ea quae propter utilitatem constituitur utilitate <a>lia convellitur, utque si natura confirmatura ius non erit, <virtutes omnes> tollantur[56].

Secondo Cicerone, dunque, l'utilità deve essere connaturata al diritto naturale, ed a questo deve conformarsi. È unico, infatti, il diritto dal quale è unita la società degli uomini. E questo diritto è costituito da una sola legge, la quale è la retta ragione di comandare e di proibire. Colui che la disconoscesse, commetterebbe un'ingiustizia, sia che tale legge fosse scritta o non scritta.

Qui sta un punto fondamentale della riflessione ciceroniana: se la giustizia coincidesse con la sola ottemperanza alle leggi scritte dei popoli, e se tutto fosse da riferirsi all'utilità, quest'ultima diventerebbe un concetto soggettivo e personale, motivo e cagione dell'inosservanza delle leggi stesse. La vera giustizia è solo quella conforme a *natura*, poiché, come ha osservato P. Cerami, il diritto naturale, assurde ad «entità positiva e storica: positiva, nella misura in cui risulta strettamente legata all'essenza razionale dell'uomo, partecipe della sua stessa essenza divina; storica, nella misura in cui si radica e si innerva nella storia universale dell'umanità»[57]. Prosegue enfaticamente l'oratore, *quae propter utilitatem constituitur utilitate illa convellitur*: la giustizia, istituita per utilità, dall'utilità stessa potrebbe venir sradicata. Dunque, l'utilità non attinge in se stessa il suo valore. Non è

un concetto autonomo, che può, da sé medesimo, condurre a giustizia. Se ne desume che l'utilità attinge la sua funzione proprio in rispetto alla sua corrispondenza col diritto naturale, e con gli altri principi che da questo derivano[58].

4. – Utilitas e ius naturale

Il primo aspetto da analizzare, per un previo inquadramento del concetto di *utilitas*, è il suo rapporto con il diritto naturale, come emerge da *de Off.* [59], 3.30:

Haec ad iudicandum sunt facillima. Nam si quid ab homine ad nullam partem utili utilitatis tuae causa detraxeris, inhumane feceris contraque naturae legem, sin autem is tu sis, qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati, si in vita remaneas, adferre possis si quid ob eam causam alteri detraxeris, non sit reprehendum. Sin autem id non sit eiusmodi, suum cuique incommodum ferendum est potius quam de alterius commodis detrahendum. Non igitur magis est contra naturam morbus aut egestas aut quid eiusmodi quam detractio atque appetitio alieni, sed communis utilitatis derelictio contra naturam est; est enim iniusta[60].

Il passo è significativo. L'oratore discute il caso della sottrazione di un bene da parte di un uomo in danno di un altro uomo. E dichiara che si tratterebbe di un'azione contro la legge di natura, se venisse compiuta per il particolare vantaggio del singolo. Viceversa, qualora tale azione venisse compiuta per l'*utilitas rei publicae atque hominum societati*, non si tratterebbe più di un'azione da biasimare. Dunque, il perseguimento dell'*utilitas communis* dà valore anche ad un'azione che, *prima facie*, possa apparire *contra ius*. La parte finale del brano è emblematica: il trascurare la comune utilità significa agire contro natura. Dunque, *a contrario*, si comprende che il perseguimento della comune utilità è un principio del diritto naturale.

Sorge quindi il problema di delimitare i rapporti fra *utilitas* ed il *ius naturale*[61]. Per Cicerone, il diritto naturale è la legge non scritta, che scaturisce direttamente dalla natura. Questo principio viene esposto enfaticamente nell'orazione *Pro Milone*:

Pro Mil., 4.10: Insidiatori vero et latroni quae potest inferri iniusta nex? Quid comitatus nostri, quid gladii volunt? quos habere certe non liceret, si uti illis nullo pacto liceret. Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripiimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, —ut, si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis[62].

Nella difesa di Milone, ed a proposito della legittima difesa, Cicerone sostiene che la legge naturale -dalla quale, nel caso di specie, scaturisce il diritto di tutelare se stessi contro una ingiusta aggressione[63]- la si deve esclusivamente alla natura. È dalla natura che si attinge, si prende, si ricava questa legge, alla quale non si giunge per via di insegnamenti, ma in forza della natura stessa; non per educazione, ma per istinto.

P. Cerami, nell'analisi di tale aspetto della dottrina ciceroniana, osserva che, per Cicerone, «l'essenza del «giuridico» è data dalla natura dell'uomo, e, precisamente, dalla *naturalis ratio*»[64], la quale assurge a «supremo parametro di giuridicità»[65]. Lo stesso Autore, per rafforzare il concetto, esamina Cicero, *de Leg.*, 1.18:

lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et <per>fecta, lex est[66].

La legge è intesa quale *ratio* suprema, insita in natura, che ordina ciò che si deve fare, e proibisce ciò che non si deve. Questa stessa *ratio*, che nella mente degli uomini è consolidata e compiuta, è legge, e da P. Cerami, nell'analisi del testo appena citato, la legge viene intesa quale «fondamento (*exordium*) stesso del diritto»[67].

Il diritto, dunque, deriva dalla natura, e Cicerone lo enuncia in *de Leg.*, 1.33: *videtur quidem certe ex natura ortum esse ius*. E altrettanto avviene per l'*utilitas*, che, derivando dalla natura, e confluendo nel diritto naturale quale principio, non può essere scissa dal diritto medesimo:

Cicero, *de Leg.* 1.33: *Ius igitur datum est omnibus, recteque Socrates exsecrari eum solebat qui primus utilitatem a <iure> seiunxisset; id enim querebatur caput esse exitiorum omnium*[68].

L'*utilitas* dunque trae origine dalla natura e confluisce in quel diritto naturale che origina dalla natura anch'esso, e che è insito nella mente di tutti gli uomini. Cicerone concorda con Socrate, il quale esecrava colui che, per primo, aveva disgiunto l'utilità dal diritto (e dunque dagli altri principi che del medesimo fanno parte). Disgiungere l'utilità dal diritto comporterebbe l'origine di ogni rovina.

L'*utilitas*, tuttavia, costituisce la linea spartiacque, il «vero criterio distintivo»[69] fra il diritto naturale ed il diritto civile. Ciò che del diritto naturale non veniva rispettato, dal diritto civile, veniva giustificato sulla base dell'*utilitas*. Ma se lo stesso perseguimento dell'*utilitas* è un principio di diritto naturale, ecco che l'interpretazione

di un determinato fatto o atto diviene più semplice, perché effettuata alla stregua di un oggettivo principio che scaturisce dal diritto naturale, e che opera quale principio mediatore fra il diritto naturale ed il diritto civile.

L'origine dell'*utilitas*, come affermato sopra, scaturisce direttamente dalla natura, e confluisce in quel diritto naturale di cui la natura è matrice[70]. Tuttavia, l'*utilitas* si interseca con altri elementi che Cicerone afferma scaturire anch'essi dalla natura, per confluire nello *ius naturale*: l'*aequitas*, la *fides* e la *iustitia*. Lo si apprende da *de Fin.*, 2.59:

si scieris, inquit Carneades, aspidem occulte latere uspiam, et velle aliquem imprudentem super eam assidere, cuius mors tibi emolumentum futura sit, improbe feceris, nisi monueris ne assidat, sed inpunite tamen; scisse enim te quis coarguere possit? Sed nimis multa. perspicuum est enim, nisi aequitas, fides, iustitia proficiscantur a natura, et si omnia haec ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri; deque his rebus satis multa in nostris de re publica libris sunt dicta a Laelio[71].

Cicerone riporta un'esempio del filosofo Carneade: se si ha conoscenza che in un luogo è nascosto un aspide, e che su di esso vuole sedersi, senza averlo notato, un uomo la cui morte può recare un vantaggio personale, si commetterebbe un'azione malvagia a non avvertirlo. Ma l'impunità per l'omissione sarebbe data dalla mancata prova della pregressa conoscenza del pericolo. Cicerone, asserendo con forza *nimis multa*, contesta il perseguimento del vantaggio personale, affermando che è limpido, chiaro (*perspicuum est*) come dalla natura derivino l'*aequitas*, la *fides* e la *iustitia*: *perspicuum est enim, nisi aequitas, fides, iustitia proficiscantur a natura*. Ed il prosieguo del passo è ancor più significativo: *et si omnia haec ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri*. Se infatti l'*aequitas*, la *fides*, la *iustitia*, fossero tutte rivolte esclusivamente al conseguimento dell'utilità, in questo caso dell'utilità personale, non si potrebbe trovare un uomo buono. L'*utilitas* è un principio di diritto naturale, ma non è indipendente. Non può infatti operare, né apportare alcun bene, laddove prescinda dall'*aequitas*, dalla *fides*, e dalla *iustitia*, e dalla natura di *communis* che lo rende conforme a *iustitia*.

5. – Utilitas, aequitas, honestas

Nel pensiero ciceroniano, l'*utilitas* e l'*aequitas* sono elementi inscindibili, come si legge in un passo del *de Finibus*:

Cicero, *de Fin.*, 3.71: *Ius autem, quod ita dici appellarique possit, id esse natura, alienumque esse a sapiente non modo iniuriam cui facere, verum etiam nocere. nec vero rectum est cum amicis aut bene meritis consociare aut coniungere iniuriam, gravissimeque et verissime defenditur numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi, et quicquid aequum iustumque esset, id etiam honestum vicissimque, quicquid esset honestum, id iustum etiam atque aequum fore*[72].

Secondo la dottrina stoica, ciò che viene definito "diritto" ha fondamento nella natura. Il punto fondamentale dal passo è costituito dall'affermazione secondo cui *gravissimeque et verissime defenditur numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi*: giammai l'utilità può essere disgiunta dall'equità. Sembrerebbe, dunque, che il binomio *aequitas-utilitas* operi nel senso di un reciproco, quanto necessario, temperamento. Cicerone, però, prosegue: ciò che è utile deve essere necessariamente equo. Ciò che è equo è dunque giusto e, pertanto, ciò che è giusto è anche onesto. Ecco che si delinea l'influenza che l'*honestas* deve avere sull'*utilitas*, nei suoi rapporti con l'*aequitas*, e che riecheggia in *de Off.*, 3.119:

nam ut utilitatem nullam esse docuimus quae honestati esset contraria sic omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam

In questo passo, Cicerone avverte che l'utilità non ha valore, laddove sia contraria all'onestà, così come tutte le voluttà, connotate da cieco egoismo, siano contrarie all'onestà.

In un altro testo, *de Off.* 3.101, la corrispondenza dell'utilità con l'onestà è definita quale principio di natura:

Pervertunt homines ea quae sunt fundamenta naturae cum utilitatem ab honestate seiungunt[73].

Gli uomini che separano, disgiungono, l'utilità dall'onestà, distruggono quelle che sono le fondamenta stesse della natura: dunque, la stretta connessione fra utilità ed equità.

Il concetto di *utilitas*, non temperato dall'*aequitas*, porta a pericolose distorsioni del diritto, che si allontanerebbe da quella *iustitia* cui deve necessariamente tendere[74]. Dunque, l'*utilitas*, in quanto principio di diritto naturale, inscindibile dall'*aequitas*, deve essere improntato all'*honestum*[75]. Un passo significativo in proposito si trova in *de Off.*, 3.74:

Atqui in talibus rebus aliud utile interdum, aliud honestum videri solet. Falso; nam eadem utilitatis quae honestatis est regula[76].

Cicerone fa coincidere l'onestà con l'utilità, quasi a rafforzarne l'influenza reciproca, osservando che la regola dell'onestà è la medesima dell'utilità. Viene rimarcata, in tal modo, la reciprocità di tali due concetti, soprattutto a livello interpretativo di un determinato atto o fatto giuridico.

L'*utilitas*, temperata dall'*aequitas* e limitata dall'*honestum*, concorre al raggiungimento della *iustitia* da parte del diritto. Esplicativo è il famoso passo *Topica*, 9, laddove Cicerone definisce il *ius civile*:

Cicero, *Top.*, 9: *ius civile est aequitas constituta eis quis eiusdem civitatis sunt ad res suas obtinendas; eius autem aequitatis utilis cognitio est; utilis ergo est iuris civilis scientia*[77].

L'equità è intesa come l'adeguamento della previsione normativa alle peculiarità del caso concreto, rispetto alla fattispecie generale ed astratta, ed implica, inevitabilmente, l'esistenza dell'uguaglianza sostanziale, alla quale devono ispirarsi tutte le norme giuridiche[78]. Cicerone, nel testo, afferma che lo *ius civile* nasce dal giusto temperamento fra l'*aequitas*[79], e l'*utilitas*. Il riferimento a quest'ultima è dato dall'assunto *ad res suas obtinendas*, e dall'inquadramento della *iuris civilis scientia* come *utilis*. Ancora una volta, l'*utilitas* si pone quale concetto mediatore fra il diritto naturale ed il diritto civile. Come ha osservato E. Costa[80], lo *ius civile*, pur corrispondendo, nelle sue «basi essenziali», al *ius naturale* proprio in quanto improntato all'*aequitas*, e dunque costituendo fra gli appartenenti al *populus* «la comune guarentigia di libertà e uguaglianza», con quest'ultimo non potrà mai coincidere interamente, «dovendo adattarsi necessariamente alle varie esigenze della *civitas* a cui si riferisce».

Il diritto deve avere dei necessari risvolti pratici. Tuttavia, per essere conforme alla *iustitia* auspicata, che ha come sostrato il diritto di natura, deve essere improntato all'*aequitas*[81]. Solo in tal modo si può raggiungere quella giustizia, che consiste nel «saggio coordinamento o subordinazione delle *utilitates* che vengono in considerazione»[82]. Nell'effettuare questa operazione ermeneutica, tuttavia, il legislatore, e di conseguenza, l'interprete, devono saper interpretare la coscienza sociale del tempo, sfrondandola di quelle che possono essere mere istanze egoistiche, ed individuando sia gli effettivi interessi da temperare, sia le relative necessità cui dar risposte concrete. Una particolare attenzione, però, dev'essere posta a ciò che Cicerone chiama *species utilitatis* [83], nel *de Officiis*, 3.46, e che riguarda l'«apparenza» di utilità:

Cum igitur id, quod utile videtur in amicitia, cum eo, quod honestum est, comparatur, iaceat utilitatis species, valeat honestas.. cum autem in amicitia, quae honesta non sunt, postulabuntur, religio et fides anteponatur amicitiae; sic habebitur is, quem exquirimus dilectus officii. Sed utilitatis specie in republica saepissime peccatur...[84].

La lettura di questo brano deve essere combinata con la lettura di *de Off.*, 3.109:

hic ea quae uidebatur utilitas plus ualuit quam honestas apud superiores utilitatis species falsa ab honestatis auctoritate superata est[85].

Cicerone spiega che, qualora ciò che sembri *utilitas* abbia maggior valore dell'*honestas*, questa falsa apparenza di utilità (*utilitatis species falsa*) è superata dall'autorità dell'onestà. Non si deve infatti confondere l'interesse particolare con l'utilità generale. In ciò acquistano significato i rapporti fra l'*utilitas* e l'*aequitas*. *Aequitas* deriva dal termine *aequum*[86], il quale indica ciò che è piatto, livellato, uniforme, uguale, come la superficie del mare (*aequor*). *Aequum* è ciò che vale allo stesso modo per tutti; una legge equa procura il bene di tutti i cittadini, una iniqua procura vantaggi solo ad alcuni[87]: Cicerone, in *Top.* 23, afferma: *aequitas, quae paribus in causis paria iura desiderat*. Sempre viva rimane, al riguardo, la dissertazione di S. Riccobono, il quale rileva come *aequitas* racchiuda, al suo interno, una varietà di significati, volti ad indicare ciò che, secondo la coscienza sociale, propria di una determinata epoca, è ritenuto giusto per tutti, secondo i principi dell'uguaglianza [88], e come essa indichi «quel che, secondo la coscienza comune di un'epoca, è giusto per tutti ugualmente e in tutti i casi della medesima specie»[89]. Anche A. Guarino, nell'analizzare le origini etimologiche di *aequitas*, rinvenute nel sanscrito «aika», o «aikya», pone l'accento sul significato intrinseco di tali termini, i quali denotano «l'idea dell'uguaglianza, dell'equilibrio, della proporzione»[90]. Ancora, B. Riposati osserva come l'essenza dell'*aequitas* sia ravvisabile in due elementi fondamentali, che si integrano e si compenetrano: il primo elemento attiene alla sua consonanza col diritto naturale, e ne evidenzia l'immanenza e l'eternità; il secondo elemento, che dal primo non può prescindere, concerne la sua applicazione eminentemente pratica[91].

L'equità è intesa come l'adeguamento della previsione normativa alle peculiarità del caso concreto, rispetto alla fattispecie generale ed astratta, ed implica, inevitabilmente, l'esistenza dell'uguaglianza sostanziale, alla quale devono ispirarsi tutte le norme giuridiche[92]. In tal senso, Cicerone afferma che *ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem civitatis sunt* e, in *de Off.* 2.42, che il diritto dovrebbe essere, e altrimenti non potrebbe essere, *aequabile*, quindi uniforme, imparziale, uguale per tutti: *ius enim semper est quaesitum aequabile; neque aliter esset ius*[93]. Ancora, afferma che il fine proprio del diritto consiste nella conservazione dell'*aequabilitas*[94], sia nei rapporti, sia nelle liti fra i cittadini: *sit ergo in iure civili finis hic: legitimae atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio*[95]. L'*aequabilitas* è intesa quale imparzialità data dall'applicazione di uno «*ius* uguale per tutti»[96], la cui utilità, che gli uomini, alle origini, non coglievano, è richiamata in *de Inv.*, 1.2[97]: *homines (...) non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat*.

Ma ancora maggior rilievo acquistano i rapporti fra l'utile e l'onesto. È emblematico, al riguardo, *de Off.* 3.40:

Incidunt multae saepe causae, quae conturbent animos utilitatis specie, non, cum hoc deliberetur, relinquendane sit honestas propter utilitatis magnitudinem (nam id quidem improbum est), sed illud, possitne id, quod utile videatur, fieri non turpiter. Cum Collatino collegae Brutus imperium abrogabat,

poterat videri facere id iniuste; fuerat enim in regibus expellendis socius Bruti consiliorum et adiutor. Cum autem consilium hoc principes cepissent, cognationem Superbi nomenque Tarquiniolorum et memoriam regni esse tollendam, quod erat utile, patriae consulere, id erat ita honestum, ut etiam ipsi Collatino placere deberet. Itaque utilitas valuit propter honestatem, sine qua ne utilitas quidem esse potuisset.

Nel passo, emerge il problema dell'apparenza di utilità, che può indurre in errore circa il giudizio su un determinato atto. E, richiamando la destituzione di Collatino da parte di Bruto, Cicerone sostiene che, per quanto l'azione di Bruto potesse sembrare ingiusta, in realtà attingeva la sua giustizia dall'utilità, e dunque dal bene, che aveva comportato, per la patria, la cacciata dei Tarquini, così come l'eliminazione dei parenti stessi di Tarquinio il Superbo, e persino il nome dei Tarquini insieme al ricordo del regno. E provvedere al bene ed all'utilità della patria è *honestum*. Ancora una volta è *utilitas communis* a nobilitare ogni atto giuridico. Nel caso narrato citato, l'utilità ha prevalso proprio in virtù della sua onestà: *utilitas valuit propter honestatem*. E Cicerone conclude che, in assenza dell'onestà, non sarebbe stata possibile l'esistenza dell'utilità stessa. *L'utilitas*, *l'aequitas*, e *l'honestas*, nell'applicazione dello *ius*, concorrono, congiuntamente, al raggiungimento della *iustitia*.

6. – Utilitas e iustitia

Cicerone definisce la giustizia in un famoso passo del *de Inventione*:

[2.160] Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem[98].

La giustizia, dunque, è quella particolare disposizione d'animo volta a conseguire la comune utilità e ad attribuire a ciascuno la sua *dignitas*. Questi due elementi si trovano in concordanza logico-sostanziale: il raggiungimento della comune utilità è posto quale primo elemento della giustizia, a testimonianza del carattere collettivo della giustizia, da un lato; dall'altro, "attribuire a ciascuno" indica il carattere individuale della giustizia, ancora una volta posto in second'ordine rispetto alla comunità, e testimonia quel concetto di «giustizia distributiva»[99] che è proprio non solo di Cicerone, ma di tutta la mentalità giuridica romana.

Nell'ideale di *iustitia* che gli è proprio, Cicerone individua gli elementi che ne costituiscono il fondamento: il rispetto altrui, ed il perseguimento della comune utilità. *L'utilitas* viene così definita quale fondamento stesso della giustizia:

Cicero, *de Off.* 1.31: Sed incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna esse iusto homine, eoque quem virum bonum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum, [etiamne furioso?] facere promissum quaeque pertinent ad veritatem et ad fidem; ea migrare interdum et non servare fit iustum. Referrum enim decet ad ea, quae posui principio fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur. Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem[100].

In questo brano, viene affermato il perpetuarsi costante dell'*utilitas* quale fine del diritto e fondamento della giustizia. Se è vero, infatti, che la natura dell'uomo è cangiante e mutevole, e si sostanzia proprio in un continuo cambiamento, è altrettanto vero che, per quanto possano cambiare i tempi, e la relativa percezione dei doveri e dei diritti dell'uomo, giammai muteranno i *fundamenta iustitiae*, che da Cicerone vengono individuati nel rispetto dell'altro, e nel servire la comune utilità. La giustizia si attua quando viene posto in essere il giusto temperamento fra le *utilitates* che vengono in considerazione, fra il singolo e l'universalità di consociati, come si legge nel *de Officiis*:

Cicero, *de Off.* 3.26: ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio[101].

Cicerone rimarca quello che, a suo avviso, dev'essere l'unico proposito degli uomini: far sì che l'utilità di ciascuno sia la medesima utilità di tutti. Poiché, se taluno riservasse a sé solo l'utilità, si dissolverebbe *omnis humana consortio*. Questo concetto, espresso enfaticamente nel testo, è espresso, per quanto concerne il *populus*, in *de Rep.*, 1.39: il *populus* è un *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, unito dal *iuris consensus* e dal perseguimento dell'utilità comune, colonna portante che, qualora venisse a mancare, provocherebbe il crollo di qualsiasi società umana. Nei rapporti fra *l'utilitas* del singolo e quella generale, la prima viene dunque sacrificata, qualora collida con la seconda. Lo si apprende da *de Fin.*, 3.64 :

Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. nec magis est vituperandus proditor patriae quam communis utilitatis aut salutis desertor propter suam utilitatem aut salutem

La prima parte del testo, in cui si afferma che il mondo è retto dalla volontà divina, che si identifica in una *civitas* comune, di uomini e dèi, e che da ciò *consequi illud natura*, cosituisce una testimonianza di quel principio stoico secondo cui, per utilizzare le parole di F. Cancelli, «la divinità reggitrice e ordinatrice dell'universo s'identifica poi con la ragione, *lógos*, che a sua volta è la natura stessa»[102]. Nel prosieguo del passo, Cicerone enuncia quale sia il principio di natura che consegue da tale premessa: egli condanna severamente quel cittadino

che antepone all'utilità ed alla salute comune la sua personale salute e utilità, considerandolo come un vero e proprio *proditor patriae*. Per Cicerone, dunque, l'utilità comune, di tutti i consociati, prevale sempre sull'*utilitas* del singolo; non l'*utilitas* in sé, ma solo l'*utilitas* che sia *communis* risponde al dritto naturale e deve essere perseguita.

Costituisce un esempio significativo, in tal senso, il caso prospettato da Cicerone in *de Off.* 3.19. Nel testo, si discute dell'uccisione di un familiare: Cicerone riconosce che esso è il crimine più scellerato ed efferato che possa esser commesso. Ma, prosegue, se tale atto è volto all'eliminazione di un tiranno, e dunque al fine di tutelare il bene comune, non può più essere qualificato come crimine, perché il perseguimento dell'*utilitas communis* ha conferito giustizia all'atto medesimo.^[103] L'*utilitas*, come l'*aequitas*, costituisce allora l'aspetto mutevole, in taluni casi pericolosamente, del diritto. Il testo citato è il seguente:

Cicero, *de Off.* 3.19: Saepe enim tempore fit, ut quod turpe plerumque haberi soleat, inveniatur non esse turpe. Exempli causa ponatur aliquid, quod pateat latius. Quod potest maius scelus quam non modo hominem, sed etiam familiarem hominem occidere? Num igitur se adstrinxit scelere, si qui tyrannum occidit quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat. Vicit ergo utilitas honestatem? Immo vero honestas utilitatem secuta est. Itaque, ut sine ullo errore diiudicare possimus, si quando cum illo, quod honestum intellegimus, pugnare id videbitur, quod appellamus utile, formula quaedam constituenda est; quam si sequemur in comparatione rerum, ab officio numquam recedemus.

Nel brano, appare chiaro il riferimento alla vicenda dell'uccisione di Cesare da parte di Bruto^[104]. L'oratore pone la questione se, nel caso, l'*utilitas* abbia prevalso sull'*honestas*; e dichiara che, al contrario, è l'onestà che consegue (*secuta est*) all'*utilitas*. Perciò, quando ciò che si ritiene onesto sembra contrastare (*pugnare*) con ciò che viene detto utile, si deve seguire tale regola di comparazione (*formula quaedam*): se nel confronto di ciò che è onesto e di ciò che è utile, l'uno consegue all'altro, significa che l'atto compiuto non ha comportato alcun allontanamento dai propri doveri, ed è stato dunque conforme a giustizia. Ciò che, perciò, è veramente utile per il bene comune, è, di conseguenza, *honestum*. Il termine *formula* richiama la conformità di tale regola con la dottrina stoica, come esposto nel prosieguo del passo, *de Off.* 3.20: *erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea*, secondo la quale esiste una gerarchia fra ciò che è conforme a natura e ciò che, invece, è contro natura^[105].

L'*utilitas communis* è il criterio giustificativo, la *ratio*, di qualunque norma, anche di quella che maggiormente può apparire ingiusta, poiché è l'aderenza all'*utilitas* che rende quella norma buona ed equa. A tal proposito, può valere la notazione del Biondi, per quanto riferita ad altro contesto storico, il quale ha sostenuto che *bonum et aequum* va inteso come «quell'elemento di utile, individuale e sociale, che diventa giusto. Non implica una semplice valutazione etica [...]; è piuttosto il conveniente, l'opportuno, l'utile in conformità alla giustizia»^[106].

Tornando al testo ciceroniano, si deve rilevare che la discussione verte sulla *quaestio* se l'utile abbia, nel caso citato, conflitto con l'*honestum*^[107]. E Cicerone perviene alla conclusione che l'utile non ha prevalso sull'onesto, ma, anzi, ad esso è stato conforme, perché ciò che è utile è anche onesto^[108].

In ciò sta la forza e la giuridicità delle osservazioni di Cicerone: nonostante vi sia una costante e sofferta antitesi fra l'utile e l'onesto, nella quale egli tenta di giustificare il secondo con il primo, quest'ultimo tende comunque a prevalere^[109], comportando il condizionamento della giustizia all'*utilitas*, poiché vi è giustizia solo in ciò che, pur nel rispetto dell'*honestum*, serve alla *respublica*^[110] ed alla *communis utilitatis*. In Cicerone, il tentativo di conciliare l'utile con l'onesto appare quasi una esigenza insopprimibile. Ed il perseguimento dell'*utilitas*, temperato dall'*aequitas* ed improntato all'*honestum*, è il criterio secondo il quale il diritto deve operare.

7. – Conclusione

Dall'analisi delle fonti esaminate, conseguono determinate considerazioni. Anzitutto, in Cicerone, il concetto di *utilitas* non può essere disgiunto dal concetto di *communis*, nel senso di *utilitas* di tutti i consociati: solo in tale locuzione, così come in quella di *utilitas rei publicae*, il perseguimento dell'*utilitas* costituisce uno dei principi del diritto naturale, al pari dell'*aequitas*, dell'*honestas*. Quest'ultima assume caratteri di giuridicità, laddove venga accostata all'*utilitas*. In Cicerone, sembra emergere una costante compenetrazione di *utilitas*, *aequitas* e *honestas*, poichè soltanto dal temperamento di tali concetti può essere realmente perseguita la *iustitia*, della quale l'*utilitas*, per Cicerone, costituisce addirittura uno dei fondamenti.

L'*utilitas* assurge, inoltre, a criterio cardine d'interpretazione del diritto e delle vicende umane che dal sistema giuridico-religioso romano vengono ritenute meritevoli di tutela giuridica. Tale concetto non esula, tuttavia, dal rischio di determinare ingiustizie, a causa della polisemia che le è propria. Affinchè possa realmente condurre a *iustitia*, l'*interpretatio* dell'*utilitas communis* deve avvenire alla stregua del criterio, non meno elastico, per sua propria natura, dell'*aequitas*, e di una accurata valutazione del bene comune, secondo i principi dell'*honestas*.

E il bene comune è il bene dei consociati stessi, i quali formano quella collettività che il diritto, per sua intrinseca natura, è volto a regolare, inquadrando, di tale collettività, gli aspetti eminentemente pratici, e non di meno morali.

Ancorchè il diritto si possa non rivelare in grado di comprendere tutta la fitta trama della realtà, la giustizia risulterà pur tuttavia perseguibile laddove si tenga conto del criterio dell'*utilitas communis*, da temperare, nel

pensiero ciceroniano, con l'*aequitas* con l'*honestas*. Una *iustitia* pur sempre umana, necessariamente imperfetta, ma che costituisce il risultato più elevato che un diritto, *bonum et aequum*, saprà sempre perseguire.

[1] B. BIONDI, *Scritti Giuridici*, Milano 1965, I, Introduzione.

[2] G. LA PIRA, *Istituzioni di diritto romano*, Firenze 1955, 9 ss.

[3] B. BIONDI, *Il diritto romano*, Bologna 1957, 180 ss., e 225 s.

[4] G. JOSSA, *L'utilitas rei publicae nel pensiero imperiale dell'epoca classica*, in *Studi Romani*, XI, 1963, 387 ss.; 387 ss.; ID., *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero di Cicerone*, in *Studi Romani*, XII, 1964, 272; G. LONGO, *Utilitas publica*, in *Labeo*, XVIII, 1972, 7 ss.

[5] G. LONGO, *Utilitas publica*, cit., 7 ss.;

[6] P. CERAMI, «*Lex aeterna*» e «*ius naturale*»: alle radici della giuridicità, in *Index*, 34, 2006, 77 ss.

[7] Su Plauto, si veda E. COSTA, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Roma 1968; da ultimo, C. VENTURINI, *Plauto come fonte giuridica: osservazioni e problemi*, in L. AGOSTINIANI, R.M. DANESE, P. DESIDERI, L. PEPPE, R. RAFFAELLI, C. VENTURINI, *Plauto testimone della società del suo tempo*, Napoli 2002, 113 ss.

[8] Lucretius, *de Rerum Naturae*: 4.25; 4.854; 4.857; 5.860; 5.870; 5.873; 5.1029; 5.1048; 6.893; 6.1171. Sull'opera di Lucrezio, si veda S. MCCONNELL, *Lucretius and civil strife*, in *Phoenix*, LXVI, 2012, 97 ss.

[9] Lucretius, *de Rerum Naturae*, 5.1029.

[10] Su questo punto, si veda: A. STEINWENTER, *Utilitas publica utilitas singulorum*, in *Festschrift P. Koschaker zum 60*, I, 1939, 84 ss.; J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, in *RD*, XXIX, 1951, 465 ss.; G. JOSSA, *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero di Cicerone*, cit., 272; ID., *L'utilitas rei publicae nel pensiero imperiale dell'epoca classica*, cit., 387 ss.; G. LONGO, *Utilitas publica*, cit., 7 ss.; M. L. NAVARRA, *Utilitas publica-utilitas singulorum tra IV e V sec. d.C. Alcune osservazioni*, in *SDHI*, 63, 1997, 269 ss.; R. SCEVOLA, *Utilitas publica*. Emersione nel pensiero greco e romano, Milano 2012, 350 ss.; ID., *Utilitas publica. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, Milano 2012, 347 ss.

[11] Su questo aspetto, si rimanda al lavoro di M. L. NAVARRA, *Ricerche sulla utilitas nel pensiero dei giuristi romani*, Torino 2002, ed alla recente monografia di R. SCEVOLA, *Utilitas publica. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, cit.

[12] A. STEINWENTER, *Utilitas publica-utilitas singulorum*, cit., 89 ss.

[13] J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 468 ss.; nello stesso senso, vedi anche G. LONGO, *Utilitas publica*, cit., 9.

[14] F. B. CICALA, *Il concetto dell'«utile» e le sue applicazioni nel diritto romano*, Torino 1910, 9. Si veda, in proposito, R. SCEVOLA, *'Utilitas publica'. Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 350 ss: R. Scevola ha osservato che il concetto di *utilitas*, nel pensiero greco, aveva una duplice esplicazione: da un lato oscillava «tra una visione qualificabile in termini di realismo politico, altresì produttiva di una nozione di giustizia subordinata alla volontà del potere vigente», ma, dall'altro, poneva «in primo piano la ricerca del 'giusto', nella convinzione secondo cui il conseguimento del medesimo fosse anche 'utile'»[14]. Questa concezione si sviluppò anche a Roma, durante l'età repubblicana. Lo stesso R. Scevola, nell'esaminare la fase di integrazione culturale fra i greci ed i romani, pone l'accento su quel fenomeno, che definisce come «costruzione dei fondamenti ideologici dell'ormai costituito impero»[14].

[15] La complessità del concetto di *utilitas* fu bene messa in luce in da F. B. CICALA, *Intorno al concetto dell'«utile» e le sue applicazioni nel diritto romano*, cit., 9.

[16] Si veda, in particolare: F.B. CICALA, *Intorno al concetto dell'«utile» e le sue applicazioni nel diritto romano*, cit., 8 ss.; H. HEUMANN – E. SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1926, «*Utilitas*», 610.; A. STEINWENTER, *Utilitas publica utilitas singulorum*, cit., 84 ss.; P. F. IZZO, *Cicero and political expediency*, in *CW*, XLII, 1948-1949, 168 ss.; J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 465 ss.; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milano 1952, 94 ss.; ID., *Il diritto romano*, cit., 180 ss., e 225 s.; H. MERGUET, *Handlexikon zu Cicero*, Hildesheim 1962, v. *Utilitas*, 812 s.; G. JOSSA, *L'utilitas rei publicae nel pensiero imperiale dell'epoca classica*, cit., 387 ss.; H. ANKUM, *Utilitatis causa receptum. Sur la méthode pragmatique des juristes romains classiques*, in *RIDA*, XV, 1968, 119 ss.; U. LEPTIEN, *Utilitas causa. Zweckmäßigkeitentscheidungen im römischen Recht*, in *SDHI*, XXXV, 1969, 51 ss.; G. LONGO, *Utilitas publica*, cit., 7 ss.; A. CARCATERRA, *L'analisi del ius e della lex in elementi primi. Celso, Ulpiano, Modestino*, in *SDHI*, XLVI, 1980, 248 ss.; G. G. ARCHI, *Il diritto nell'azione politica di Giustiniano*, in *SDHI*, XLVII, 1981, 31 ss.; G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum - ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *ASGP*, XXXVII, 1983, 445 ss.; L. R. LIND, *The idea of the republic and the foundation of Roman morality*, in *Studies In Latin literature and Roman history*, Bruxelles 1989, 5 ss.; A. LEEN, *Cicero and the rhetoric of art*, in *AJPH*, CXII, 1991, 229 ss.; F. SINI, *Bellum Nefandum, Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari, 1991, 221 ss.; A. LEHMANN, «*Utilitas*» et «*delectatio*»: *Varron théoricien de l'esthétique classique*, in *Melanges offerts à R. Chevalier*, I, Luxembourg 1994, 249 ss.; E. DOVERE, *Le discours juridique et moral d'«utilitas» à Rome*, in *SDHI*, 65, 1999, 239 ss.; E. C. GEBBIA, *Cicerone e l'«utilitas provinciae Siciliae»*, in *Kokalos*, 45, 1999, 27 ss.; M. L. NAVARRA, *Ricerche sulla «utilitas» nel pensiero dei giuristi romani*, cit., 10 ss.; B. HOLMES, «*Daedala*

lingua»: *crafted speech* in «De rerum natura», in *AJFH*, 126, 2005, 527 ss.; T. BAIER, *Dicearco e il «De vita populi romani» di Varrone: il ruolo di «utilitas» e «voluptas»*, in *Aevum(ant)* N. S. 7, 2007, 259 ss.; R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 287 ss.

[17] A. CARCATERRA, *L'analisi del 'ius' e della 'lex' in elementi primi*, cit., 274.

[18] A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, 757; A. WALDE, J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches wörterbuch*, Heidelberg 1972, 368.

[19] A. CARCATERRA, *L'analisi del 'ius' e della 'lex' in elementi primi*, cit., 274: l'Autore pone in evidenza l'univocità che concetto di *utilitas* aveva, quanto meno fino ai tempi di Ulpiano, rilevando come « l' *utilitas* permei tutta la civiltà romana», ed in particolar modo lo *ius*.

[20] A. CARCATERRA, *L'analisi del 'ius' e della 'lex' in elementi primi*, cit., 274.

[21] F. B. CICALA, *Il concetto dell "utile" e le sue applicazioni nel diritto romano*, cit., 9.

[22] B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., 97.

[23] G. JOSSA, *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero imperiale dell'epoca classica*, cit., 387.

[24] A. CARCATERRA, *L'analisi del 'ius' e della 'lex' in elementi primi*, cit., 274.

[25] Sul testo, v. F. STELLA MARANCA, *Il diritto pubblico romano nella storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in *Scritti vari di diritto romano*, Bari 1931, 102 ss.; A. CARCATERRA, *L'analisi del ius e della lex in elementi primi*. Celso, Ulpiano, Modestino, cit., 272 ss.; G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *Annali del Seminario giuridico di Palermo* 37, 1983, 452 ss.; M. Kaser, *Ius publicum und ius privatum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 103, 1986, 6 ss.; F. SINI, *Bellum Nefandum, Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., 221 ss.; G. NOCERA, *Il binomio pubblico-privato nella storia del diritto*, Napoli 1989, 171 ss.; F. SINI, *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, 174 ss.; M. L. NAVARRA, *'Utilitas publica utilitas singulorum' tra IV e V sec. d. C. Alcune osservazioni*, in *SDHI* LXIII, 1997, 277, nt. 55; T. HONORÉ, *Ulpian pioneer of Human Rights*, Oxford 2002, 10 ss.; R. SCEVOLA, *Utilitas publica. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, cit., 2, nt. 1, e 346.

[26] G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, cit., 1983, 452 ss.

[27] La bibliografia relativa al passo è sterminata. Si veda, per tutti, R. SCEVOLA, *Utilitas publica. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, cit., 344 ss.

[28] G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, cit., 454.

[29] G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, cit., 454.

[30] G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, cit., 460, e, sulla contrapposizione fra i termini *status* e *utilitas*, 480.

[31] B. BIONDI, *Il diritto romano*, cit., 181.

[32] G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum-ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, cit., 505.

[33] V. SCARANO USSANI, *L'utilità e la certezza*, cit., 53.

[34] Per un'ampia disamina delle fonti giuridiche in senso stretto, in cui il termine *utilitas* appare, nelle sue diverse accezioni, si veda: F. B. CICALA, *Il concetto dell "utile" e le sue applicazioni nel diritto romano*, cit., 10 ss.; H. HEUMANN, E. SECKEL, *Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts*, cit., v. *Utilitas*, p. 610 s. ; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., 94 ss.; M. L. NAVARRA, *Ricerche sulla utilitas nel pensiero dei giuristi romani*, cit., 9 ss.; R. SCEVOLA, *Utilitas publica. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, Milano 2012, 347 ss.

[35] La ricerca è stata condotta nella banca dati *Library of Latin Text*, in <http://clt.brepolis.net/llta/Default.aspx>.

[36] Si veda *Pro Sestio* 91: *iudices, ignorat ita naturam rerum tulisse ut quodam tempore homines nondum neque naturali neque civili iure descripto fusi per agros ac dispersi vagarentur, tantumque haberent quantum manu ac viribus per caedem ac vulnera aut eripere aut retinere potuissent? qui igitur primi virtute et consilio praestanti exstiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingeni dissipatos unum in locum congregarunt eosque ex feritate illa ad iustitiam atque ad mansuetudinem transdixerunt. tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt; de Off. 3.47: Male etiam, qui peregrinos urbibus uti prohibent eosque exterminant, ut Pennus apud patres nostros, Papius nuper. Nam esse pro cive, qui civis non sit, rectum est non licere, quam legem tulerunt sapientissimi consules Crassus et Scaevola. Usu vero urbis prohibere peregrinos, sane inhumanum est. Illa praeclara, in quibus publicae utilitatis species prae honestate contemnitur. Plena exemplorum est nostra res publica cum saepe,*

tum maxime bello Punico secundo, quae Cannensi calamitate accepta maiores animos habuit quam unquam rebus secundis; nulla timoris significatio, nulla mentio pacis. Tanta vis est honesti, ut speciem utilitatis obscure; Per un'ulteriore interpretazione della locuzione *utilitas publica*, si veda anche A. S. AHMEDOV, *On question of influence of Roman law on Islamic law*, in *Diritto@Storia*, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana, http://www.dirittoestoria.it/8/Contributi/Ahmedov-Influence-%20Roman%20law-on-Islamic-law.htm#_ftn38; A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, New Series, Vol. 43, Parte 2, Philadelphia 1991, 756, alla voce *utilitas communis* si rimanda all'*utilitas publica*, la quale concerne, secondo quanto riportato dalla voce, «l'interesse dello Stato».

[37] Sul passo, v. J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 471; G. JOSSA, L'«*utilitas rei publicae*» nel pensiero di Cicerone, cit., 282; R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 378 ss.

[38] Sulle diverse posizioni dottrinali concernenti il rapporto fra *utilitas rei publicae* e *utilitas publica* nella giurisprudenza, si veda A. STEINWENTER, *Utilitas publica-utilitas singulorum*, cit., 90; J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 471; G. JOSSA, L'«*utilitas rei publicae*» nel pensiero di Cicerone, cit., 286; G. LONGO, «*Utilitas publica*», cit., 13; M. BARTOSEK, *Utilitas publica? Utilitas communis? Utilitas omnium?* in *Collectanea Opusculorum ad iuris historiam spectantium Venceslao Vanecek Septuagenario ab amicis discipulisque oblata*, Praga 1975, 331 ss.; E. DOVERE, *Le discours juridique et moral d'utilitas à Rome*, cit., 245; M. L. NAVARRA, 'Utilitas publica utilitas singulorum' tra IV e V sec. d. C. *Alcune osservazioni*, cit., 269 ss. Sul concetto di *utilitas communis*, così come teorizzato da Quintiliano, quale cioè «criterio fondamentale», si veda V. SCARANO USSANI, *L'utilità e la certezza*, Milano 1987, 51; R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 287 ss.

[39] J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 467.

[40] G. JOSSA, L'«*utilitas rei publicae*» nel pensiero di Cicerone, cit., 279.

[41] J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., 471.

[42] Sul testo, si veda R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 340, n.71.

[43] R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 340, nt.71.

[44] R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 340, nt.71.

[45] N. RAMPAZZO, 'Quasi praetor non fuerit'. *Studi sulle elezioni magistratuali in Roma repubblicana tra regola ed eccezione*, Napoli 2008, 487 ss. e nt. 445.

[46] N. RAMPAZZO, 'Quasi praetor non fuerit'. *Studi sulle elezioni magistratuali in Roma repubblicana tra regola ed eccezione*, cit., n. 445.

[47] F. SINI, *Persone e cose: res communes omnium. Prospettive sistematiche tra diritto romano e tradizione romanistica*, in *Diritto@Storia*, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana, 7, 2008, http://www.dirittoestoria.it/7/Tradizione-Romana/Sini-Persone-cose-res-communes-omnium.htm#_3._-_Brevi_cenni_alle_vicende_stori

[48] Per la bibliografia ed il commento del passo, si rimanda a R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 339 ss.; A. VALVO, *Le condizioni del buon governo. Temi "municipali" nel De Officiis e nel De re Publica*, in *La praxis municipale dans l'Occident romain*, 2010, 21 ss.; G. LOBRANO, *Res publica res populi, La legge e la limitazione del potere*, Torino 1996, 114; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze 1990, 17 ss. Sul passo, sempre fondamentale rimane E. COSTA, *Cicerone Giureconsulto*, cit., 16.

[49] R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 351.

[50] L. PERELLI, *Il De Republica e il pensiero politico di Cicerone*, Torino 1977, 28.

[51] L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze 1990, 17 ss.

[52] L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze 1990, 17 ss.

[53] Su questa posizione, si veda E. BERTI, *Il 'de Republica' di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963, 28 ss.

[54] Per quanto concerne quelle che, da L. Perelli, vengono chiamate «oscillazioni filosofiche», nel *de Republica* di Cicerone, si veda ID., *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze 1990, 17 ss.

[55] R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. Tomo primo, *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., 350.

[56] Sul testo, vedi la traduzione di F. Cancelli, Cicero, *de Legibus*, a cura di F. C., Roma 2008, 85 ss., da confrontare con il commento di L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 120 ss. Per completare la visione ciceroniana, pare opportuno trascrivere quanto precede il passo appena citato (Cicero, *de Leg.*, 1.42): *Iam vero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae s<c>ita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges inponere voluissent, et si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur? Nihilo credo magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator quem vellet civium <nominatim> aut indicta causa inpune posset occidere.* Sul testo, vedi la traduzione di F. Cancelli, Cicero, *de Legibus*, a cura di F. C., Roma 2008, 85 ss., da confrontare con il commento di L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 120 ss.

[57] Sul punto, v. P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., 77 ss.

[58] Si veda anche Cicero, *de Inv.*, 2.65: *Nunc huius generis praecepta videamus. Utrisque aut etiam omnibus, si plures ambigent, ius ex quibus rebus constet, considerandum est. Initium ergo eius ab natura ductum videtur; quaedam autem ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura in consuetudine venisse; post autem approbata quaedam a consuetudine aut vero utilia visa legibus esse firmata. Ac naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* In questo brano, commentato da L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 123, Cicerone individua l'origine e il fondamento del diritto nella natura, evidenziando poi come molte norme siano entrate nella consuetudine ex utilitatis ratione, in ragione della loro utilità. E solo in seguito alla consolidazione di queste norme, per consuetudine, o per la loro utilità, le norme medesime vennero fissate in una legge.

[59] Sul *de Officiis*, si veda: A. MICHEL, *Philosophie grecque et libertes individuelles dans le de Officiis de Ciceron*, in *Colloquio. La filosofia greca e il diritto romano*, I, Roma, Acc. Nazionale dei Lincei, 1976, 83 ss.; E. GABBA, *Per un'interpretazione politica del de Officiis di Cicerone*, in *Rendiconti Accademia dei Lincei*, XXXIV, 1979, 117 ss.; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 137 ss.; A. R. DICK, *A commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996; R. FIORI, *Bonus vir. Politica filosofia retorica e diritto nel de Officiis di Cicerone*, Napoli 2011; A. VALVO, *Le condizioni del buon governo. Temi "municipali" nel De Officiis e nel De re Publica*, cit., 21 ss.

[60] Per un approfondito commento al passo, A.R. DICK, *A commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996, 524 ss.; si veda, sul punto, anche G. JOSSA, *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero di Cicerone*, cit., p. 274.

[61] Sul concetto di *ius naturale*, si veda, in particolare: A. BURDESE, v. *Ius naturale*, in *Novissimo Digesto Italiano*, IX, 384 ss.; E. ALBERTARIO, *Sul concetto di ius naturale*, in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere (RIL)*, LVII, 1924, 168 ss.; ID., *Concetto classico e definizioni postclassiche del ius naturale*, in *Studi di diritto romano*, Milano 1937, 279 ss.; E. BETTI, *Diritto romano*, Padova 1935, 22 ss.; C.A. MASCHI, *La concezione naturalistica degli istituti giuridici romani*, Milano 1937, 3 ss.; ID., *Filosofia del diritto e diritto positivo, l'esperienza antica (impostazione di una ricerca)*, in *Studi in memoria di G. Donatuti*, Milano 1973, 711; P. BONFANTE, *Istituzioni di diritto romano*, Roma 1943, 18, 20, 254.; G. LOMBARDI, *Sul concetto di ius gentium*, Roma 1947, 61 ss.; E. LEVY, *Natural law in roman thought*, in *SDHI*, 15, 1949, 2; ID., *Ricerche in tema di ius gentium*, Milano 1946, 7 ss.; B. BIONDI, *La concezione cristiana del diritto naturale nella codificazione giustiniana*, in *RIDA*, IV, 1950, 129 ss.; ID., *Diritto romano cristiano*, Milano 1952, 4 ss.; ID., *Il diritto romano*, Bologna 1957, 172; J. GAUDEMET, *Quelques remarques sur le droit naturel à Rome*, in *RIDA*, I, 1952, 445 ss.; G. CRIFÒ, *Diritti della personalità e diritto romano cristiano*, in *BIDR*, LXIV, 38, 1961, nt. 21, 41 ss.; ID., *A proposito di humanitas*, in *"Ars boni et aequi"*, in *Festschrift für W. Waldstein*, Stuttgart 1993, 79 ss.; G. BONFANTE, *Diritto romano e diritto indoeuropeo*, in *Studi in onore di E. Betti*, II, Milano 1962, 85 ss.; F. CANCELLI, *Per l'interpretazione del De legibus di Cicerone*, in *RCCM*, XV, 1973, 185 ss.; R. HARDER, *Zu Ciceros Rechtsphilosophie*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano*, I, Roma 1933, 169 ss.; E. VON HIPPEL, *Elemente des Naturrechts: eine einfuehrung*, Berlin 1969; C. LONGO, *Note critiche a proposito della tricotomia ius naturale, gentium, civile*, in *RIL*, 40, 632 SS.; R. ORESTANO, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino 1953, 355 ss.; G. RIGHI, *La filosofia civile e giuridica di Cicerone*, Bologna 1930, 80; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1953, 73, 137, 163; G. NOCERA, *Ius naturale nella esperienza giuridica romana*, Milano 1962; M. VOIGT, *Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, Aalen 1966, 176 ss.; H. WAGNER, *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius. Ius gentium und ius naturale in ihrem Verhältnis zum ius civile*, in *IVRA*, XXIX, 1978 [1982], 271 ss.; R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino: saggio storico-critico*, Roma 1978; G. WESENER, *Römisches Recht und Naturrecht*, Graz 1978; F. GALLO, *Per il riesame di una tesi fortunata sulla solutio legibus*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, II, Napoli 1984, 651 ss.; ID., *Diritto e giustizia nel titolo I del Digesto*, in *SDHI*, 54, 1988, 7; L.C. WINKEL, *Einige Bemerkungen über ius naturale und ius gentium*, in *"Ars boni et aequi"*, *Festschrift für W. Waldstein*, cit., 443 ss.; W. WALDSTEIN, *Bemerkungen zum ius naturale bei den klassischen Juristen*, in *ZRG*, 105, 1988, 702 ss.; ID., *Ius naturale im nachklassischen römischen Recht und bei Justinian*, in *ZRG*, 111, 1994; ID., «Natura debere», «ius gentium» und «natura aequum» im klassischen römischen Recht, in *ASGP*, 52, 2007-2008, 429 ss.; M. KASER, *Ius gentium*, Köln 1993, 64 ss.; C. GIOFFREDI, *Libertà e cittadinanza*, in *Studi in onore di E. Betti*, II, cit., 509 ss.; G. HAMZA, *Zum Begriff des ius naturale bei Cicero*, in *ACD*, 31, 1995, 75 ss.; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino 2002, 95 ss.; P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., 77 ss.; K.-W. WELWEI, *Die Stellung der Sklaven im Spannungsfeld von «ius gentium» und «ius naturale» aus der Sicht römischer Juristen*, in *Laverna*, 17, 2006, 87 ss.; L.L. KOFANOV, *Fas e ius naturale nel pensiero di Cicerone e dei giuristi romani*, in *Diritto @ Storia*, 8, 2009, <http://www.dirittoestoria.it/8/Tradizione-Romana/Kofanov-Fas-ius-naturae-Cicerone-giuristi-romani.htm>.

[62] Cicero, *Pro Mil.*, 4.10. Fondamentale, per quanto concerne un'analisi del diritto naturale e, del concetto ciceroniano di diritto naturale, rimane l'opera di M. VOIGT, *Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, cit., 176 ss.; sul passo *de quo*, E. LEVY, *Natural law in roman thought*, cit., 3.

[63] E. LEVY, *Natural law in roman thought*, cit., 3.

[64] P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., 77.

[65] P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., 77.

[66] Cicero, *de Leg.*, 1.18-19: *Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt lex est – lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine νόμον <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit, et appellare eam legem, quae scripta sancit quod vult aut iubendo <aut prohibendo>, ut vulgus appellare <solet>. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis <communis> omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.* Si veda, sul passo, E. LEVY, *Natural law in Roman*

thought, cit., p. 2; P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., 77 ss.; Cicero, *de Legibus*, a cura di F. Cancelli, cit., 69; F. FONTANELLA, *Introduzione al de Legibus*, cit., 494 s.

[67] P. CERAMI, «Lex aeterna» e «ius naturale»: alle radici della giuridicità, cit., p. 77.

[68] Cicero, *de Leg.*, 1.33: *Sequitur igitur ad participandum alium <cum> alio communicandumque inter omnes ius <n>os natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi uolo, quo <m> dicam naturam [esse]; tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur vitia contraria. Quodsi, quo modo s<un>t natura, sic iudicio homines 'humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent', coleretur ius aequae ab omnibus. Quibus enim ratio <a> natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio.*

[69] F. SINI, *Bellum Nefandum, Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., 222. Si veda, inoltre, *Ibid.*, 221.

[70] J. GAUDEMET, *Quelques remarques sur le droit naturel à Rome*, cit., 450 ss.; R.N. WILKIN, *Eternal Lawyer, A Legal Biography of Cicero*, New York 1947, 223 ss.

[71] Cicerone, *De fin.*, 2.59. Si veda Cicero, *I termini estremi del bene e del male*, a cura di N. Marinone, Torino 1988, 172 ss.

[72] Cicero, *Sui termini estremi del bene e del male*, cit., 291.

[73] Sul passo, A.R. DICK, *A commentary on Cicero, De Officiis*, 626.

[74] Anche se, per quanto riguarda i rapporti fra la guerra e l'utilitas, si veda F. SINI, *Bellum Nefandum. Virgilio e il problema del diritto internazionale antico*, cit., 221: «Cicerone, nel famoso discorso di Furio Filo, improntato com'è noto alle idee di Carneade, ricorre all'esempio della guerra per dimostrare *quantum ab iustitia recedat utilitas: Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile? Quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit*».

[75] F. B. CICALA, *Il concetto dell "utile" e le sue applicazioni nel diritto romano*, Torino 1910, 9.

[76] Cicero, *de Off.*, 3.74: *Sed cum Basilus M. Satrium sororis filium nomen suum ferre voluisset eumque fecisset heredem (hunc dico patronum agri Piceni et Sabini; o turpe notam temporum [nomen illorum]!), non erat aequum principes civis rem habere, ad Satrium nihil praeter nomen pervenire. Etenim si is, qui non defendit iniuriam neque propulsat a suis, cum potest, iniuste facit, ut in primo libro disserui, qualis habendus est is, qui non modo non repellit, sed etiam adiuvat iniuriam? Mihi quidem etiam verae hereditates non honestae videntur, si sunt malitiosis blanditiis, officiorum non veritate, sed simulatione quaesitae. Atqui in talibus rebus aliud utile interdum, aliud honestum videri solet. Falso; nam eadem utilitatis quae honestatis est regula.* Sul passo, A. R. DICK, *A commentary on Cicero, De Officiis*, 590.

[77] Sul passo, fondamentale rimane il commento di E. COSTA, *Cicerone giureconsulto*, cit., 21.

[78] F. GALLO, *Diritto e giustizia nel titolo I del Digesto*, cit., 33.

[79] Sull'*aequitas*, in particolare: P. BONFANTE, *Aequitas*, in «*Scritti giuridici vari*», IV, Torino 1918, 124 ss.; F. PRINGSHEIM, *Aequitas und bona fides*, in *Conferenza per il XIV Centenario delle Pandette*, Milano 1930, 183 ss.; A. GIANNINI, *L'equità*, in *AG XXI*, 1931, 177 ss.; V. DEVILLA, *Aequitas naturalis*, *Scritti di diritto ed economia in onore di F. Mancaloni*, Sassari 1938, 125 ss.; Per il concetto di "equità", si veda C. PERRIS, *Equità*, in *Nuovo Digesto Italiano*, V, Torino 1938, 446 ss.; H.K.J. RIDDER, *Aequitas and equità*, in *Archiv. für Rechts- & Sozialphilos.*, XXXIX, 1951, 181 ss.; A. BISCARDI, *Riflessioni minime sul concetto di aequitas*, in *Studi Donatuti*, cit., 137 ss.; B. RIPOSATI, *Una singolare nozione di aequitas in Cicerone*, in *Studi in onore di B. Biondi*, II, Milano 1965, 447 ss.; A. ZAMBONI, *L'aequitas in Cicerone*, in *AG, CLXX*, 1966, 167 ss. E. FANTHAM, *Aequabilitas in Cicero's political theory and the Greek tradition of proportional justice*, in *XXIII, CQ* 1973, 285 ss.; A. GUARINO, *Equità*, in *Novissimo Digesto Italiano*, VI, 5619 ss.; C.A. MASCHI, *Filosofia del diritto e diritto positivo. L'esperienza antica (Impostazione di una ricerca)*, cit., 709 ss.; P. PINNA PARPAGLIA, *Aequitas in libera republica*, Milano 1973; ID., 'Επιείκεια greca, *aequitas romana e filosofia greca a Roma*, in *SDHI*, XL, 1974, 415 ss.; O. ROBLEDA, *La aequitas en Ciceron*, in *Humanidades II*, 1950, 31 ss.; P. SILLI, *Mito e realtà dell'«aequitas christiana»*, Milano 1980, 5 ss.; W. WALDSTEIN, *Aequitas und summum ius*, in *Tradition und Fortentwicklung im Recht, Festschrift für Ulrich von Lübtov*, 1991, 23 ss.; F. SINI, *Bellum Nefandum, Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., 221 ss.; M. TALAMANCA, *L'«aequitas naturalis» e Celso in Ulp. 26 Ad ed. D.12,4,3,7*, in *BIDR*, 35-36, 1993-1994, 3° ser., 1 ss.; ID., *Idee vecchie e nuove su Cels.- Ulp. 26 ad Ed. D.12,4,3,7*, in *BIDR*, 39, 1997, 3° ser. 567 ss.; P. VOGLI, «*Ars boni et aequi*», in *INDEX 27*, 1999, 1 ss.; per il concetto di *Equity*, proprio della common law, si veda M. SARFATTI, *Equity*, in *Nuovo Digesto Italiano*, V, Torino 1938, 450 ss. L'*aequitas*, in Cicerone, è stata definita «uno dei cardini della sua ideologia»: G. JOSSA, *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero di Cicerone*, cit., 277.

[80] E. Costa, *Cicerone giureconsulto*, cit., 22 ss.

[81] M. VOIGT, *Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, cit., 34 ss.

[82] B. BIONDI, *Diritto Romano Cristiano*, cit., 97.

- [83] Sulle *species utilitatis*, si veda R. SCEVOLA, 'Utilitas publica'. *Emersione nel pensiero greco e romano*, cit., p. 379; G. JOSSA, L' «utilitas rei publicae» *nel pensiero di Cicerone*, cit., 282.
- [84] Per il commento a questo passo, si veda G. JOSSA, L' «utilitas rei publicae» *nel pensiero di Cicerone*, cit., 282.
- [85] Sul passo, A. R. DICK, *A commentary on Cicero, De Officiis*, cit., 633.
- [86] A. ERNOUT- A. MEILLET, cit., 11.
- [87] A. MASTROCINQUE, *Il giuramento sul Monte Sacro*, in *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 6, 2007, http://www.dirittoestoria.it/6/Memorie/Tribunato_della_Plebe/Mastrocinque-Giuramento-Monte-Sacro.htm
- [88] S. RICCOBONO, *Aequitas*, in *Nuovo Digesto Italiano*, I, Torino 1937, 211.
- [89] S. RICCOBONO, *Aequitas*, cit., 210.
- [90] A. GUARINO, *Equità*, cit., 621.
- [91] B. RIPOSATI, *Una singolare nozione di aequitas in Cicerone*, cit., 450.
- [92] F. GALLO, *Diritto e giustizia nel titolo I del Digesto*, cit., 33.
- [93] Sul punto, E. COSTA, *Cicerone giureconsulto*, cit., 29.
- [94] Sul concetto di *aequabilitas*, si veda F. PAGNOTTA, *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas. L'eredità di un antico concetto filosofico*, Cesena 2007, 68 ss.
- [95] Cicerone, *de Or.*, 1.188. Su tale passo, si veda F. FONTANELLA, *Ius pontificium, ius civile e ius naturae in de Legibus II, 45-53*, cit., 1, 257.
- [96] Sul punto, si veda D. MANTOVANI, *Cicerone storico del diritto*, in *Ciceroniana. Atti del XIII Colloquium Tullianum, Milano, 27-29 marzo 2008, Roma, Centro di studi ciceroniani*, 2009, 308, e nt. 38.
- [97] Cicerone, *de Inv.*, 1.2: *Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus.*
- [98] Cicerone, *de Inv.*, 2.160: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est. Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.* Su tale celeberrima definizione, e sul concetto di "iustitia pagana", si veda l'analisi di B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., 94 ss. e L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 117.
- [99] L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 117.
- [100] Cicerone, *de Off.*, 1.31.
- [101] Cicerone, *de Off.*, 3.26.
- [102] Cicerone, *de Legibus*, a cura di F. Cancelli, Roma 2008, 16.
- [103] Sul brano, si vedano le considerazioni di G. JOSSA, L' «utilitas rei publicae» *nel pensiero di Cicerone*, cit., 280.
- [104] L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., 140.
- [105] A. DICK, *A commentary on Cicero*, cit., 520 ss.
- [106] B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., 58.

[107] Su questo punto, si veda J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 4° serie, 1951, 468 ss.

[108] In numerosi altri passi Cicerone cerca di coniugare l'utile con l'*honestum*. Si veda, in particolare, *de Off.*, 3.11: *Quam ob rem de iudicio Panaetii dubitari non potest; rectene autem hanc tertiam partem ad exquirendum officium adiunxerit an secus, de eo fortasse disputari potest. Nam, sive honestum solum bonum est, ut Stoicis placet, sive, quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum Peripateticis vestris videtur, ut omnia ex altera parte collocata vix minimi momenti instar habeant, dubitandum non est quin numquam possit utilitas cum honestate contendere. Itaque accepimus Socratem execrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent. Cui quidem ita sunt Stoici assensi, ut et, quicquid honestum esset, id utile esse censerent, nec utile quicquam, quod non honestum; e de Off., 3.46: *Cum igitur id, quod utile videtur in amicitia, cum eo, quod honestum est, comparatur, iaceat utilitatis species, valeat honestas. Cum autem in amicitia, quae honesta non sunt, postulabuntur, religio et fides anteponatur amicitiae; sic habebitur is, quem exquirimus dilectus officii. Sed utilitatis specie in republica saepissime peccatur, ut in Corinthi disturbance nostris; durius etiam Athenienses, qui sciverunt, ut Aeginetis, qui classe valebant, pollices praeciderentur. Hoc visum est utile; nimis enim imminebat propter propinquitatem Aegina Piraeo. Sed nihil, quod crudele, utile; est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxima inimica crudelitas.**

[109] B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., 96.

[110] G. JOSSA, *L'«utilitas rei publicae» nel pensiero di Cicerone*, cit., 275 e 281: l'analisi dell'Autore, circa il valore dei passi in cui Cicerone cerca di far coincidere l'utile con l'*honestum*, è di estremo rilievo: «Ciò non significa tuttavia che non si sia insinuato anche in Cicerone il sospetto di un possibile contrasto tra giusto ed utile, equità e diritto. (...)»; Cicerone credeva «in una sorta di repubblica ideale» nella quale non vi sia contrasto fra il giusto e l'utile, «ma è difficile credere che Cicerone non si accorgesse affatto dell'esistenza di quel contrasto nella politica e anche nel diritto di Roma, o che, vedendolo, lo giustificasse appieno altrimenti da un punto di vista squisitamente politico».