

L'*aequitas* come criterio di giustizia nel pensiero di san Tommaso d'Aquino

di Fabio Piemonte

La trattazione del tema della giustizia nella vasta produzione di Tommaso d'Aquino affonda le sue radici nella tradizione giuridica classica, che trae la propria linfa dalla celebre definizione del *De inventione* di Cicerone, ove l'Arpinate afferma che «iustitia est *habitus animi communi utilitate servata suam cuique tribuens dignitatem*»¹. La giustizia non è semplicemente una disposizione personale, ma anche una virtù sociale, che interpella la collettività a dare a ciascuno ciò che gli spetta. Essa comporta pertanto il dovere morale di istituire una relazione di uguaglianza proporzionale nei propri rapporti interpersonali in vista della realizzazione del bene comune².

Come per Aristotele così per il Dottore Angelico, l'uomo è sostanzialmente un animale politico, per cui ogni azione umana non può rimanere relegata nella sfera privata, ma implica necessariamente delle

¹ Cicerone, *De inventione*, II, 53; il corsivo è mio. Sulla filosofia del diritto e il concetto di giustizia in san Tommaso d'Aquino si veda F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1951, in partic. pp. 78-101; R. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003; Id., *Diritto, etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006.

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh*, II-II, q. 58, art. 11, co: «Materia della giustizia, come abbiamo detto, sono le azioni esterne in quanto esse, o le cose di cui ci serviamo con esse, sono adeguate ad altri individui verso i quali siamo ordinati mediante la giustizia. Ora, si dice proprio di ciascun individuo ciò che a lui è dovuto secondo una certa uguaglianza di rapporti. Perciò l'atto specifico della giustizia non consiste in altro che *nel rendere a ciascuno il suo* («reddere unicuique quod suum est»); il corsivo è mio. Altrove l'Aquinate definisce la legge quale «comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività («*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*»)» (*ibid.*, I-II, q. 90, art. 4, co). Si veda in proposito anche F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità*, cit., in partic. p. 97.

ricadute nella sfera pubblica. Di conseguenza risulta impossibile concepire il bene individuale separatamente da quello pubblico, dal momento che ogni persona è ontologicamente in relazione con gli altri. Per questo motivo nella metafisica dell'ente elaborata dall'Aquinate la realizzazione della giustizia integra il bene comune e si configura quale fine cui bisogna orientare ogni azione sociale e giuridica, poiché tutti gli uomini sono naturalmente ordinati a essa. Compito della legge positiva è allora quello di condurre in maniera graduale tutti gli uomini alla virtù. Lungi dal pensare di attuare un ordine perfetto di giustizia, che sarebbe impossibile da realizzare concretamente sul piano politico, Tommaso ritiene che sia però necessario tendere a un ordine «secundum aliquam iustitiam», capace di declinare efficacemente secondo le diverse circostanze e i differenti contesti socio-culturali quell'unica legge naturale, razionale e dunque universale, che è un riflesso della legge eterna del Creatore³.

Il diritto positivo non può infatti ridursi alla mera espressione dell'*auctoritas* di quanti governano (*ius quia iussum*), ma deve piuttosto riflettere quei principi morali di giustizia sociale conformi alla natura razionale dell'essere umano (*ius quia iustum*), che sono alla base della stabilità e della convivenza pacifica di una comunità politica. Diritto e morale sono, secondo Tommaso, due ambiti distinti ma contigui e integrabili l'uno con l'altro. Tuttavia una norma giuridica che contraddica la legge naturale, per quanto possa esercitare concretamente sul soggetto una forza coercitiva, non può obbligare la sua coscienza morale ad aderirvi. Ogni diritto ha quindi bisogno della giustificazione morale per essere vero diritto e obbligatorio in coscienza, deve cioè essere conforme al *rectus ordo* stabilito da Dio⁴.

Pur escludendo a priori la possibilità di uno "Stato etico" alla maniera hegeliana, l'Aquinate sostiene che la legge positiva debba modellarsi sulla legge naturale, così come la giustizia umana è chiamata a rispecchiare analogicamente quella divina, coniugando proficuamente la dimensione della giustizia con quella dell'amore. L'esercizio della giustizia presuppone in certo modo la pratica della carità⁵. La vera giustizia è dunque essa stessa una forma di amore⁶.

Pertanto il binomio di giustizia e amore non restringe il campo

³ Tommaso d'Aquino, *STh*, I-II, qq. 96-97.

⁴ Cfr. R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione*, cit., in partic. pp. 190-191.

⁵ Pio XII, *Omelia pasquale per la pace* (9 aprile 1939): «Se alla stretta e fredda giustizia non si unisce in fraterna armonia la carità, troppo facilmente l'occhio diviene cieco per vedere i diritti altrui, l'orecchio sordo alla voce di quell'equità dalla cui santa e volenterosa applicazione possono sorgere, anche nelle più aspre controversie, ragionevoli e vitali soluzioni».

⁶ Cfr. R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione*, cit., in partic. pp. 166-167.

della giustizia, ma anzi consente di arginare il problema generato dalla difficoltà di applicare opportunamente la norma generale astratta al caso concreto particolare. Tale possibilità viene razionalmente, ovvero prudentemente resa reale, dal ricorso al criterio d'equità. D'altra parte «il diritto è, innanzi tutto, attività, vita vissuta. E se ne accorge lo stesso giurista, quando dalla scuola in cui schematizza il diritto-vita, passa alle aule giudiziarie ove la norma si applica e ove la ricchezza dei casi contingenti rammenta ai giudici ed agli avvocati la inadeguatezza e l'insufficienza degli articoli del codice anche artisticamente più elaborato»⁷.

L'equità si configura come la capacità di adattare con una certa flessibilità i principi e le norme giuridiche alla complessità dei casi concreti, garantendo in questo modo l'istanza della giustizia nel caso particolare. Mediante l'indagine preliminare di tutti i fattori essenziali e contingenti alla ricostruzione di un determinato caso, l'equità si sforza di valutare accuratamente ogni dettaglio, compreso quello che potrebbe sembrare apparentemente insignificante, al fine di emettere una sentenza giusta, che tenga conto di tutte le variabili che ogni caso concreto può presentare. Tali circostanze accidentali sono in realtà tutt'altro che irrilevanti, dal momento che sono spesso in grado di determinare addirittura una sospensione momentanea di quella stessa legge che avrebbe dovuto giudicarle e che invece, non contemplandole, si scopre nell'impossibilità di essere applicata. Così il caso "eccezionale" da una parte conferma la regola, poiché ne mostra la *ratio essendi*, mentre dall'altra rivela l'inadeguatezza e la parzialità della stessa legge positiva, incapace di sussumere sotto il profilo teorico tutte le possibili situazioni riscontrabili nella realtà empirica. Dal momento che la legge non riesce ad abbracciare tutti i casi concreti per la parzialità costitutiva di ogni norma generale, l'equità «esige quindi che per ogni caso vi sia il "suo" diritto, che venga superata l'imperfezione del diritto "formale" mediante la giustizia "materiale", mediante il contenuto del diritto naturale»⁸.

1. L'aequitas, una forma di giustizia del caso concreto

Nella *secunda secundae* della *Summa Theologiae* Tommaso affronta tematicamente il problema della giustizia. Tra le diverse virtù che orbitano nella sua sfera egli fa rientrare anche l'*epichèia* o equità, alla

⁷ F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità*, cit., in partic. p. 19.

⁸ R. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso*, cit., p. 655.

quale dedica la *quaestio* 120⁹. Il termine latino *epicheia* deriva dal verbo greco *epéikein* che significa ritirarsi, cedere, per cui il sostantivo corrispondente designa la facoltà di modulare e stemperare ogni rigida statuizione normativa.

All'*art.* 1 di tale *quaestio* Tommaso si domanda innanzitutto se l'equità sia una virtù. Essa non sarebbe da considerarsi tale in primo luogo poiché si oppone a ciò che è giusto *secundum legem* e alla severità di una data norma; in secondo luogo perché, sulla scia di quanto afferma Agostino, giudica la legge e non si limita alla sua mera applicazione; e infine perché, sulla scorta di quanto sostenuto da Aristotele, si arroga il diritto di decidere nel merito della sua applicabilità, diritto che spetta soltanto all'autorità suprema, ossia a chi conosce l'intenzione sottesa alla legge stessa. L'Aquinate risponde a tali obiezioni mediante la ripresa della stessa *auctoritas* del Filosofo il quale afferma, nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, che l'equità è una virtù. Il presupposto di tale considerazione risiede nella constatazione che tutte le leggi sono inadeguate, perché utili a regolamentare la maggior parte dei casi, ma non tutti i casi possibili.

D'altra parte se il fine di ogni legge è il perseguimento della giustizia e del bene comune, in alcuni casi particolari è bene perseguire lo spirito della legge («iustitiae ratio et communis utilitas»), che non applicare la *lex posita*, ossia la lettera della norma stessa¹⁰. In alcuni casi concreti applicare le leggi vigenti senza valutare adeguatamente le contingenze in cui un presunto reato si verifica non manifesta un maggiore zelo per la giustizia, ma genera paradossalmente una sentenza iniqua. A questo proposito Tommaso riprende un celebre *exemplum* tratto dal terzo libro del *De officiis* di Cicerone (III, 25). È il caso concreto in cui si pone il problema di restituire una spada a una persona insana di mente, che potrebbe utilizzarla contro di sé o contro gli altri. In questo caso particolare, sebbene la legge sul deposito ne preveda la restituzione, osservare la legge a tutti i costi senza valutare le conseguenze potenzialmente negative di tale ossequio diviene in realtà fonte di grave ingiustizia.

La risposta alle obiezioni formulate precedentemente consente all'Aquinate di precisare ulteriormente la definizione del concetto di equità. Proprio perché valica i confini di ciò che è giusto secondo la legge, l'*aequitas* non contraddice la giustizia, ma anzi consente di ap-

⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh*, II-II, q. 120, artt. 1-2.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, art. 1.

prossimarsi alla giustizia in sé, che equivale a ciò che è giusto in senso assoluto. Inoltre nella misura in cui si fa interprete dello spirito e del senso profondo della stessa legge, l'equità non si oppone neanche alla severità della norma. Infatti chi agisce contro lo spirito di una legge, agisce necessariamente anche contro la stessa norma scritta. Alla seconda obiezione, costruita sull'*auctoritas* dell'Ipponate, Tommaso replica invece che il giudizio non ricade sulla legge, come sosteneva Agostino, ma sul caso particolare, poiché colui che applica il principio di equità non afferma che la legge sia da abolire, ma soltanto che essa debba essere sospesa in quel caso concreto. Alla terza obiezione egli risponde semplicemente che non si tratta di interpretare la legge, bensì di agire.

All'*art. 2* di tale *quaestio* Tommaso si chiede se l'equità sia una «pars iustitiae». Essa non rientrerebbe nella giustizia particolare in quanto si estende a tutte le virtù come la giustizia legale, ma non sarebbe nemmeno da considerarsi compresa nella giustizia legale, perché spinge ad agire al di là della legge. In secondo luogo l'equità non può essere ritenuta una parte della giustizia perché, come suggerisce l'etimo stesso, *epi-dikaion*, essa si colloca al di sopra di ciò che è giusto secondo la legge. Inoltre nel testo della *Vulgata* si legge: «Modestia vestra nota sit omnibus hominibus» (*Fil* 4, 5)¹¹. Il termine latino *epichèia* viene reso in questo luogo testuale dal sostantivo affabilità. Tuttavia se la modestia è parte della virtù della temperanza, non può esserlo evidentemente anche della giustizia.

Prima di replicare in maniera puntuale a queste tre obiezioni, il Dottore Angelico afferma esplicitamente, sulla scia dell'insegnamento morale di Aristotele, che l'equità è una parte della giustizia, e più precisamente «pars subiectiva iustitiae». Essa si delinea in realtà quale forma eminente di giustizia, come una regola superiore degli atti umani («quasi superior regula humanorum actuum»), per cui la giustizia legale deve essere sempre applicata alla luce del criterio di equità. L'equità corrisponde allora alla giustizia legale, in quanto ricomprende entro il proprio perimetro sia le leggi scritte che l'intenzione del legislatore. Pur essendo superiore all'osservanza letterale della legge, si rivela dunque ugualmente quale parte della giustizia, anche se non costituisce la parte migliore in senso assoluto. Secondo l'Aquinate, non sussiste nemmeno il problema suscitato dal versetto paolino, poiché i greci hanno esteso il termine *epichèia* a ogni tipo di moderazione. Il criterio di equità rientra

¹¹ Nella traduzione CEI l'espressione di san Paolo risuona: «La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini».

allora perfettamente nel concetto di giustizia, in quanto esso ha il compito di modulare l'osservanza della legge *ad litteram* secondo i diversi casi concreti¹².

All'articolo 5 della *quaestio* 60 Tommaso si chiede se si debba sempre giudicare secondo la legge scritta. Tuttavia, poiché nessuna legge scritta risulta capace di comprendere tutti i casi particolari possibili, egli manifesta il proprio disappunto rispetto a tale inflessibilità di giudizio:

«Come le leggi ingiuste sono di per sé incompatibili col diritto naturale, o sempre o nella maggior parte dei casi, così anche le leggi oneste in certi casi sono talmente inadeguate, che se si osservano, si va contro il diritto naturale. Perciò in codesti casi non si deve giudicare secondo la lettera della legge, ma si deve ricorrere a quel senso di *equità*, che era nell'intenzione del legislatore. Ecco perché nel *Digesto* si legge: "Nessuna norma di diritto, e nessun senso di equità sopporta che si spinga alla severità, con una interpretazione rigorosa, a loro detrimento, quanto fu introdotto salutarmente per l'utilità degli uomini" ("nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producimus ad severitatem"). Ora, in codesti casi anche il legislatore giudicherebbe diversamente: e, se li avesse presi in esame, li avrebbe determinati con una legge»¹³.

L'adozione del criterio di equità richiede infatti una conoscenza preliminare adeguata dell'*intentio* del legislatore che consenta di esprimere un giudizio retto e di pronunciarsi in maniera conforme alla stessa *ratio legis*. L'uomo non esiste in funzione della legge, ma viceversa ciascuna legge è per l'uomo, nella misura in cui trae la propria forza normativa dalla capacità costitutiva di individuare il bene dell'uomo nella sua dimensione sociale.

In un altro luogo della *Summa*, l'Aquinate chiarisce ulteriormente che nel concetto di equità rientra anche una ragionevole diminuzione della pena («*diminutio poenarum, quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam*»), laddove un inasprimento della pena sarebbe invece motivo e fonte d'ingiustizia¹⁴. Allo stesso modo nel terzo libro del *Comento alle Sententiae*, il Dottore Angelico precisa che l'*aequitas* tiene conto da un lato della severità e del rigore nell'esigenza di osservare scrupolosamente la legge, mentre stempera dall'altro il rigorismo prodotto da un'interpretazione letteralista della legge, nel tentativo di cogliere l'*intentio* stessa che l'ha generata, che è la realizzazione della giustizia e del bene

¹² Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh*, II-II, q. 120, art. 2.

¹³ *Ibid.*, q. 60, art. 5, ad. 2; il corsivo è mio.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, q. 159, art. 1, ad. 1.

comune, in cui risiede il fine ultimo dell'ordinamento giuridico¹⁵. Per questo motivo ciascun giudice, per giudicare rettamente un determinato caso, è chiamato ad applicare tale criterio di *aequitas naturalis* in conformità alle legge naturale. La Chiesa impone in particolar modo al giudice ecclesiastico di giudicare *ex aequo et bono*. Egli ha infatti l'obbligo di applicare in maniera adeguata il criterio di *aequitas canonica*.

2. La dimensione teologica dell'equità

Nei diversi commenti alle Scritture dell'Angelico Dottore, l'equità esercitata dalla creatura razionale si rivela principalmente quale riflesso analogico dell'*aequitas* del Creatore. L'equità di Dio allude al giudizio misericordioso del Padre sull'intera umanità. Nel testo della *Vulgata* un salmo recita che Dio «iudicat enim orbem terrae in aequitate» (*Sal* 9, 9). Commentando questo versetto salmodico, Tommaso sottolinea che l'equità consiste in un'intelligente applicazione dei principi universali ai casi concreti particolari («applicatio autem horum principiorum universalium ad facta particularia pertinet ad aequitatem»). Egli corrobora ulteriormente la propria argomentazione riprendendo l'*auctoritas* di san Girolamo, il quale evidenzia che il compito dell'equità consiste proprio nel declinare e modulare opportunamente la giustizia assoluta del Creatore («restringit et regulat iustitiam»), considerando tutti i fattori esterni e interni che ruotano intorno a ogni intenzione e azione dell'uomo¹⁶.

Nel commento esegetico a un versetto del Vangelo di Giovanni: «Io non posso far nulla da me stesso; giudico secondo quello che ascolto e il mio giudizio è giusto» (*Gv* 5, 30), l'Aquinate evidenzia che nel giudizio divino si manifesta l'equità del Creatore («iudicium meum iustum est, manifestat aequitatem iudicii») ¹⁷. In virtù di tale criterio di equità, il Padre realizza nella redenzione operata dal Figlio la propria volontà salvifica universale. Il Verbo è infatti l'*aequitas* del Padre.

Allo stesso modo, nel commentare la seconda epistola paolina ai Corinzi, a proposito del tribunale divino, Tommaso menziona l'equità del giudice giusto che concede il premio o la pena eterna a ciascuna creatura secondo i propri meriti («iudicis aequitas, quia secundum merita propria erunt praemia vel poenae») ¹⁸. D'altra parte il peccato è l'iniquità che

¹⁵ Cfr. Id., *Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 3, art. 4, qc. 3, ad. 2.

¹⁶ Cfr. Id., *Super Psal.* 9, n. 7.

¹⁷ Cfr. Id., *Super Io.*, cap. 5, l. 5. Il riferimento biblico in corsivo è a *Gv* 5, 30.

¹⁸ Cfr. Id., *Super II Cor.*, cap. 5, l. 2.

allontana l'uomo dall'equità della giustizia stabilita *ab aeterno* dal Padre nel suo Figlio («discordat ab aequitate legis divinae») ¹⁹. Ogni peccato costituisce pertanto una grave violazione dell'equità, nella misura in cui induce l'uomo a sovvertire l'ordine voluto dal Creatore.

Conclusioni

Muovendo da una ricognizione analitica delle occorrenze più significative dei termini *aequitas* ed *epieikeia* nella produzione filosofica e teologica di Tommaso d'Aquino, è possibile ricostruire in un profilo unitario la concezione dell'equità del Dottore Angelico. L'*aequitas* si configura come una virtù che è parte integrante della giustizia, anzi costituisce il criterio fondamentale per una valutazione adeguata degli atti umani in vista del bene di tutti e di ciascuno. Per questo motivo «essa è sempre collegata con il diritto positivo che corregge (*giustizia*) o modera (*misericordia*), venendo così in aiuto al diritto minacciato e correggendo il diritto violato, assicurando una giustizia superiore» ²⁰.

L'equità non costituisce dunque una deroga al carattere normativo delle leggi scritte, ma individua piuttosto la possibilità di interpretarne lo spirito per applicare le stesse alla luce della *ratio* profonda che regge l'intero ordinamento giuridico, che è la *lex naturalis* scritta nelle menti e nei cuori di ogni uomo, in virtù della quale l'uomo comprende ciò che è bene dalla somiglianza con la bontà divina («per quam naturaliter homo intelligit quid est bonum ex similitudine divinae bonitatis») ²¹. Ponendo in relazione le leggi scritte al principio che le ha generate, l'equità manifesta e realizza pienamente la *ratio essendi* della legge naturale quale «partecipazione della legge eterna nella creatura razionale» («Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura»), di cui l'uomo partecipa secondo la capacità della propria natura ²². All'uomo è dunque concessa, proprio mediante il riconoscimento della legge naturale universale e immutabile, la possibilità di conoscere con il proprio intelletto quella legge eterna di verità, che è la stessa legge divina. La creatura razionale è poi chiamata sul piano morale, anche in virtù dell'ausilio della grazia del Creatore, a fare di tale legge il riferimento

¹⁹ Cfr. Id., *Super Rom.*, cap. 6, l. 4.

²⁰ R. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso*, cit., p. 59; il corsivo è dell'autore.

²¹ Tommaso d'Aquino, *Super Iob.*, 23.

²² Cfr. Id., *STh*, I-II, q. 91, art. 2; *ibid.*, art. 4, ad. 1: «Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae»; il corsivo è mio.

imprescindibile e il principio regolatore di ogni sua azione pratica allo scopo di orientarla al conseguimento del bene personale e sociale come al suo debito fine²³. Sul piano pratico «l'applicazione di un principio universale di diritto naturale esige così la 'virtù dell'equità' (*aequitas*), il 'senso della situazione', giusto e prudente insieme, quale presupposto per un'attività conforme alla natura, alla dignità della persona umana e al momento storico attuale», in quanto se le ragioni e i fini della vita umana rimangono invariati, il modo di realizzarli storicamente varia invece secondo i contesti socio-culturali e le circostanze²⁴.

Adottare il criterio dell'equità assicura pertanto alla *societas* umana l'attuazione della vera giustizia, in quanto testimonia nella creatura razionale un agire retto, analogo e conforme a quello di Dio Padre, che, nella persona del Figlio, coniuga *ab aeterno* in maniera perfetta la giustizia e la misericordia nella verità.

Fabio Piemonte

RIASSUNTO

Tommaso affronta il tema dell'*epichèia* o equità principalmente nella *quaestio 120* della *secunda secundae* della *Summa Theologiae*. L'*aequitas* è una forma di giustizia del caso concreto, che costituisce il criterio fondamentale per una valutazione adeguata degli atti umani in vista del bene di tutti e di ciascuno. Il compito dell'equità, «quasi superior regula humanorum actuum», risiede infatti nella capacità di stemperare la rigida normatività di una norma, considerando anche l'*intentio* profonda della stessa *lex posita*. Nella misura in cui si rivela nella creatura razionale quale riflesso analogico dell'*aequitas* del Creatore, l'equità assume anche una dimensione teologica.

SUMMARY

St. Thomas deals with the theme of the *epichèia* or equity in the *120 quaestio* of the *Summa Theologiae secunda secundae*. *Aequitas* is a form of justice in a real case that constitutes the main criterion for a suitable evaluation of human acts in view of everyone and each right. *Aequitas* task, «quasi superior regula humanorum actuum», lies on the ability of overcoming the rigidity of regulations, by considering the real *intentio* of the same *lex posita* too. As it reveals itself as the analogical reflection of God's *aequitas*, equity also assumes a theological dimension.

²³ Il Dottore Angelico chiarisce che la legge divina «ha natura di legge in quanto muove ogni cosa al debito fine. E così la legge eterna non è altro che il piano della divina sapienza relativo a ogni azione e a ogni moto («ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum»)» (*STb*, I-II, q. 93, art. 1, co.).

²⁴ Cfr. R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione*, cit., in partic. pp. 364-365.