

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI
BARI**
II FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA - TARANTO

TESI DI LAUREA

IN

FILOSOFIA DEL DIRITTO

DIMENSIONI GIURIDICHE DELLA CARITÀ

RELATORE:
Ch.mo Prof. Antonio Incampo

LAUREANDA:
Nataschia Adduci

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

*Alla mia famiglia,
costante riferimento della mia vita*

Indice

PREMESSA	2
• <i>CARITÀ E DIRITTO</i>	3
1.1. La regola giuridica	4
1.2. Regola e carità	14
1.3. Oltre la regola	25
2. <i>FUNZIONI NORMATIVE DELLA CARITÀ</i>	41
2.1. La dignità umana come fondamento di giustizia	42
• Normatività della carità nel diritto statale	48
• Normatività della carità nel diritto canonico	57
3. <i>CARITÀ E DIRITTO DEI POPOLI</i>	71
3.1. Dimensioni cosmopolitiche della carità	72
3.2. Fraternità e diritto dei popoli	86
3.3. <i>Caritas in Veritate</i>	96
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	107

Premessa

L'idea di affrontare nella mia tesi una tematica che si propone di percorrere le vie caritatevoli della giustizia, è nata durante la mia partecipazione a Castel Gandolfo nel 2009 al Congresso Internazionale per Giovani Giuristi provenienti da tutto il mondo.

Non si è trattato unicamente di lezioni sul diritto ma di un approfondimento concreto di quelli che sono gli aspetti umani della giustizia, con l'obiettivo di comprendere come ognuno di noi possa contribuire concretamente alla costruzione delle basi di un mondo migliore, di una società fraterna e rispettosa delle regole, iniziando dalla proprie piccole realtà quotidiane.

La tesi si articola in tre capitoli nei quali si indicano le regole poste a fondamento sia della giustizia che della carità, per poi scoprire che si tratta di due mondi che possono e che, probabilmente, è necessario che convivano.

Difatti, nella parte conclusiva della mia trattazione, si individuano gli strumenti di cui disponiamo e che ci aiutano a concepire il vantaggio di un diritto dei popoli che tenga conto della carità, di modo che i preziosi elementi del diritto e della carità possano divenire un unico diamante splendente per l'umanità.

“La giustizia da sola non basta; anzi, può condurre alla negazione e all'annientamento di se stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nelle sue varie dimensioni”.

Papa Giovanni Paolo II

1.

CARITÀ E DIRITTO

SOMMARIO: 1. Carità e diritto. - 1.1. La regola giuridica. - 1.2. Regola e carità. - 1.3. Oltre la regola.

1.1. La regola giuridica

Il diritto e la giustizia costituiscono le basi sulle quali l'esperienza umana ha cercato, di generazione in generazione, di costruire la propria esistenza, con la finalità di realizzare un mondo migliore, una società fraterna e rispettosa delle regole.

La ricerca della giustizia è al centro di una profonda riflessione che affonda le sue radici sin dall' antichità. Infatti se proviamo a chiederci cosa sia la giustizia scopriamo che su nessuna domanda si è discusso in modo così appassionato, per nessun'altra domanda si è speso tanto sangue prezioso, si è pianto tante lacrime amare, su nessun'altra domanda tante anime illustri, da Platone sino ai nostri giorni, si sono interrogate profondamente.

Eppure questa domanda è, ancora oggi, senza una risposta che permetta di rasserenare i nostri animi di fronte a vicende umane che suscitano in noi perplessità e sofferenza. Si tratta dunque di una questione per la quale vale il detto rassegnato che “l' uomo non troverà mai una risposta definitiva, ma può tentare solo di porre meglio la domanda” , come sostiene Hans Kelsen nel suo Saggio *Cosa è la giustizia?*

E' necessario quindi avvalersi delle regole giuridiche, strumento idoneo al raggiungimento della giustizia e alla sua

conseguente attuazione nella società. La realtà empirica ed il linguaggio comune ci offrono differenti tipologie di regole che, nonostante non siano tutte riconducibili al diritto, risultano essere vigenti perchè attuate dagli uomini nell'ambito della vita pratica.

La regola viene definita dal *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* come “la formula che indica ciò che deve essere fatto in un caso determinato”. Pertanto l'elemento che la caratterizza è il suo essere una proposizione linguistica che può essere distinta in tre categorie fondamentali. In primo luogo, possiamo individuare il *linguaggio aletico* che è rappresentato da quelle proposizioni che considerano vera la situazione alla quale fanno riferimento, ad esempio: “Francesco ha comprato un orologio”. In secondo luogo, abbiamo il *linguaggio valutativo* che è costituito dalle proposizioni che esprimono un giudizio di valore, positivo o negativo, su di un determinato fatto, ad esempio: “Questo quadro è bello”. Infine, vi è il *linguaggio deontico* che contiene le proposizioni che stabiliscono ciò che deve o non deve essere compiuto, ad esempio: “Non si deve commettere violenza nei confronti dell'innocente”.

Tali linguaggi, pur formando oggetto di diverse categorie, presentano un nesso di estrema rilevanza in quanto se si prescrive un determinato comportamento è perchè lo si ritiene giusto ed opportuno, e quindi in base ad un giudizio di valore che, a sua volta, è formulato con riferimento ad una situazione di fatto che potrebbe anche subire delle modificazioni.

La regola che nasce dalla verità comune è la giustizia, concetto che viene usato per descrivere quelle attività necessarie per creare una convivenza sociale e ragionevole. Poiché si tratta di un concetto astratto, nella teoria e nella pratica assume diversi significati, a seconda dell' ambito di utilizzo o della prospettiva dalla quale lo si considera. Infatti può rappresentare l' adeguato equilibrio di interessi oppure l'equa ripartizione di beni tra i gruppi che fanno parte di una società.

Nel linguaggio tedesco la giustizia è definita *Gerechtigkeit* ed assume il significato di rettilineo, giusto, conveniente e conforme alla norma. In uno studio recente del 2008 condotto dalle Università di Thuringen e Erfurt, in Germania, dei ricercatori sono riusciti ad evidenziare che i bambini, dall'età di 8 anni in poi, cominciano a sviluppare un

senso di giustizia e un'avversione contro la disuguaglianza. Questo senso è specifico dell' essere umano e, almeno in parte, è genetico, mentre in parte viene formato culturalmente. Infatti ciascun uomo percepisce di soffrire una ingiustizia se viene raggiunto da un'azione che lo offenda nella sua persona e nei suoi diritti. Allo stesso modo, noi riteniamo che una società è ingiusta se una parte della stessa vive in condizioni sub-umane a causa di grandi diseguaglianze che non le permette di rivendicare i propri diritti.

La giustizia si esprime in tre diversi modi, in base ai rapporti che si instaurano tra i soggetti:

- (i) *giustizia intersoggettiva*, nel rapporto privato
- (ii) *giustizia sociale*, nel rapporto pubblico
- (iii) *giustizia universale*, nel rapporto che può coinvolgere un bene comune a tutta l' umanità.

La *giustizia intersoggettiva* si realizza nel rapporto privato tra soggetti ed è caratterizzata dal fenomeno giuridico dello scambio, il cui criterio è l' equivalenza, ovvero la parità dei beni chiamati in causa. Tuttavia questo tipo di giustizia presenta dei limiti in quanto l'uguaglianza si stabilisce solo tra i protagonisti del rapporto i quali, pur rispettando la giustizia tra

loro, possono danneggiare dei terzi o addirittura l' intera società.

La *giustizia sociale*, espressione nata nell' Ottocento con particolare attenzione nei confronti della condizione di inferiorità dei lavoratori, è il valore che riguarda “ il perfezionamento del soggetto anche nel suo rapportarsi agli altri”. Pertanto è il valore che consente l' armonia degli individui nell' intrecciarsi delle loro azioni , in quanto regola l'insieme dei rapporti che danno vita ad una società. Ciò è possibile sulla base del “criterio della funzionalità e della proporzionalità” che stabilisce una misura ordinatrice tra le parti, accordandole secondo la loro diversa posizione , e si esplica nei tre principi delle ricompense, degli oneri e delle posizioni gerarchiche.

La *giustizia universale* si manifesta con riferimento ai gruppi di individui nei quali si articola la società globale. Si tratta quindi di un criterio che ci porta a considerare l' umanità che è in noi, non solo come mezzo ma anche, e soprattutto, come fine.

Se la *giustizia intersoggettiva* e la *giustizia sociale* non tenessero conto della parità ontologica , si priverebbero del

proprio intrinseco valore e l'intera coesistenza ne sarebbe gravemente minacciata. Pertanto il criterio della *giustizia universale* rappresenta la parità ontologica da cui derivano una serie di principi fondamentali, determinanti ai fini di una pacifica convivenza, quali:

(i) il dovere di non commettere violenza nei confronti dell'innocente

(ii) la simmetricità dei diritti e dei doveri

(iii) la possibilità che vi sia la interscambiabilità dei ruoli

(iv) l'adeguatezza delle azioni

(v) la proporzione tra reato e sanzione

(vi) l'imparzialità del giudice.

La questione della natura della giustizia è stata oggetto di discussione filosofica sin dai tempi dell' Antica Grecia dove si ricorreva a motivazioni metafisiche per le quali la giustizia veniva intesa come un ordine naturale o di origine divina. Inizialmente essa non ricopriva un ruolo dominante all'interno del diritto codificato in quanto era considerata come espressione di uno stile di vita personale.

Per Socrate, Platone ed Aristotele, la giustizia rappresentava la virtù principale per il raggiungimento della

felicità che era vista come il valore massimo a cui aspirare.

Nella società romana incominciarono ad istituirsi sempre di più norme giuridiche codificate e, nonostante la giustizia fosse ancora legata ad una forma di atteggiamento personale, per Cicerone essa si orientava, invece, verso l'ordine sociale.

Così l'Imperatore Giustiniano iniziò la propria raccolta di norme, il *Corpus Iuris Civilis*, in cui si definiva il diritto secondo principi comuni, come: vivere onestamente, non ledere gli altri, attribuire a ciascuno il suo.

Dalla Tarda Antichità sino al Basso Medioevo in questo dibattito predominarono le idee cristiane, per cui la giustizia divina veniva intesa come giustificazione dell'uomo per mezzo della Grazia. Inoltre il Cristianesimo pose alla base delle relazioni umane e sociali l'esigenza dell'amore che si trasfuse anche nel diritto.

Tuttavia con l'Età Moderna venne meno l'idea di un ordine divino o naturale al quale conformare le leggi umane per affermare, invece, il fatto che l'uomo, con la sua ragione, potesse conoscere la natura e scoprirne le leggi che meglio si adattavano alla convivenza civile e alla legittimazione del potere.

Nel corso della storia le società hanno cercato di elaborare condizioni sociali e giuridiche finalizzate a garantire un certo equilibrio. Infatti nel diritto pubblico le leggi cercano di salvaguardare la giustizia nella società, avendo ad oggetto la qualità della vita, la tutela dell'ambiente, il lavoro, la salute e l'istruzione che si presentano come beni collettivi a cui tutti hanno il diritto di partecipare. Nel diritto privato, invece, le leggi hanno la funzione di assicurare la giustizia nei rapporti interpersonali. Tuttavia, nella realtà, la condizione di giustizia generale ed individuale sembra ancora non essersi realizzata pienamente.

Per consentire alla giustizia di essere efficace, in particolar modo su scala mondiale, è necessario che gli interessi e le valutazioni morali siano comunicati in modo aperto e illimitato di fronte ad ogni nuova situazione e ad ogni sfida.

1.2. Regola e carità

Il pensiero filosofico ha sempre affermato che l' uomo è un essere sociale che vive insieme agli altri e di cui ha bisogno. Il modo in cui gli individui si comportano gli uni verso gli altri non è indifferente per loro stessi e per la vita di relazione. La cosiddetta “regola d'oro” , comune a molte religioni “*Non fare agli altri ciò che non vuoi che gli altri facciano a te*”, è vista come il fondamento morale dell'antico precetto “*neminem laedere*” e, ai nostri giorni, della protezione dei diritti inviolabili dell' uomo.

Ogni essere umano sente il bisogno di essere amato e di riversare sugli altri l'amore ricevuto ed è proprio in questo modo che le persone riescono a realizzarsi e, nello stesso tempo, a realizzare la comunione tra loro. In questo senso può essere intesa e praticata la fraternità tra gli uomini la quale è resa effettiva nel quotidiano solo attraverso l'amore reciproco.

Uno degli strumenti fondamentali che ne favorisce la realizzazione è la carità che identifica quell' amore disinteressato nei confronti del prossimo. Si ritiene che la carità

determini la più alta perfezione dello spirito umano e che, unita alle altre virtù teologali, fede e speranza, rappresenti il mezzo per il raggiungimento della felicità.

Nella comune esperienza quotidiana si avverte spesso il contrasto tra esigenze giuridiche ed esigenze morali. Infatti il pensiero moderno ha divulgato una concezione del rapporto tra diritto e morale che le presenta come esperienze non solo diverse ma, addirittura, fundamentalmente eterogenee per essenza, struttura e concetto. Inoltre attribuisce alla morale il primato sul diritto che trova in essa il suo limite sul piano dei valori. Infatti l'imperatività del diritto viene a sgretolarsi dinanzi al cosiddetto Tribunale della coscienza. Questo ci porta ad evidenziare come il diritto, di per sé, non ha carattere morale, bensì può solo riceverlo qualora il giudizio della coscienza approvi e faccia proprie le prescrizioni ad esso inerenti e, precisamente, quando la coscienza le trasformi da eteronome in autonome.

A testimoniare che l'amoralità del diritto non sia una fandonia vi è il ricordo dei casi esemplari di Socrate e dei martiri cristiani, nei quali l'individuo ha rifiutato di obbedire ai dettami della legge per seguire quelli della coscienza, con la

conseguente accettazione della pena e, nelle situazioni più drammatiche, persino della morte.

Nel corso della storia sono stati tracciati vari profili nei quali considerare il rapporto tra diritto e morale. In particolare, possiamo percorrere la via della *morale greca*, *cristiana* e *moderna*, ovvero delle tre principali sistemazioni filosofiche del nostro Occidente.

Il filosofo classico greco e il pensatore cristiano, a differenza di quello moderno, non ritengono che il diritto e la morale siano due categorie eterogenee bensì sostengono che tra di esse vi sia “unità categoriale”. Tuttavia è importante sottolineare che ciò non significa che ogni prescrizione del potere possa ritenersi morale quanto, piuttosto, che non si potesse pensare al diritto se non all'interno della morale stessa.

Platone, nel *Gorgia*, afferma che “l'ordine e la proporzione che riguardano l'anima hanno nome, legalità e legge. Ed è proprio da qui che provengono giustizia e temperanza”.

Secondo Aristotele, “il trasgressore della legge è ingiusto, mentre è giusto colui che la rispetta”. Pertanto, attraverso spiegazioni diverse, si giunge alla medesima conclusione che il

diritto è tale in quanto coordina i comportamenti umani secondo giustizia , universalità ed oggettività.

L'avvento del Cristianesimo non muta l'identificazione del diritto con la giustizia. Pur tuttavia, il sistema filosofico della morale viene ad assumere una struttura più articolata e complessa rispetto al modello classico, ma anche più rispondente alle molteplici esigenze dell'uomo.

Mentre la morale greco-romana si articolava secondo l'unica distinzione tra generale e particolare (virtù generale la giustizia e particolari le altre), il sistema cristiano, invece, è posto su due livelli, ciascuno dei quali suddiviso in due gradi. Il livello inferiore è composto dalle virtù cardinali con la presenza delle virtù particolari, al 1° grado, e della giustizia, al 2° grado. Il livello superiore è caratterizzato dalle virtù teologali suddivise in fede e speranza, al 1° grado, e la carità , al 2° grado. A differenza della fede e della speranza , che si esercitano nei limiti della vita temporale, la carità perdura nella vita ultratemporale. Difatti essa costituisce il primato morale in quanto segna il superamento della contrapposizione politica e culturale ed il conseguente riconoscimento dell'universale uguaglianza e fraternità degli uomini.

Le conseguenze dell'avvento della carità, nei riguardi della cultura post-cristiana, sono piuttosto complesse in quanto, da una parte, la sua presenza nell'ambito della morale può essere trascurata ma non negata, dall'altra parte, è proprio la presenza della carità a provocare la frattura del sistema morale unitario. Difatti, pur riconoscendo il fondamento della carità nel sentire reale dell'uomo, non la si accetta più nella determinatezza datale, nel concetto e nel vissuto. Pertanto il processo post-cristiano comporta l'abbandono di questa continuità a causa del fatto che la carità viene posta sullo stesso piano degli altri valori morali temporali.

Tutto ciò produce inevitabilmente delle conseguenze anche nel diritto, il quale viene estromesso dal sistema unitario della morale per essere collocato nel più generale sistema dell'attività pratica. In questo modo viene a configurarsi la netta distinzione tra legislazione interna della coscienza personale, rappresentata dalla morale, e legislazione esterna, rappresentata dalla politica.

Tale differenziazione diviene extrasistemica in quanto il diritto è ridotto ad un semplice comando esteriore, indipendente dalla giustizia e, quindi, amorale. Il considerare

il diritto come una fattispecie amorale ci porta a distinguere l'ordinamento giuridico dall'ordinamento di una associazione a delinquere, non più sul piano qualitativo ma su quello puramente quantitativo.

Ogni forma coesistenziale si svolge secondo un proprio valore, senza il quale essa perderebbe la propria fisionomia specifica . Naturalmente il riconoscimento, all'interno della politica e del diritto, della qualità morale non determina l'immediata approvazione di ogni singolo atto politico o giuridico, bensì sta a significare che quelle attività partecipano tipologicamente alla categoria della morale. Di conseguenza, un provvedimento politico, una norma o una sentenza, potranno essere approvate moralmente solo qualora soddisfino la legalità secondo giustizia e corrispondano al bene comune, concetto che, in ambito filosofico-religioso, viene espresso da San Tommaso D'Aquino nella *Summa Theologiae* nella quale è affermato che la legge è una prescrizione della ragione promulgata dal soggetto alla guida della comunità in ordine al bene comune che ha il suo fondamento nel fine comune.

L'esistenza di una pluralità delle morali evidenzia la drammaticità del conflitto cui va incontro l'intera esistenza in

quanto il contrasto tra le diverse morali rimarrebbe privo di soluzione in termini di ragione e non resterebbe che rassegnarsi, lottando per imporre la propria o subire quella altrui. In questo modo, però, la morale perderebbe la sua essenza per divenire il momento in cui si legittima una radicale ed insanabile conflittualità.

Al fine di impedire che ciò accada, è necessario stabilire una vera e propria gerarchia delle morali sulla base di un criterio oggettivo. Assume estrema rilevanza il criterio espresso da Immanuel Kant della “universalizzazione della relazione coesistenziale nelle sue diverse manifestazioni”. L'amicizia, nonostante sia caratterizzata da un'accoglienza decisamente intensa, stabilisce una relazione interpersonale limitata dalla *dualità simpatetica*, fenomeno che è oggetto di differenziazione tra la filosofia occidentale e quella orientale. Infatti il filosofo contemporaneo giapponese Nakamura Saburo affronta il tema dell'unità dell'uomo con i suoi simili e ragiona in termini di collettività ed organicità. Egli sostiene che il sé non è mai isolato dagli altri, bensì assume un senso esclusivamente nella comunità comporta da cose e persone. Questa unità simpatetica tra l'uomo e l'ambiente in cui vive è

riscontrabile in modo eminente nelle caratteristiche semantiche e sintattiche del linguaggio giapponese nel quale, ad esempio, molto spesso il significato di un'espressione si comprende solo per mezzo del contesto e non unicamente attraverso il suo codice grammaticale.

L'unità uomo-ambiente è espressa anche dal poco rilievo che assume il “senso dell'io” che, invece, è tipicamente occidentale. Infatti i verbi giapponesi non si coniugano, come accade nei linguaggi indoeuropei, ma sono usati sempre nella medesima forma. Questo ci permette di capire come la prospettiva del parlante venga condivisa in maniera naturale dal gruppo che ascolta in quanto, per la cultura giapponese, “tu” ed “io” sono solo due parti di un unico oggetto. Di conseguenza, mentre in Occidente il tipico ideale di vita è la realizzazione del sé individuale, in Oriente è l'integrarsi armoniosamente nel sé collettivo.

Tornando al nostro ambito filosofico, ciò che corrisponde al criterio dell'universalizzazione è rappresentato dal diritto e dalla carità, posti al vertice della gerarchia delle morali. Difatti l'estensione della relazione giuridica non è limitata a

determinati confini territoriali, in quanto la sua struttura è aperta ad un rapporto interumano universale, fondato sul riconoscimento ad ogni individuo umano della qualità di persona. Allo stesso modo, anche la carità è universale in quanto non sarebbe tale se, esercitandosi nei confronti di una determinata persona, escludesse le altre. Pur tuttavia, tra carità e diritto vi sono delle rilevanti differenze basate sulla definizione della carità come la morale dell'asimmetria e dell'oltre misura, mentre del diritto come la morale della simmetria e della misura.

Precisamente, l' agente che si pone nell'orizzonte della carità è consapevole di avere il dovere di amare qualunque altra persona e di non avere il diritto né di ricevere in cambio gratitudine né di esigere da altri un atteggiamento caritativo. Nel rapporto giuridico, invece, i soggetti pongono alla base della loro relazione la corrispondenza tra diritti e doveri per effetto della quale il diritto, riconoscendo la parità esistenziale degli individui, stabilisce una misura parificante sul piano delle azioni. Inoltre, mentre l'accoglienza giuridica si arresta di fronte all'illecito, la carità è caratterizzata da un'accoglienza totale dell'altro, andando al di là dei suoi diritti o doveri, meriti

o demeriti, in un atteggiamento di dono e perdono.

Sarebbe un traguardo se il diritto, da sempre visto come regola della vita sociale, fosse plasmato dall'amore reciproco favorendo, così, la piena realizzazione delle persone e dei rapporti ai quali esse danno vita.

Papa Giovanni Paolo II, rivolgendosi ad un gruppo di giuristi, ha affermato che l'instaurazione della fraternità universale non può certo essere il risultato dei soli sforzi dei giuristi ma il loro contributo alla realizzazione di questo compito è specifico ed indispensabile . Fa parte della loro responsabilità e della loro missione.

1.3. Oltre la regola

Il diritto rappresenta la realizzazione di una convivenza ordinata caratterizzata da norme di condotta valide *erga omnes*. Si tratta di norme che il soggetto giuridico crea o fa sue, le osserva e le affida ad un sistema di poteri affinché le faccia osservare.

Il diritto è volontà legislatrice dell' azione individuale e il rapporto tra la norma astratta e l'attività concreta è basato su di una regola unica finalizzata al raggiungimento di un determinato obiettivo. Se si guarda alla esperienza giuridica

come azione, non vi è dubbio che la norma nasca insieme all'atto giuridico, fondato sulla conoscenza della esistente norma, scritta o non scritta, e quindi come un elemento della volizione. La definizione kantiana che presenta il diritto come “il complesso delle condizioni per le quali l' arbitrio di ognuno può coesistere con l' arbitrio degli altri in un regime di libertà, in quanto possibile secondo una legge universale,” risponde alle due esigenze della ricognizione del diritto come oggetto di conoscenza in relazione al principio della libertà, posto come assoluto. Pertanto il diritto positivo e il diritto ideale rappresentano il mondo delle norme valide secondo un principio considerato superiore alla legge e quindi capace di operare su di essa: il principio di giustizia.

Il contenuto del diritto è costituito dal bene che si deve realizzare nella convivenza e, in relazione al fine specifico, esso si deve distinguere dalle altre forme di attività pratica.

Giacomo Perticone ripropone il pensiero di Schopenhauer, secondo cui “il diritto è come certe sostanze chimiche che non si possono mai ottenere allo stato puro e isolato”. In questo modo, Schopenhauer intende affermare che tutti i caratteri di distinzione fra il diritto e gli altri aspetti dell' attività pratica

non sono sufficienti a fornirci una definizione rigorosa del rapporto . Ad esempio, la coattività delle norme giuridiche, che è un elemento solvente di tutte le combinazioni del diritto con l'etica, non è un elemento essenziale in quanto la coazione rinvia alla suprema organizzazione dello Stato e alla formazione della volontà generale come legge ma essa può mancare quando la reazione sociale prevista dalla norma non risponde più al fine di garantire una possibilità di convivenza. Inoltre la limitazione del fenomeno giuridico al campo del lecito è anch'essa arbitraria in quanto l' imperativo giuridico investe tutta la realtà e le esigenze, sempre nuove, della vita associata possono far rientrare nell' orbita del diritto la sfera di azioni e di rapporti in costante evoluzione.

La difficoltà di operare una distinzione ci porta a conservare l'autonomia dei vari momenti , come categorie formali e storiche. La filosofia del diritto, che è la disciplina che attiene ad entrambe le materie, analizza i legami intercorrenti tra diritto e morale e si pone come riflessione cosmopolita sull' uomo . Si tratta di una funzione globale che la filosofia del diritto si propone di perseguire e che è testimoniata dalla individuazione di due tipiche categorie

attraverso le quali si concretizza l'esperienza di rapporto: l'amicizia e la carità, ricche di fascino nell'antichità così come nella nostra moderna quotidianità. Celebri sono, in proposito, le parole di Aristotele, secondo il quale “quando si è amico non vi è bisogno per nulla di giustizia , mentre, anche essendo giusti, si ha bisogno dell'amicizia e il più alto punto della giustizia sembra appartenere alla natura dell'amicizia”.

Il concetto di amicizia, nel mondo antico, è soggetto ad una frammentazione a causa della presenza di molte correnti e scuole di pensiero, a loro volta suddivise in periodi e pensatori. Infatti possiamo individuare tre categorie fondamentali:

(i) *l'amicizia puramente solidale*, che si manifesta nei rapporti edonistici ed utilitaristici

(ii) *l'amicizia personale* , che si realizza tra virtuosi e tra uguali

(iii) *l'amicizia comunitaria*, che intercorre tra disuguali.

In particolare, Aristotele distingue tre tipi di amicizia sulla base di criteri destinati ad integrarsi reciprocamente:

(i) *le amicizie miste*, che trovano il loro fondamento nell' utilità, nel piacevole e nella virtù. Con riferimento a questa tipologia, Aristotele sostiene che l'amicizia perfetta è

quella basata sulla virtù che, però, può comprendere anche il piacere e l' utilità. I protagonisti di questa amicizia si vogliono bene reciprocamente in quanto sono di per sé buoni, caratteristica che consente la permanenza di questo sentimento. Poiché la virtù è un qualcosa di stabile, ciascuno è buono sia in senso assoluto sia per l'amico.

La *Virtus* era l'ideale che fondava in un'unità indivisibile tutte quelle qualità che ci si aspetta di trovare in un uomo, ovvero l' onestà, la laboriosità, la semplicità, la parsimonia, la capacità di restare al proprio posto durante il combattimento.

La *Pietas* e la *Fides* sono i veri pilastri della *Virtus* : la prima è il dovere religioso in senso attivo che impegna l'uomo nei suoi rapporti con la divinità, la famiglia e la comunità; la seconda è la lealtà che fa riferimento alla legge tramandata dagli avi, l'eredità spirituale . Era la *Virtus* che faceva del romano un *Vir bonus*, il quale era sobrio nei gesti e nelle parole, rispettoso degli Dei e della comunità a cui apparteneva. Egli dava prova delle sue qualità in ogni occasione, soprattutto perchè si sentiva parte di una comunità, sulla base della convinzione che i cittadini fossero legati l'uno all'altro come parti di uno stesso organismo. Solo nell' ambito della comunità

la *Virtus* acquisiva il suo pieno valore.

(ii) *le amicizie tra uguali e disuguali*, che individuano il loro presupposto nel principio per cui può esistere un'amicizia anche tra coloro che sono diversi purchè un'effettiva distanza non precluda dimostrazioni reciproche di affetto.

(iii) *le amicizie politiche, familiari e camerali* che si differenziano le une dalle altre in relazione alla amicizia e alla giustizia che si formano all'interno di quel particolare gruppo.

La vera amicizia è quella personale che “si manifesta in una virtuosità superiore all'ordine della giustizia”. Infatti l'amicizia è una virtù ed assume un ruolo fondamentale all'interno della coesistenza in quanto nessuno sceglierebbe di vivere privandosi della ricchezza empatica degli amici, anche se fosse in possesso di beni ben più remunerativi dal punto di vista materiale.

Per Aristotele l'amicizia è “desiderare il bene dell'amico per lui stesso, ovvero un amore di benevolenza che non fa dell'amico il mezzo per il suo scopo”. E' necessario, però, che questa benevolenza non sia a senso unico ma che sia ricambiata non solo attraverso sentimenti di affetto ma anche mediante l'instaurazione di un vero e proprio rapporto stabile che, per

raggiungere l' essenza, deve presentare un'intimità che solo il vivere insieme, giorno per giorno, può regalare.

Dopo aver analizzato le tipologie di amicizie e come esse si concretizzano nella convivenza, è interessante soffermarsi sul rapporto che intercorre tra questa virtù e la giustizia. Secondo una prima tesi, *“quanta l'amicizia tanta la giustizia”*, la giustizia si accresce, per sua natura, insieme all'amicizia. Nel momento in cui viene a mancare l'amicizia, non sussiste il debito di giustizia in quanto il bene si trasmette agli amici anche sulla base del loro comportamento.

Una seconda tesi, *“quale l'amicizia tale la giustizia”*, associa un tipo di amicizia ad una determinata comunità e , quindi, sulla natura delle amicizie si modella quella della giustizia. Tutto ciò significa che non è possibile che in un rapporto domestico ci possa essere la medesima quantità e qualità di giustizia ed amicizia riscontrabile in un regime politico.

Nella terza tesi, *“l'amico con l'amico sembra essere null'altro che il cercare come siano i rapporti di giustizia”*, si evidenzia il fatto che l'amicizia non ha bisogno di eccedere la giustizia in quanto si risolve in essa e si esplica totalmente

nell'offrire all'altro ciò che egli ha diritto di attendersi. Tali sono le amicizie sociologiche, ovvero le amicizie della norme preesistente alla scelta del singolo e, quindi, della legalità.

La tipica amicizia utilitaristica individua il proprio fondamento nella giustizia la quale, paradossalmente, sussiste anche tra i cattivi, purchè siano amici. In questo senso la giustizia si configura come la virtù degli uomini privi di valore nei loro reciproci rapporti.

Questo ci porta a riflettere sul fatto che qualsiasi amicizia, anche la più utilitaristica, avverte il bisogno della virtù, perchè altrimenti cessa di essere tale. Un' eventuale assenza o ostilità di amicizia comporterebbe l' esclusione del rapporto di giustizia la quale, a sua volta , si configura come quella virtù minima necessaria affinchè si possa parlare amicizia. Nel contempo, l' apporto che l' amicizia può garantire alla giustizia è piuttosto limitato in quanto, nonostante è estremamente importante che la giustizia non sia chiusa su se stessa ed autosufficiente, ciò che l'amicizia giuridica può attuare consiste semplicemente nel riportare la giustizia alla sua funzione unificatrice di pace e concordia.

Se il mondo antico esalta il concetto di amicizia, non

riconducibile ad una unità sistematica, nel mondo cristiano, come fondamentale esperienza di rapporto, emerge la carità, la quale prende vita *aus einem Guss* (tutto d'un pezzo) da un unico principio ispiratore: amare il prossimo incondizionatamente ed essere disposti a dedicargli energie che, invece, potrebbero essere legittimamente utilizzate a proprio vantaggio. Sulla base di questo presupposto, l'esperienza giuridica può assumere una dimensione comunitaria che le permette di garantire tra i singoli rapporti una continuità ed una coesistenza tali da rafforzarli e renderli maggiormente maturi. Infatti il diritto e la carità perseguono il fine di collegare gli uomini al di là di qualsiasi diseguaglianza culturale.

Tuttavia, nel corso di situazioni giuridiche (quali un processo), i caratteri strutturali del diritto lo conducono, inevitabilmente, ad evidenziare una serie di disparità, prima tra tutte quella tra soggetto attivo e soggetto passivo. Si tratta di ineguaglianze che, invece, la carità non conosce e che, qualora si verificano, è sempre in grado di superare.

Il rapporto giuridico rappresenta un legame decisamente solido in quanto, appartenendo ad un ordine collettivo forte ed

aggressivo, tra le tipologie solidali è l'unica che riesce a sopravvivere, a differenza della carità e dell'amicizia. Infatti, nonostante la carità perfetta sia indefettibile perchè divina e la vera amicizia lo sia perchè personale, esse appaiono più fragili in quanto fanno intimamente parte dell'uomo, un essere insicuro e peccatore. La carità è un atto del volere in quanto comporta lo svolgimento di una determinata azione strettamente connessa a tutto ciò che è etico e morale. Pertanto percorre la via dell'universale e non conosce meccanismi di selezione. Analizzata dal punto di vista cristiano, la carità costituisce “la pienezza assoluta dell'esperienza di rapporto in quanto è pensata come comunione universale di amore personale in Dio”. Essa contiene le rappresentazioni che il mito, le religioni e le forme di pensiero hanno elaborato sul destino ultimo, dal greco *éschatos*, dell'uomo e del mondo, la cosiddetta Escatologia del Cristianesimo. Affinchè il modello della carità celeste possa materializzarsi anche nella carità terrena occorre l'azione concreta da parte del cristiano.

Comparando le due grandezze, possiamo riconoscere una principale eterogeneità nel fatto che la carità è in funzione dell'uomo come persona, mentre il diritto lo è dell'uomo come

mondo. Si configura, così, una vera e propria catena di esigenze etico-morali: l' *agape* , l'amore nella prospettiva cristiana, è necessario al mondo esattamente come quest'ultimo è essenziale ai fini dell'universalità dell'amore. L'amore, a sua volta, esige e rispetta un diritto che è in grado di assolvere pienamente la propria funzione, ovvero di garantire l'esistenza e lo sviluppo sia del singolo che della collettività, con riferimento a “quell'io prepersonale cui è rivolta la trasformante chiamata dell'altro e di Dio”. Questa deferenza, da parte della carità, nei confronti del diritto si manifesta dando vita al diritto stesso. Pensiamo alla formula “carità oggi, diritto domani”, in virtù della quale la carità assume un importante ruolo legislativo che non la porta ad identificarsi con gli ordinamenti che fa sorgere, bensì a legarsi ad essi senza mai consegnarsi, tipico esempio la Chiesa. Inoltre il rispetto della carità trova espressione nell'obbedienza al diritto vigente, rendendolo efficace. Da questo punto di vista, emerge una componente conservatrice della carità dovuta al fatto che essa riconosce nell'ordine instaurato dal diritto una propria condizione che, però, non equivale ad una incarnazione diretta ma semplicemente si propone di riabilitarlo in un'ottica

spirituale. Pensiamo, infatti, alle lotte giuridico-sociali che, nel corso dei secoli, hanno fatto da sfondo al perseguimento di obiettivi, quali l'abolizione della schiavitù e il miglioramento della condizione della donna.

Secondo Norberto Bobbio, uno dei maggiori intellettuali dell' Italia del XX secolo, il valore supremo del laico, in alternativa alla carità, è la giustizia in quanto se ci fosse più giustizia non sussisterebbe la necessità della carità. Egli individua “i diritti fondamentali che consentono lo sviluppo di una democrazia reale e di una pace giusta e duratura nella partecipazione collettiva alle decisioni comunitarie, nella fratellanza tra gli uomini e nel rispetto degli avversari”. Il filosofo attribuisce al termine carità il significato che oggi ha assunto nella nostra vita sociale, concretizzandosi in un amore verso l'altro al di là di ogni differenza socio-culturale. Tuttavia potrebbero ricorrere occasioni per effetto delle quali la carità può apparire come una virtù eccelsa e in altre meno. Si considera caritatevole un infermiere che assiste con affetto i suoi malati e questo è sicuramente un aspetto positivo. Si considera caritatevole, però, anche un giudice che infligga sempre pene minime ma questo comportamento potrebbe

naturalmente assumere dei risvolti negativi.

Sulla base di questa concezione, la carità è in qualche misura una supplenza al difetto di giustizia. Pertanto sembra quasi porsi un'alternativa: carità o giustizia. In realtà, approfondendo il significato e la portata della carità, si potrebbe profilare la possibilità di unire giustizia e carità, giungendo a definire la prima come la componente principale della seconda.

Per comprendere questi concetti, si potrebbe riflettere traendo spunto dalla vita concreta di persone che hanno speso la propria vita per l'ideale della giustizia: Aldo Moro, Paolo Borsellino e Giovanni Falcone conducevano una vita religiosa e familiare intensa ed esemplare sulla base della quale erano sempre pronti a proteggere i più deboli e a servire la giustizia con estremo rigore e fermezza. Inevitabilmente, il ricordo della loro tragica fine fa crollare tutte le nostre, chiamiamole così, certezze giuridiche e ci porta ad interrogarci sulla utilità del loro sacrificio, se esso sia davvero servito a qualcosa. Ma, dopo questo iniziale momento di smarrimento, scopriamo che è proprio il loro esempio di vita che ci aiuta ad essere ancora più forti e ci conduce ad individuare, in quelle persone, il lato

umano del diritto che non è possibile conoscere attraverso lo studio, seppur fondamentale, di manuali e codici e a credere nel perseguimento di una giusta-giustizia.

2.

FUNZIONI NORMATIVE DELLA CARITÀ

SOMMARIO: 2. Dimensioni giuridiche della carità. - 2.1. La dignità umana come fondamento di giustizia. - 2.2. Normatività della carità nel diritto statale. - 2.3. Normatività della carità nel diritto canonico.

2.1. La dignità umana come fondamento di giustizia

La dignità umana rappresenta il valore intrinseco ed inestimabile che accomuna tutti noi, esseri umani, che meritiamo un rispetto incondizionato senza distinzione di età, sesso, razza, religione o nazionalità. Un'applicazione concreta

di questo principio è riscontrabile nella *“Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo”* (*The Universal Declaration of Human Rights*), il cui art. 1 sancisce :

“All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood”.

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”.

Da questa definizione si deduce come la dignità sia una prerogativa di ogni uomo e di ogni donna in quanto porta con se il riconoscimento dei diritti inviolabili della persona: la vita, la libertà, la propria identità. Percorrendo la via dell'antichità, già lo Stoicismo aveva affermato l'identità delle virtù negli uomini a prescindere dal ceto sociale. Col Rinascimento, a seguito di un nuovo cammino filosofico e culturale, la dignità è stata riposta nell'autonomia dell'uomo.

È celebre, in proposito, la massima dell'umanista e filosofo italiano Pico della Mirandola: “Noi saremo ciò che vogliamo

essere”. Ciò significa che è l'uomo a forgiare il proprio destino , in base alla propria volontà, e la sua libertà è massima poiché non è né animale né angelo, ma può essere l'uno o l'altro secondo la coltivazione di alcuni tra i semi d'ogni sorta che vi sono in lui.

L'evoluzione storico-giuridica è culminata nella tutela della dignità umana e dei diritti dell'uomo, la cui rivendicazione costituisce il fulcro della società mondiale del nostro pianeta. Tuttavia, oggi, il susseguirsi degli eventi ci porta ad osservare come, concretamente, si stia andando verso un'interpretazione utilitaristica dei diritti fondamentali, svincolandoli dal loro radicamento nella dignità umana, per farne uno strumento di appagamento di semplici interessi particolari. Infatti, nonostante la libertà e l'uguaglianza si siano affermate come principi cardine del diritto moderno, si sono verificati a partire dalla seconda metà del '900 profondi mutamenti socio-culturali che hanno disgregato gli spazi di esercizio della libertà individuale, causando un accentuato individualismo. Tutto questo fa sì che la libertà, privata del suo originario contenuto, si trasformi *nelle libertà*, ovvero in interessi specifici che reclamano un riconoscimento giuridico e determinano un

moltiplicarsi di diritti e di leggi a protezione degli stessi. Il giurista viene così a trovarsi di fronte ad una corposa combinazione di norme, non riconducibile ad un unico scopo.

Perchè gli uomini possano concorrere alla costruzione della comunione è fondamentale la dimensione della reciprocità, ovvero attraverso comportamenti ispirati dall'amore reciproco. Di grande ispirazione appare la parabola del buon Samaritano (parabola di Gesù narrata nel Vangelo secondo Luca 10, 29-30) :

“Homo descendebat ab Ierusalem ad Hierichum, et incidit in latrones qui despoliaverunt eum, et plagis impositis discesserunt, apperet eos hominem semivivum. Notum est sacerdotem descendisse eadem via et, viso illo, ab infelice cessisse et ei non subvenisse. Dicunt similiter et Levitam, qui ad insidiarum locum venerat, eum vidisse, sed misero non succurrisse. Samaritanus autem, iter faciens oleum et vinum, et impones illum in iumentum suum, duxit in stabulum, et curam eius egit. Praeterea fama est postero die samaritanum duos denarios dedisse stabulario et dixisse: "curam illius habe; et quod supererogaveris, ego, cum iterum venero, reddam tibi".

“Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote scendeva per quella medesima strada e

quando lo vide passo oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: “abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno”.

La parabola si configura come “una regola speciale di giustizia che esprime la naturalità del diritto rispetto al bisogno primario del con-esserci dell'uomo”. Infatti nella figura del buon Samaritano è possibile identificare una persona che si preoccupa e che si adopera a favore dell'abbandonato, prescindendo dalla circostanza che può anche trattarsi di un nemico. La giustizia si evince in tre aspetti fondamentali che contraddistinguono il Samaritano:

(i) *l' universalità*, in quanto egli si rivolge a tutti i bisognosi, senza distinzione di religione o etnia

(ii) *la durata*, in quanto egli procede ad un soccorso immediato del disagiato e ad una successiva verifica del suo stato a seguito di un'eventuale affidamento

(iii) *il compimento*, in quanto egli è disposto anche a

rispondere di ciò che non ha personalmente eseguito.

Pertanto l'opera del buon Samaritano persegue l'obiettivo di “contrastare il pericolo di vedere negato il con- esserci”. Questo significa che la vita del nostro prossimo, sia che si tratti di un amico o di uno sconosciuto, rappresenta la condizione fondamentale che ci permette di sperimentare la nostra esistenza in ambito relazionale.

2.2. Normatività della carità nel diritto statale

La parabola configura una tipologia di rapporto giuridico che non è meramente ideale ma che, al contrario, possiamo concretamente riscontrare anche nella realtà. Pensiamo, infatti, alla categoria dei “reati omissivi”, contemplati dal *Codice Penale* italiano, definiti come quei comportamenti negativi che acquistano rilevanza giuridica solo qualora il soggetto abbia l'effettiva capacità di compiere l'azione che gli è stata richiesta.

L'omissione si verifica quando l'atto non può più essere materialmente eseguito perchè mancano le condizioni di fatto

che ne erano alla base oppure perchè è trascorso il periodo di tempo entro il quale la legge voleva che si agisse.

Individuare l'essenza dell'omissione non è affatto semplice.

Un'autorevole corrente dottrinaria ravvisa il momento esterno dell'omissione nell'azione positiva compiuta dal soggetto.

Si tratta della teoria dell'“*aliud agere*” (far dell'altro) formulata nell'800 dal criminalista tedesco Luden , abile traduttore del Romagnosi. Secondo questa teoria, l'omissione non identifica il nulla in quanto l'omittente non rimane inerte ma compie un'azione diversa da quella che ci si aspettava da lui, la quale viene a costituire l'aspetto positivo dell'omissione. Tuttavia questa concezione risulta priva di consistenza sia perchè l'uomo, nel momento in cui avrebbe dovuto agire, non compie necessariamente un'altra azione, potendo restare inerte, sia perchè vi sono alcuni obblighi che non richiedono l'adempimento immediato bensì nell'arco di un determinato periodo di tempo durante il quale il soggetto si cimenta sicuramente in altri comportamenti ed esperienze. Ne consegue che l'omissione identifica “il non aver agito in un determinato modo”.

Un caso tipico ci è offerto dal reato di “omissione di

soccorso”, disciplinato dall'art 593 c.p. che lo configura come un reato contro la vita e l'incolumità individuale. La norma ha la funzione di rafforzare il senso della solidarietà umana e in essa il legislatore ha voluto reprimere il mancato compimento di un'azione giudicata come doverosa, indipendentemente dal verificarsi o meno di un evento come conseguenza di questa omissione. L'art 593 prevede due distinte ipotesi.

Nel comma 1, l'omissione consiste nel non dare avviso immediato all'autorità di aver trovato abbandonato o smarrito un fanciullo minore di dieci anni o un'altra persona incapace di provvedere a se stessa.

Nel comma 2, l'omissione penalmente rilevante è quella di non prestare assistenza o di non dare avviso all'autorità di aver trovato un corpo umano che sembri inanimato, una persona ferita o che necessiti assistenza. Qualora si presenti la situazione di prestare soccorso, l'eventuale negligente e dannosa omissione viola la parità esistenziale ed ontologica degli uomini in quanto priva la persona che è in pericolo della sua qualità di alter ego proprio quando è rischio il suo fondamentale diritto alla vita.

In questi casi assume grande rilievo il coefficiente

psichico della condotta nel senso che, in linea generale, affinché si abbia una condotta umana è necessario il concorso di un fattore psichico che dia al movimento corporeo, o alla sua assenza, un significato rispetto alla personalità dell'autore. Questo fattore consiste nell'attribuire all'atto il volere dell'agente, ovvero l'atto esteriore, positivo o negativo che sia, deve dipendere dalla volontà del soggetto che lo sta compiendo altrimenti non è possibile parlare né di azione né di omissione. In tal senso si potrebbe ravvisare l'esistenza della carità all'interno della giustizia che, per essere tale, non dovrebbe tollerare comportamenti destinati a privare una persona dei suoi più intimi diritti, primo tra tutti il diritto ad una vita che sia il più dignitosa possibile.

Il problema della giustizia come carità che ci poniamo è quello di capire se “la giustizia presuppone o meno un rapporto di uguaglianza in ogni configurazione che di essa viene ad avere l'umanità e, in caso di esito positivo, se è sufficiente comportarsi sempre nella stessa maniera per realizzare la giustizia” .

Nella sua evoluzione storica, alla base dell'idea della giustizia, vi è stato un rapporto di uguaglianza inizialmente

quantitativa mentre, in un secondo momento, qualitativa.

Il primo modo di concepire la giustizia appartiene alla concezione biblico-ebraica della cosiddetta Legge del taglione “*occhio per occhio, dente per dente*”. Si tratta di un principio di diritto in uso presso le popolazioni antiche che consisteva nella possibilità riconosciuta ad una persona , che avesse ricevuto un'offesa, di infliggere all'offensore una pena uguale all'offesa ricevuta. Pertanto qui la giustizia è intesa come rapporto di quantità fra offesa e vendetta.

Nel secondo modo di concepire la giustizia, poiché a fondamento vi è un rapporto qualitativo, l'offesa non è seguita dalla vendetta ma, invece, dalla riparazione con il pagamento di una determinata somma di denaro, che è stata in precedenza stabilita in una specie di tariffario. In questo caso l'uguaglianza è posta tra due valori: il valore della vita di un uomo ed il valore di una quantità di denaro. L'idea della giustizia si incontra anche con l'insegnamento cristiano in quanto i rapporti su cui si fonda sono, non offesa e vendetta o offesa e riparazione, bensì offesa e amore, nel senso che chi è stato offeso non deve vendicarsi, ma amare e perdonare. Osservando quello che accade nella nostra realtà potremmo pensare che nel

mondo non vi sia alcuna legge che predichi il messaggio cristiano e che Gesù, con il suo insegnamento, abbia cancellato la legge, abolendo la vendetta in favore dell'amore. Non è così perchè anche Gesù ha predicato il rispetto della legge nel momento in cui, alla vendetta o alla riparazione, ha sostituito l'amore come contromisura in caso di violazione della legge:

“E' più facile che passino il cielo e la terra, piuttosto che cada un sol apice della legge. Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge e i Profeti. Io non sono venuto ad abolire ma a perfezionare. Perchè in verità vi dico che, fino a quando non trapassi il cielo e la terra non un solo piccolo tratto passerà della legge , finchè non sia tutto realizzato”(Luca, 21-33).

A questo punto bisogna capire qual è l'intensità con cui amare i nostri offensori: si tratta di un amore di un'intensità pari all'offesa ricevuta.

“Voi udiste che fu detto : Occhio per occhio e dente per dente. Ma io vi dico di non resistere al maligno : al contrario, se qualcuno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi vuole farti causa per prenderti la tunica, cedigli anche il mantello; e se qualcuno ti costringe a fare con lui un miglio, fanne altri due”(Matteo, 38-45).

Pertanto tra l'offesa e l'amore dovrebbe intercorrere un

rapporto di uguaglianza che , però, nella vita pratica è molto difficile da realizzare. Sulla base di questa esposizione possiamo sostenere che l'idea della giustizia ha, come suo fondamento, un rapporto di uguaglianza e che, nell'ambito di situazioni identiche, ognuno deve comportarsi sempre nello stesso modo nei confronti di qualsiasi altro. L'obiettivo perseguito è quello della pace perfetta, un mondo in cui la legge è giusta di per sé ed il cui scopo ultimo deve essere la concordia fra gli uomini, l'amore e la misericordia reciproca.

In una società dominata dal presenzialismo e dall'arroganza, ritengo che spetti proprio alle giovani generazioni credere nei fondamentali valori umani con grande intensità. Come studentessa universitaria ho riflettuto sul coraggio dimostrato da alcuni studenti tedeschi dell'Università di Monaco fondatori, durante il Terzo Reich, del Movimento della Rosa Bianca (*Die Weiße Rose*). Si trattava di un gruppo di ragazzi cristiani che, in modo non violento, decisero di opporsi al regime della Germania nazista attraverso la pubblicazione di sei opuscoli con i quali i tedeschi venivano esortati alla resistenza passiva e ad aderire ai principi cristiani di tolleranza e giustizia .

Il gruppo era composto da cinque studenti, tra i quali i fratelli Hans e Sophie Scholl, i primi ad essere arrestati, processati e condannati a

morte mediante decapitazione. Coscienti del loro triste destino, lo hanno affrontato con grande dignità, senza mai rinnegare i propri valori e pentirsi di quella che era stata la loro scelta, nemmeno davanti al Tribunale del Popolo (*Die Volksgerichtshof*), che avrebbe sentenziato la loro condanna.

Con la caduta del regime nazista, la Rosa Bianca divenne una rappresentazione della forma più pura di opposizione alla tirannia, senza alcun interesse per il potere personale o l'auto celebrazione. Nel 1986 è stata costituita a Monaco di Baviera la Fondazione “*Die Weiße Rose*”, ad opera di componenti e superstiti del gruppo e di parenti e amici dei membri giustiziati, con lo scopo di promuovere la conoscenza storica e culturale del movimento di resistenza antinazista. A testimonianza di ciò, la piazza dove è ubicato l'atrio principale dell' Università Ludwig-Maximilian di Monaco è stata battezzata “*Geschwister-Scholl-Platz*” (Piazza dei fratelli Scholl), in memoria degli stessi fondatori ai quali è stato anche dedicato un film, prodotto in Germania nel 2005, che narra gli accadimenti finali di questa vicenda e dal titolo “La Rosa Bianca-Sophie Scholl”.

2.3. Normatività della carità nel diritto canonico

La Chiesa ha da sempre rivendicato il diritto di porre in essere sanzioni penali a carico dei fedeli che commettano delitti. Questa potestà è stata esercitata con peculiari modalità e strumenti sanzionatori, come la scomunica attraverso la quale un soggetto che aveva commesso un omicidio, un'eresia o adulterio, veniva posto al di fuori della comunità ecclesiastica e privato della possibilità di partecipare al culto e, in particolare, del diritto di amministrare e ricevere i sacramenti. Per poter essere riammesso nella Chiesa, ad opera del vescovo, era necessario che il peccatore si sottoponesse ad una penitenza pubblica che comportava un complesso rituale di digiuni e di separazione dei fedeli nei momenti della preghiera e della liturgia.

In seguito, nel corso del Medioevo, il diritto canonico ha introdotto la penitenza privata che viene attribuita al penitente

dal confessore, ponendo in essere un vero e proprio diritto penale caratterizzato da pene che andavano dalla scomunica alla deposizione e perdita di prerogative ed uffici per il clero, in occasione del compimento di azioni a rilevanza esterna e non più solo nell'ambito moral-religioso. Anche nel diritto canonico vige il principio della “legalità della pena”, in base al quale non può esservi una pena se non in conseguenza di una legge che la preveda e che la sanzioni come tale: il cosiddetto principio *nullum crimen sine lege*. A tale principio è stata però apportata nel vigente *Codex* un'importante deroga prevista dal canone 1399 il quale dispone che, oltre che nei casi previsti dalla legge, la violazione di una legge divina o canonica può essere punita con una giusta pena quando la speciale gravità della violazione richieda una punizione e vi sia inoltre urgente necessità di provvedere o porre riparo a scandali.

Perchè sussista l'imputabilità del soggetto agente occorre che l'azione possa essere a lui gravemente imputabile per dolo o per colpa. Non sono ritenuti imputabili i minori di sedici anni e coloro che hanno commesso il delitto in stato di incapacità mentale. Infatti nel diritto canonico non è riscontrabile una reale obbligatorietà dell'azione penale in quanto è attribuito un

particolare rilievo al soggetto delinquente e alla sua capacità d'azione.

Uno dei criteri posti a fondamento del diritto canonico, in quanto conforme alla sua funzione strumentale, è il principio della “non esigibilità” del comportamento adeguato al precetto. Si tratta del caso in cui l'agente si è trovato in condizioni tali da non potersi umanamente pretendere da lui un contegno diverso da quello tenuto.

La giurisprudenza ha sottolineato che il principio della non esigibilità di una condotta diversa non può trovare collocazione al di fuori delle cause di giustificazione e di esclusione della colpevolezza dato che le condizioni e i limiti di applicazione delle norme penali sono posti dalle norme stesse, senza che sia consentito al giudice di ricercare cause ultralegali di esclusione della punibilità attraverso l'*analogia iuris*. Questo significa che, indipendentemente dalla inesigibilità, la colpevolezza ha pur sempre una base normativa in quanto non consiste semplicemente in episodi psichici interni al soggetto, bensì in una concreta valutazione dei fatti che può essere compiuta solo alla stregua di una norma.

Il *Codex Iuris Canonicum* indica due situazioni fondamentali

idonee ad escludere la punibilità dell'agente: lo stato di necessità ed il grave *incommodum*. Il grave incomodo si verifica quando il rispetto della legge comporta un grave disturbo, diverso da quello intrinseco all'osservanza della legge. Lo stato di necessità è quella circostanza che esclude la punibilità di un soggetto che ha commesso il fatto, penalmente rilevante, perchè spinto dalla necessità di salvare se stesso o altri da pericolo attuale di un danno grave alla persona, come stabilito dall'art 54 del Codice penale.

Come scritto dal politico e penalista italiano Giuseppe Bettiol, “l'asserto *necessitas legem non habet*, in forza del quale si ha il diritto di ledere beni di terzi onde salvare sé o altri è, dal punto di vista morale, un'eresia vera e propria almeno in riferimento al bene della vita. Un terzo innocente non può mai venir sacrificato per salvare per salvare un altro soggetto, dato che l'individuo è persona, cioè valore e fine, mai un mezzo”.

Si tratta quindi di circostanze che la legge canonica identifica come cause esimenti della pena. La condizione fondamentale è che “l'atto non abbia trasgredito la legge naturale negativa (*actus intrinsece malus*) o che non abbia portato nocumento alle anime”. Qualora ciò dovesse accadere l'agente è comunque

sottoposto ad una pena che è minore rispetto a quella stabilita dalla legge e che può anche essere sostituita con una penitenza.

Al fine di garantire il rispetto dei diritti fondamentali dell'imputato, questi non è tenuto a confessare il delitto e non può essere coercitivamente sottoposto al giuramento, esplicitazione del principio "*nemo turpitudinem suam revelare tenetur*". Pertanto il giudizio circa la non esigibilità del comportamento conforme al precetto è rimesso ad una prudente valutazione delle circostanze e spetta al legislatore verificare ciò che è possibile o meno pretendere dal soggetto al quale è diretta la norma.

Pensiamo al caso in cui, in presenza di uno stato di necessità, il parroco assista alla celebrazione delle nozze dell'indegno, pur in mancanza dell'autorizzazione da parte dell'Ordinario del luogo. Questa circostanza dimostra come lo stato di necessità possa comportare l'inosservanza della legge a causa dell'impossibilità di agire in maniera differente.

Il principio della non esigibilità può essere inteso in due modi che appaiono strettamente connessi all'interno dell'ordinamento della Chiesa. Il primo criterio si pone come autolimitazione dell'ordinamento in sede di emanazione della

norma ed attribuisce all'inesigibilità il ruolo di principio supremo, guidando l'autorità ecclesiastica. Il secondo criterio evidenzia l'autolimitazione in sede applicativa e la funzione della non esigibilità come motivo esimente a fondamento della impossibilità di rispettare la legge in presenza di situazioni particolarmente rilevanti sia dal punto di vista penale che morale. Questo principio conferma la “certezza del diritto nell'ordinamento canonico che consiste nella fedeltà alla destinazione soteriologica”, intesa come liberazione dal male e sopravvivenza dell'anima.

Per quanto riguarda la possibilità che la legge sia conforme alla giustizia, è considerata irrazionale la norma che non può essere in alcun modo osservata senza che ciò comporti automaticamente la commissione di un peccato. È necessario che le norme giuridiche siano finalizzate a garantire il bene comune, ad impedire la violazione dei diritti soggettivi degli uomini e a legiferare solo in merito a ciò che rientra nella propria specifica competenza.

La teoria della non esigibilità affonda le sue radici nella storia della Germania tra la fine dell'800 e gli inizi del '900 (*Nichtzumutbarkeit*) ed è strettamente collegata alla corrente

dogmatica della colpa normativa la quale esprime il rapporto di contraddizione tra la volontà del soggetto e l'obbligatorietà della norma. È evidenziata la contrapposizione fra la normativa penale tedesca in vigore e i dettami della coscienza sociale che reclamavano una revisione delle scelte del legislatore penale del 1871, operate in funzione conservatrice.

L'esperienza giuridica versava in una profonda crisi causata dalla separazione della coscienza popolare dell'ordinamento giuridico nella Germania guglielmina e dal relativismo etico che rappresentavano il presupposto del compromesso parlamentare weimariano. Da questi sentimenti rivoluzionari avrà poi origine il totalitarismo nazista. Questa concezione attribuisce il primato ai motivi politici della crisi danneggiando quelle che sono le essenziali esigenze morali e psicologiche di autodeterminazione di ciascun soggetto, ovvero il riconoscimento della capacità di scelta autonoma ed indipendente degli uomini.

Il principio di non esigibilità, dalle sue origini e fino alla nostra epoca, percorre una direzione parallela all'idea della equità, con la quale si intende “il potere del giudice di mitigare la rigida applicazione di una legge o di disporre il risarcimento dei danni

o di imputare la responsabilità tenendo conto delle singole circostanze del caso concreto.”

L'equità si presenta quindi come la giustizia del caso specifico accompagnata dall'attribuzione al giudice di un potere discrezionale. In questo contesto si giustifica l'inclusione della concezione normativa della colpevolezza e della non esigibilità, considerate il principale supporto della nuova tendenza che avrebbe scandito il passaggio dal liberalismo al nazionalsocialismo. Ecco la radice del principio di inesigibilità, relativo ad “un comportamento materialmente possibile che , in determinate circostanze e da un dato soggetto, non è consentito pretendere perchè le norme, penali e non, dello Stato o della Chiesa, si rivolgono all'uomo normale e non all'eroe morale”.

La teoria della non esigibilità è divenuta oggetto di profonde considerazioni anche da parte della dottrina penalistica italiana, identificabile nello scrittore Luigi Scarano il cui pensiero si basa su due ordini di argomentazioni. In primo luogo è affrontata la questione della concezione normativa della colpevolezza, con particolare riferimento alla sua connotazione storica e alla difficoltà di graduarla unicamente in base al rapporto psicologico fra autore e fatto, ai fini della

commisurazione della pena. In secondo luogo, l'autore riconosce che la vera evoluzione del principio di non esigibilità appartiene all'esperienza tedesca dei primi decenni del novecento, sulla base della quale “la dottrina della non esigibilità rappresenta storicamente la reazione della scienza di fronte alla disposizione del codice penale tedesco intorno allo stato di necessità, ritenuta troppo angusta per una materia così vasta”.

La norma, in questo modo, si trova in una condizione di semi-incapacità a comprendere con precisione i fenomeni sociali. Nello svolgimento di questa funzione è supportata da una nuova corrente dogmatica che attraversa il diritto penale e che consiste nel superamento della concezione psicologica, per cui una persona non può essere dichiarata colpevole perchè ha voluto, sebbene il fatto sia antiggiuridico. Colpevole è solo “la volontà che ha agito in modo difforme da come l'ordinamento giuridico voleva che agisse; la volontà che non doveva essere”.

In conclusione, si può ritenere che l'inesigibilità costituisce il principio regolativo dell'ordinamento nel suo complesso e, nell'ambito della sfera penale, si pone come strumento che consente di circoscrivere i doveri giuridici al cui rispetto sono

tenuti i consociati. In particolare, nell'ordinamento canonico questa clausola regolativa esplica maggiormente i propri effetti conferendo al giudice il potere di ricercare, in base al suo prudente apprezzamento e in forza dei suoi poteri equitativi, la *ratio* legislativa che risulti maggiormente idonea al caso concreto che gli è stato sottoposto.

Il diritto è composto da norme giuridiche che presuppongono una giustificazione di fronte all'uomo e che assicurino tutto ciò che riveste la natura di necessità. Accanto alle norme giuridiche vi sono anche le cosiddette norme morali che rappresentano il fondamento del Cristianesimo, pur non essendo propriamente giuridiche; tipico esempio, la norma morale: “Ama il prossimo tuo come te stesso”. Allo stesso modo, una norma qualificabile come immorale potrebbe essere: “O la borsa o la vita”, del tutto priva di giuridicità in quanto ciò che viene a mancare è una giustificazione. Ed è proprio questo aspetto che contraddistingue le norme giuridiche, le quali possono essere giustificate per ogni probabile destinatario. Infatti “il giurista che opera col diritto non può limitarsi a dire cosa si deve e cosa non si deve fare. Egli deve, più di ogni altra cosa, offrire una ragione rappresentabile da tutti”.

La presenza di una giustificazione fa sì che la norma acquisti efficacia per i suoi destinatari: è ingiustificata una norma inesigibile sin dal principio. Kant, nella *Metafisica dei costumi*, si occupa del “diritto di necessità” (*Nothrecht*) e si sofferma sull'ipotesi in cui una norma penale condanni a morte chi in un naufragio, trovandosi con un'altra persona analogamente in pericolo di vita, decida di salvarsi a scapito dell'altra. Si tratta di un caso di norma inesigibile perchè non presuppone un obbligo e, di conseguenza, dal comportamento non deriva mai una pena.

La carità si presenta, quindi, come un concetto basilare nella teoria dell'ordinamento canonico che mira alla salvezza delle anime attraverso la componente vitale della misericordia. Tutto questo dimostra come il diritto, nonostante la sua laicità, non rinunci alla carità, la quale diviene predicabile negli ordinamenti giuridici ed abbraccia una serie di istituti che ne attestano la rilevanza anche su di un piano cosmopolitico.

Giovanni Paolo II sosteneva che non è sufficiente vigilare in maniera corretta affinché l'amministrazione e la distribuzione dei beni venga posta a vantaggio di tutti. È opportuno, piuttosto, soccorrere le popolazioni in difficoltà aiutandole ad

immettersi nel ciclo del progresso umano ed economico dal quale sono escluse. Perchè tutto ciò possa realizzarsi si può attingere al superfluo, prodotto in eccesso, e modificare gli stili di vita e le strutture politiche su cui è fondata la società .

3.

CARITÀ E DIRITTO DEI POPOLI

SOMMARIO: 3. Carità e diritto dei popoli. - 3.1. Dimensioni cosmopolitiche della carità. - 3.2. Fraternità e diritto dei popoli.- 3.3. *Caritas in Veritate*.

3.1. Dimensioni cosmopolitiche della carità

Il cosmopolitismo, termine che deriva dal greco *kósmos* (mondo) e *pólitēs* (cittadino), identifica una tipologia di realtà

sociale che accetta di accogliere al suo interno individui provenienti da altri luoghi e, quindi, appartenenti a culture differenti. Si tratta di una concezione che supera le barriere politiche e culturali fra gli Stati sulla base della creazione della “comunità della ragione” grazie alla quale la persona cosmopolita diviene cittadina del mondo.

È soprattutto l'Illuminismo settecentesco a propugnare, in nome della Ragione e della Legge di Natura che è uguale per tutti gli uomini al di là di qualunque differenza contingente, l'instaurazione di un ordine universale capace di garantire la libertà e il progresso di ogni uomo nella cosmopolitica fratellanza di tutti.

Il sociologo tedesco Ulrich Beck è autore di un vero e proprio *vademecum* relativo ad un nuovo modo di pensare e di interpretare la realtà che ci circonda. Nell'opera “La società cosmopolita”, Beck usa il termine cosmopolita in un'accezione diversa rispetto al suo significato corrente in quanto non parla di un vago ed ideale amore per l'umanità ma di “uno sguardo che si interroga sul senso del mondo, senso della mancanza di confini. Uno sguardo quotidiano, vigile sulla storia, riflessivo. Questo sguardo dialogico nasce in un contesto in cui confini,

distinzioni e contraddizioni culturali svaniscono. Esso non mostra solo la lacerazione, ma anche la possibilità di organizzare, in una cornice culturale multi-etnica, la propria vita e il vivere insieme”.

Infatti, per consentire alle persone di diventare consapevoli di se stesse ed agire politicamente, non è necessario separarle le une dalle altre né orientarle le une contro le altre. È fondamentale, piuttosto, che l'identità di ciascuno individuo assuma sempre più le sembianze di un composito intreccio di appartenenze collegate fra loro secondo lo schema della rete globale.

Tutto ciò anche nell'ottica di un mondo caritatevole che abbandoni le vecchie distinzioni, tra il nazionale e l'internazionale, per aprirsi verso nuovi orizzonti, senza mai perdere ciascuno la propria identità culturale.

Verso la metà del XIX secolo molti autori di orientamento liberale avvertirono i limiti di un sistema internazionale dominato da monarchie ostili ad ogni proposito di governo rappresentativo. Nel 1862 fu fondata a Bruxelles l' *Association internationale pour le progrès des sciences sociales*, il cui obiettivo era quello di diffondere i principi liberali e le idee di

tolleranza.

Ben presto un eminente giuspubblicista ed internazionalista, Johann Caspar Bluntschli , si avvicinò a questa ideologia proponendo uno Statuto che sarebbe stato posto alla base di un *Institut de droit international*. Secondo la prospettiva storicistica seguita da Bluntschli, “il diritto non doveva essere considerato una costruzione razionalistica, giacchè esso era radicato nella storia e maturava nella coscienza dei popoli”. Pertanto era attribuito ai giuristi il compito di formulare il diritto, un diritto radicato nella coscienza di ciascun popolo e non prodotto da una volontà sovrana.

Il diritto internazionale si presentava, quindi, come la massima espressione di un comune sentimento europeo, interpretato in due modi fondamentali: come *consciousness*, ovvero una coscienza caratterizzata dal legame organico della società con i principi generali della scienza del diritto, oppure come *conscience*, ovvero una coscienza strettamente connessa ai sentimenti morali ed etici delle società europee, come osservato dall'autore finlandese Martti Koskenniemi.

Sulla base di questa concezione, il diritto internazionale

individuava il proprio fondamento non solo nella comunità dei popoli cristiani europei ma si estendeva anche ai popoli non cristiani grazie alla sua dimensione universale. Difatti, poiché la natura dell'uomo era il pilastro del diritto internazionale, esso prescindeva da qualsiasi differenza socio-culturale, pur richiedendo il rispetto dei suoi principi giuridici e andava al di là dei confini religiosi, stabilendo la compatibilità tra l'universalità del diritto internazionale e il relativismo delle culture e delle religioni.

Lo strumento principale che viene indicato come idoneo al perseguimento di una pace duratura, può essere individuato nella giuridificazione delle relazioni fra gli Stati.

Uno tra i più importanti filosofi e giuristi del novecento, l'austriaco Hans Kelsen, si propone con le sue opere di definire quelle che ritiene essere le condizioni necessarie per garantire il primato del diritto internazionale da un punto di vista sia istituzionale che culturale, si finì di uno sviluppo delle relazioni internazionali. Attraverso questo percorso, l'autore cerca di analizzare la dimensione del diritto a livello internazionale e di ricercare quegli strumenti che lo possano rendere effettivo.

L'analisi kelseniana ha inizio con una critica radicale dell'idea di sovranità dello Stato quale presupposto dei rapporti internazionali. Il concetto di sovranità è analizzato con riguardo alle sue caratteristiche e alle conseguenze che potrebbero riflettersi sul diritto internazionale.

L'individuo è il soggetto fondamentale degli ordinamenti statali ed è in funzione dei suoi caratteri ed esigenze che è formulata la normativa di diritto comune. Nel diritto internazionale, invece, sono gli enti collettivi i soggetti primari della disciplina di diritto comune ed i più importanti sono sicuramente gli Stati ai quali il diritto internazionale, nell'attribuire la personalità giuridica, non detta gli assetti organizzativi ma si limita a prendere atto della loro esistenza e delle loro caratteristiche operative, tutelando il loro modo di essere così come si è realizzato nella fattualità storica. Si parla, infatti, di struttura paritaria della comunità internazionale.

Il diritto internazionale dell'età moderna nasce nel XVII secolo nel momento in cui gli Stati si affermano storicamente come enti caratterizzati da indipendenza e sovranità, con la funzione di soddisfare due esigenze: garantire la sicurezza e realizzare la solidarietà degli individui che sono ricompresi

nella sua popolazione.

Per sovranità si intende l'indipendenza giuridica dello Stato da qualsiasi altro ente o sistema normativo, per cui ciascun ordinamento deve trovare in se stesso la fonte della sua legittimità. Perchè lo Stato possa acquisire la personalità giuridica internazionale, è necessaria la presenza di una comunità composta da un territorio e da una popolazione governata da un'autorità politica organizzata che eserciti le funzioni sovrane con caratteristiche di effettività. In proposito, la Corte di Cassazione italiana ha disposto che :

“Il diritto internazionale riconosce come Stati solo quegli enti che, in piena indipendenza, esercitano il proprio potere di governo collettivo nei confronti di una comunità stanziata su un territorio”.

Naturalmente il potere di governo di uno Stato non deve essere tale da ledere i valori fondamentali, universalmente riconosciuti. Infatti è necessario che si sia affermato e che sia gestito nel rispetto di due principi cardine di diritto internazionale: la protezione dei diritti dell'uomo, la cui violazione su ampia scala può comportare l'intervento da parte degli altri Stati e l'uso della forza al fine di garantirne la tutela, ed il diritto all'autodeterminazione interna dei popoli, che

consiste nel divieto di ricorrere a qualsiasi misura coercitiva suscettibile di privare i popoli del loro diritto all'autodeterminazione che equivale al riconoscimento della capacità di scelta autonoma ed indipendente di ciascun popolo.

Partendo dall'analisi sulle relazioni tra i diversi ordinamenti, Kelsen qualifica la sovranità come “originarietà” del potere dello Stato, come “illimitatezza” e come “indipendenza” dagli altri poteri.

La dimensione dell'indipendenza serve per concettualizzare rapporti nei quali lo Stato viene considerato come un'entità paritaria rispetto agli altri Stati. Kelsen si chiede se questo postulato è sostenibile ma la sua risposta è negativa in quanto “l'ipotesi della coesistenza di una pluralità di Stati paritari e con eguali diritti è inconciliabile con la sovranità di un altro Stato”. Questo perchè Kelsen analizza due posizioni specifiche: dualista e monista. Secondo la dottrina dualista, elaborata da Heinrich Triepel, il diritto interno ed il diritto internazionale costituiscono due ordinamenti originari ed autonomi dato che il primo pone la volontà dello Stato nei rapporti interni mentre il secondo pone la volontà della comunità internazionale nei rapporti fra Stati. Secondo la

dottrina monista, elaborata da Kelsen, il diritto internazionale e i diritti nazionali devono essere riportati ad un sistema unitario di norme. Difatti questa concezione considera entrambe le tipologie di ordinamento valide ed efficaci e, quindi, parte di un unico sistema giuridico, il cui fondamento di validità deve essere individuato in un'unica norma fondamentale, la *Grundnorm*. Si tratta di una dottrina che riconosce il primato del diritto interno rispetto al diritto internazionale.

Questa riflessione conduce ad affermare la “non utilizzabilità giuridica della sovranità quale strumento per concepire il diritto internazionale. Affinchè il dogma della sovranità contribuisca a costruire le relazioni fra Stati, è necessario concepirlo come rapporto paritario”.

Il punto di partenza, per Kelsen, può solo essere l'idea di una comunità di Stati forniti di ugual diritti attraverso l'ausilio di un'ipotesi giuridica, secondo la quale “al di sopra degli enti giuridici considerati come Stati si trovi un ordinamento giuridico che delimita gli ambiti di validità dei singoli Paesi impedendo ingerenze dell'uno nella sfera dell'altro o ricollegando queste ingerenze a certe condizioni uguali per tutti; un ordinamento giuridico che regoli con norme uguali per

tutti il comportamento reciproco di questi enti, che escluda alla radice ogni plusvalore politico dell'uno rispetto all'altro e che, come ordinamento universale, tragga fuori dalla loro isolatezza gli ordinamenti giuridici dei singoli Stati per legarli d'ora in poi in una comunità”.

Per realizzare tutto ciò, occorre che le varie competenze siano ripartite nelle unioni fra gli Stati mediante norme superiori che fissino i confini giuridici delle diverse entità statali. Infatti, affinché vi sia parità e coordinazione giuridica, “è indispensabile presumere un'autorità che, stando nella stessa misura sopra tutti gli Stati, limitando le loro reciproche sfere, sottomette a sé nella stessa misura tutti gli Stati mettendoli sullo stesso piano. Solo rispetto ad un punto di relazione comune, si può dire che gli elementi sono coordinati”. In questo modo l'ordinamento giuridico si configura come una dimensione all'interno della quale sono collocati i diversi soggetti, in una logica di perfetta parità.

Osservando la realtà che ci circonda si potrebbe ipotizzare che la carità, rapportata al diritto, venga a perdere il suo carattere intrinseco che è quello di essere spontanea, mentre caratteristica del diritto sarebbe la coattività. Ne conseguirebbe

che il diritto è tanto più necessario quanto meno opera la carità e, viceversa, che una società totalmente compenetrata da quest'ultima potrebbe tranquillamente fare a meno del primo. In proposito, il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies contrapponeva la *Gemeinschaft* (comunità) alla *Gesellschaft* (società) ed il filosofo e rivoluzionario tedesco Karl Marx prevedeva la scomparsa del diritto nella futura società senza classi.

Il diverso orientamento potrebbe dipendere dal modo in cui viene concepito il diritto. Ad esempio, i sostenitori di teorie istituzionali, quali Maurice Hauriou e Santi Romano, vedono il diritto insito in ogni gruppo sociale e, quindi, ne riconoscono l'esistenza anche in una società completamente fraterna all'interno della quale la sussistenza di regole non potrebbe fare altro che contribuire a salvaguardare questa convivenza e ad educare ad essa gli individui che vi si vogliono avvicinare.

Oggi la necessità di un collegamento fra la nostra realtà ed un diritto che sia giusto ma, al tempo stesso, anche caritatevole è piuttosto presente. Ripercorrendo la storia scopriamo che, già presso i Romani, prese vita il tentativo di estendere le

caratteristiche delle relazioni tra fratelli di sangue e persone con le quali questi vincoli non esistevano e rappresentò il prototipo di una società contraddistinta dalla messa in comune di tutti i beni.

Nell'esperienza pratica il rapporto configurato astrattamente nelle norme assume le sembianze di un rapporto sociale concreto fra due o più persone determinate, che possono assumere, ciascuna nei confronti dell'altra, atteggiamenti diversi: di ostilità, indifferenza oppure di fraternità e carità. Queste ultime due sfumature possono concretizzarsi, nel campo del diritto privato, nell'ascoltare attentamente la controparte per cogliere tutte le sue esigenze o nell'adempiere la propria prestazione quanto prima possibile, senza aspettare il termine fissato a favore del debitore.

Sembra, quindi, che il diritto possa essere modellato su una dimensione fraterna e caritativa. Recenti, e tragici, eventi ci ricordano come sia fondamentale un contributo concreto da parte di ciascuno. Pensiamo ai tanti progetti finalizzati alla ricostruzione, materiale e morale, di Paesi colpiti da guerre o calamità naturali.

3.2. Fraternità e diritto dei popoli.

La fraternità è stata la grande promessa mancata della Rivoluzione Illuminista e, unitamente alla libertà e all'uguaglianza, guidava la storia sulla via della modernità. Oggi ritorna prepotentemente con tutti i suoi paradossi, ma con la medesima forza, a fronte di un nuovo bisogno di cosmopolitismo.

Si impone, così, la riflessione su un diritto fraterno, capace di superare gli egoismi che si nascondono tra le pieghe dei globalismi arroganti.

La fraternità è un concetto antico che, nel corso del tempo, ha subito drastiche mutazioni. Con il Cristianesimo si afferma come uguaglianza degli uomini, tutti figli di Dio, e quindi fratelli tra loro. Tuttavia questa appartenenza, esattamente come quella tribale o di clan, non riesce a divenire universale e spesso finisce per determinare un limite che unisce ma, al tempo stesso, separa.

Il pensiero laico ha elaborato in epoca illuminista un concetto cosmopolita di fraternità attraverso il quale ci si propone di invocare l'uguaglianza di tutti gli uomini, non in rapporto alla loro fede o alla loro appartenenza ad un popolo,

bensi in quanto dotati di ragione. Nasce, in questo modo, l'ideale di una fraternità umana che si presenta piuttosto immatura, al punto da venir repressa negli spazi più angusti dell'appartenenza nazionale.

L'ottocento coltiva e porta a maturazione un'idea di fratellanza segnata dall'identità nazionale che, però, degenererà nel nazionalismo, in quella forma tragica di oppressione e di dominazione degli altri popoli. Ricordiamo, in proposito, i lager nazisti, luogo di pianificazione scientifica della negazione del diverso.

Sulla base della constatazione di tutto ciò che di più perfido l'uomo avesse potuto compiere, è stata avvertita l'esigenza di creare un sistema di alleanze e di soluzioni mondiali, basato su forme di integrazione giuridica e sulla percezione che nessuno sia estraneo agli altri, né uomo né Stato.

Difatti le guerre mondiali e la conseguente negazione dei diritti umani hanno indicato l'urgenza di una svolta verso nuovi rapporti fra gli uomini e le nazioni che non fossero competitivi, ma fraterni. Assistiamo, pertanto, ad un progressivo cambiamento di paradigma: dall'hobbesiano *homo*

homini lupus (l'uomo è un lupo per l'uomo), tipico dei rapporti conflittuali tra individui e tra Stati, all'*homo homini frater* (l'uomo fratello ad ogni altro uomo), tipico della fraternità umana la quale trova il suo fondamento nella difesa dei diritti umani perchè in essi, se minacciati, si vede minacciata l'intera umanità.

Il binomio costituito da diritto e fraternità delinea un innovativo modello della comunità politica che si presenta come parte del diritto vivente, anche se non sempre si esaurisce nel diritto vincente. Vi sono una serie di condizioni che consentono al diritto fraterno di essere incorporato nel diritto vivente. Innanzitutto, dal punto di vista etimologico, il diritto fraterno è “un diritto giurato insieme da fratelli, uomini e donne, con un patto in cui si decide di condividere regole minime di convivenza , per cui la sua natura è convenzionale”.

Si tratta di un diritto che, in virtù dei caratteri di cui si compone, guarda al futuro ed è proiettato oltre il confine. Infatti è un modello di diritto che abbandona il criterio chiuso della cittadinanza per orientarsi verso il nuovo modello del cosmopolitismo. Pertanto la sua forma non può che essere quella dei diritti umani, a condizione che essi siano svuotati

della metafisica e liberi da una retorica esclusivamente consolatoria. Naturalmente il diritto fraterno è non violento e configura un percorso di mediazione e tolleranza, prima di rimettere il tutto ad un giudice, al quale spetta l'ultima parola.

È un diritto inclusivo perchè seleziona quelli che ritiene essere i diritti fondamentali, incorporandoli in beni il cui accesso è universalmente condiviso. I beni e i diritti fondamentali possono essere qualificati inclusivi “quando un individuo non può goderne se nello stesso momento non ne godono tutti gli altri”. Pensiamo alla vita e all'aria.

I germogli iniziali di un diritto fraterno si collocano nel cuore del Diritto Internazionale, nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, la quale rappresenta la prima concezione organica di principi e valori umani che impone precisi obblighi agli Stati e agli organi di governo di carattere nazionale.

La *Dichiarazione*, base giuridica e politica degli atti di diritto umanitario, poggia su quattro pilastri:

- *diritti della persona*, ovvero: diritto all'uguaglianza, alla vita e alla libertà

- *diritti che spettano all'individuo nei suoi rapporti con i gruppi sociali ai quali partecipa*, ovvero: diritto alla riservatezza della propria vita, diritto di contrarre matrimonio, diritto di proprietà

- *diritti che si esercitano in campo economico e sociale*, ovvero: il diritto al lavoro e ad un'equa retribuzione

- *diritti politici*, ovvero: la libertà di pensiero e di riunione .

La *Dichiarazione* sottolinea come le libertà e i diritti possano essere pienamente realizzati solo qualora venga instaurata una struttura sociale che ne permetta lo sviluppo. Tutto ciò permette di comprendere la intensa rilevanza della libertà e dell'uguaglianza in quanto si configurano come diritti destinati a maturare un comportamento fraterno, quale strumento per un'umanità che si rende responsabile di ogni suo membro, di ogni suo fratello.

Il diritto fraterno rappresenta un necessario presupposto per la creazione di un diritto che possa appartenere a ciascun popolo. È il filosofo statunitense John Rawls, le cui idee hanno influenzato notevolmente il pensiero liberal-democratico del

XX secolo, ad aver proiettato la concezione della giustizia come equità e del liberalismo politico nella prospettiva internazionale.

Per giustificare i principi del diritto dei popoli, l'autore propone, attraverso una procedura progressiva, una versione aggiornata del contratto sociale, il quale è alla base della nascita della società e rappresenta una forma di vita in comune che sostituisce lo stato di natura in cui, invece, gli esseri umani vivono in una condizione di instabilità e insicurezza, a causa della mancanza di regole tali da stabilire i diritti e i doveri.

Nel primo passo della teoria ideale sono rappresentati i popoli liberal-democratici, la cui qualifica non fa riferimento solo all'esistenza di determinate forme istituzionali ma anche a precise caratteristiche culturali ed implica l'adesione ad una concezione morale della giustizia. Nella posizione originaria, le parti sono poste sotto un velo di ignoranza. Ad esempio, ignorano l'estensione del territorio, l'entità della popolazione o la forza relativa del popolo di cui rappresentano gli interessi fondamentali.

Sotto il velo dell'ignoranza, le parti escluderebbero di

costituire uno Stato mondiale per i rischi di dispotismo che esso comporta ma definirebbero forme di associazione interstatale.

Viene a delinearsi un diritto dei popoli che corrisponde ai tradizionali principi di giustizia fra popoli liberi e democratici. Difatti, sulla base di questi principi, i popoli sono liberi ed indipendenti e rispettano la libertà e l'indipendenza degli altri popoli, attraverso la stipulazione di patti. Sono portatori di diritti e di doveri reciproci: il diritto all'autodifesa, ma non a scatenare una guerra per ragioni diverse da essa, ed il dovere di rispettare i diritti umani e di assistere altri popoli che versino in condizioni sfavorevoli, tali da impedire loro di avere un regime sociale e politico giusto.

Il secondo passo della teoria ideale estende il diritto dei popoli alla società dei popoli decenti, ovvero quelli che sono in grado di ascoltare anche le voci discordanti, infatti una società gerarchica decente si fonda su di una dottrina comprensiva, senza però cercare di imporla e rispettando l'ordine politico e sociale delle altre società. Si tratta di quei popoli che non intraprendono guerre di aggressione ma che sono animati, piuttosto, dal sentimento di difesa dei diritti

umani.

Essi hanno a cuore i benefici dei commerci e accettano l'idea dell'assistenza fra i popoli, in caso di necessità. Se fossero accolti sotto il velo dell'ignoranza, darebbero la loro adesione ai principi del diritto dei popoli.

Con il terzo passo, quello della teoria non ideale, Rawls prende in considerazione le condizioni di non osservanza, ovvero il fatto che determinati regimi si rifiutano di riconoscere un ragionevole diritto dei popoli e si autoattribuiscono il potere di muovere guerra per realizzare i propri interessi, i cosiddetti Stati fuorilegge.

Pertanto l'argomentazione di Rawls riproduce uno schema di cerchi concentrici, il più piccolo dei quali comprende il nucleo dei popoli liberali che definiscono il diritto dei popoli. Il cerchio successivo è quello dei popoli decenti che sono disposti ad accettare il diritto dei popoli. All'esterno di questo cerchio si pongono gli Stati fuorilegge.

In conclusione, è possibile ritenere che il diritto dei popoli chieda alle società non liberali solo ciò che queste possono ragionevolmente compiere nel momento in cui dimostrino di essere disposte a porsi in un rapporto di

uguaglianza con tutte le altre società.

In questo modo, gli uomini accettano spontaneamente le leggi che vengono loro imposte, con la possibilità anche di rinunciare ad una parte della libertà se necessario ai fini di una maggiore tranquillità e sicurezza sociale.

3.3. Caritas in Veritate

La realtà che quotidianamente siamo chiamati a vivere ci impone di affrontare le sfide della vita che consentano di dimostrare che la dimensione giuridica e la dimensione caritativa non sono collocate su due piani differenti e contrapposti ma che, al contrario, l'una non può prescindere dall'altra.

Vi sono ragioni oggettive e giuridiche per annunciare che una nuova stagione della fraternità sia possibile. Esse si radicano:

- nella globalizzazione dei rapporti politici, economici e

sociali

- nello sviluppo della comunicazione su scala planetaria
- nella interdipendenza come cifra del nuovo millennio
- nella dimensione fraterna del diritto.

Difatti sono individuabili una serie di strumenti concreti che aiutano a concepire il vantaggio di un diritto dei popoli che tenga conto della carità. Nel corso di questa analisi un contributo, estremamente importante, è offerto dall'Enciclica di Papa Benedetto XVI *Caritas in Veritate*.

Dal punto di vista etimologico, il termine Enciclica deriva dal greco *enkýklos* (in circolo) e rappresenta una lettera pastorale scritta dal Papa della Chiesa Cattolica che ha come destinatari sia i vescovi che tutti i fedeli.

L' Enciclica *Caritas in Veritate* rappresenta una raffigurazione delle fenomenologie attuali ed affronta la tematica dello sviluppo umano integrale nella carità e nella verità. Si compone di una introduzione, sei capitoli ed una conclusione, in cui si sottolinea la grande rilevanza della politica di solidarietà, non solo come questione etica ma anche, e soprattutto, come presupposto per lo sviluppo di una politica

generale. Appartiene alla dottrina sociale della chiesa e mira ad attualizzare il messaggio di Paolo VI nella *Populorum Progressio* del 1967 in prospettiva di un'accentuazione del mondo economico quale strumento di sviluppo della collettività.

Sulla base di questo presupposto, Benedetto XVI propone un modello di sviluppo che non demonizzi il mercato, visto non come un luogo naturale bensì come uno strumento, un luogo artificiale risultante dalle regole costruite dagli ordinamenti. Il Pontefice lancia una sfida: promuovere un agire economico che non sia finalizzato unicamente al perseguimento dell'interesse privato e personale ma che consenta l'introduzione, all'interno della politica di mercato, del principio di gratuità che diviene l'elemento portante dell'economia. In questo modo, la *caritas* è la ragione di sviluppo che fa emergere il valore dell'umanità.

Nell' Introduzione, il Papa ricorda che la carità rappresenta “la via maestra della dottrina sociale della Chiesa”. Tuttavia essa potrebbe essere fraintesa ed estromessa dal vissuto etico, con il rischio di confondere un Cristianesimo di carità, ma privo di verità, con una riserva di buoni sentimenti, che

risultano sicuramente utili per la convivenza sociale ma del tutto marginali.

Al fine di impedire che ciò avvenga, è necessario che lo sviluppo sia impermeato di verità attraverso due criteri in grado di orientare l'azione morale: la giustizia e il bene comune. Infatti ogni Cristiano e, a mio modesto avviso, non solo il Cristiano, è chiamato alla carità anche attraverso una via istituzionale che incida nel vivere sociale.

Nel capitolo secondo, dedicato allo *Sviluppo umano nel nostro tempo*, il Papa riflette sul fatto che porsi come unico obiettivo il profitto, dimenticando però il bene comune, rischia di distruggere la ricchezza e di creare la povertà. Alcune distorsioni dello sviluppo potrebbero essere rappresentate da attività finanziarie speculative, da flussi migratori provocati e mal gestiti, nonché dallo sfruttamento sregolato delle risorse della terra. Dinanzi a questi problemi, strettamente connessi, il Papa invoca una nuova sintesi umanistica, sostenendo che oggi siamo di fronte ad uno sviluppo policentrico, nel senso che alla crescita della ricchezza mondiale corrisponde un aumento delle disparità e delle nuove povertà.

Anche sul piano culturale, le possibilità di interazioni

potrebbero determinare esiti non sempre pienamente positivi. Il primo pericolo è “l'eclettismo culturale, in cui le culture vengono considerate sostanzialmente equivalenti”; il pericolo opposto è “l'appiattimento culturale, causato dalla omologazione degli stili di vita”.

Tutto ciò porta a riflettere sul fatto che lo sviluppo dei popoli non possa realizzarsi a discapito del rispetto per la vita delle sue genti. Il Papa avverte che “quando una società si avvia verso la negazione e la soppressione della vita finisce per non trovare più motivazioni ed energie per adoperarsi a servizio del vero bene dell'uomo”.

Il capitolo terzo dell' Enciclica si apre con un elogio dell'esperienza del dono che spesso non è riconosciuta “a causa di una visione solo produttivistica ed utilitaristica dell'esistenza. Lo sviluppo, per essere autenticamente umano, deve fare spazio al principio di gratuità”. Questo discorso vale, in particolare, per il mercato in quanto la logica mercantile dovrebbe avere la funzione di perseguire il bene comune e di cui deve farsi carico soprattutto la comunità politica, in forza del valido contributo di persone che siano disposte ad aprirsi ad una forma di dono reciproco.

Espressione tipica di questa nuova forma economica è il commercio equo e solidale, un'attività commerciale il cui obiettivo non è solo la massimizzazione del profitto ma anche la lotta allo sfruttamento e alla povertà legate a cause economiche, politiche e sociali. Pertanto è una forma di commercio internazionale nella quale si cerca di favorire la crescita delle aziende e dei lavoratori dei paesi in via di sviluppo, ai quali viene garantito un trattamento socio-economico pienamente equo e rispettoso.

Si tratta di una forma di sostegno differente rispetto a quella attuata attraverso la beneficenza, in quanto questi popoli non subiscono passivamente il contributo economico delle popolazioni più fortunate ma, piuttosto, vengono aiutati nella produzione e commercializzazione di quelli che sono i loro prodotti tipici. In questo senso è favorita anche la conoscenza della cultura e delle tradizioni di comunità che siamo, troppo spesso, abituati a conoscere solo in occasione di eventi tragici.

Il *Commercio Equo e Solidale* si presenta, invece, come un approccio alternativo al commercio internazionale al fine di promuovere la giustizia sociale ed economica e lo sviluppo sostenibile attraverso il commercio, la formazione, la cultura e

l'azione politica. Infatti è uno strumento di cui ognuno potrebbe disporre in difesa dei diritti fondamentali degli esseri umani e, in particolar modo, dei contadini e degli artigiani del sud del mondo.

Sono numerosi i progetti organizzati per la realizzazione di questi obiettivi, quali la produzione di materiali didattici, la preparazione di cene nei ristoranti a base di prodotti equo-solidali e l'organizzazione di eventi ed iniziative, come quello a sostegno della popolazione haitiana colpita dal terremoto, a cui ho avuto l'opportunità di prendere parte.

Ritornando all' Enciclica del Papa, che rappresenta una sorta di canovaccio delineativo del mio percorso, secondo Benedetto XVI “lo sviluppo dei popoli dipende soprattutto dal riconoscimento di essere una sola famiglia”. A testimonianza di questa affermazione, è attribuita una particolare rilevanza al principio di *sussidiarietà* nelle politiche di aiuto verso i popoli poveri e che costituisce “l'antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista”, contribuendo alla umanizzazione della globalizzazione”.

Questo principio nasce come modello antropologico, volto ad esprimere una concezione globale dell'uomo e della società,

per cui il fulcro dell'ordinamento giuridico diviene la persona umana, concepita sia come individuo che come legame relazionale.

L' Enciclica non trascura la questione, sempre attuale, delle migrazioni. Anche con riferimento a questo fenomeno, viene sottolineata la dignità della persona e, nel caso specifico, del migrante, portatore di diritti che esigono rispetto da tutti ed in ogni situazione. L'ultimo paragrafo del capitolo quinto è dedicato, infatti, “alla urgenza della riforma dell' O.N.U. e dell'architettura economica e finanziaria internazionale”. A tale scopo, è fondamentale la presenza di un' Autorità politica mondiale che si attenga ai principi di sussidiarietà e di solidarietà con estrema coerenza e che goda di potere effettivo, senza mai abbandonare e smettere di dar voce ai popoli dei paesi sottosviluppati. Non possono fare a meno di pensare alla popolazione di Haiti che , mentre piange le vittime innocenti di una catastrofe naturale, continua a soffocare sotto un vecchio debito di un miliardo di dollari, dovuto a prestatori di denaro senza scrupoli e dittatori del passato. La voce della sensibilità non ha tardato a farsi sentire e, infatti, in tutto il mondo sono attive petizioni per la fornitura di sussidi e per l'azzeramento

del debito stesso, di cui il Fondo Monetario Internazionale ha garantito un consistente alleggerimento.

In Italia, nel paesino toscano di Loppiano, è sorta nel 1964 una cittadella internazionale i cui abitanti hanno scelto la fraternità come legge e stile di vita. Questa comunità affonda le sue radici del Movimento dei Focolari di Chiara Lubich, la quale immaginò una cittadella che avrebbe dovuto incarnare la legge evangelica dell'amore reciproco, avendo al suo interno tutti gli elementi di una città moderna: case, negozi, campi per lo sport, posti di lavoro, industrie e scuole. Infatti coloro che compongono questa comunità, sono animati dall'ideale di una società solidale e collaborativa .

Aldo Moro sosteneva che “con la politica si può arrivare ad evitare il peggio, ma la salvezza del paese e del mondo può venire solo da una grande rinascita religiosa e morale”.

L'analisi che ho potuto sin qui svolgere ha evidenziato quelle che potrebbero configurarsi come forme di applicazione tra la carità ed il diritto dei popoli, su di un piano non meramente ideale ma, nei casi indicati, persino concreto.

Nel corso della mia trattazione ho cercato di riconoscere e di trasmettere l'importanza di un diritto che, oltre ad essere

giusto ed uguale per tutti, non può prescindere dall'essere anche caritatevole e solidale. Nonostante la realtà in cui viviamo spesso ci confonde e ci porta a dubitare dell'esistenza di una giustizia di questo tipo, io non voglio rinunciare a credere nella possibilità che i preziosi elementi del diritto e della carità divengano un unico diamante splendente per l'intera umanità.

Riferimenti bibliografici

Antolisei, Francesco, *Manuale di diritto penale*, Giuffrè, Milano, 1963.

Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi Libri, Rimini, 1993.

Bausola, Adriano, *Aristotele: Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

Beck, Ulrich, *La società cosmopolita*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Bernhard, Agnes, *Alla ricerca della giustizia*, Congresso Internazionale per Giovani Giuristi - Castel Gandolfo, Roma 27 febbraio – 1 marzo 2009 .

Bobbio, Norberto, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992.

Carbone, Sergio, *Istituzioni di diritto internazionale*, Giappichelli, Torino, 2006.

Cattaneo, Mario, *Pena, diritto e dignità umana : Saggio sulla filosofia del diritto penale*, Giappichelli, Torino, 1990.

Coppola, Raffaele, *La non esigibilità nel diritto penale canonico*, Cacucci, Bari, 1992.

Cotta, Sergio, *Il diritto nell'esistenza*, Giuffrè, Milano, 1991.

Cotta, Sergio, *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.

D'Antonio, Ferdinando, *La giustizia: studio di filosofia giuridica*, La nuova Italia, Firenze, 1938.

Dal Pra, Mario, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Torino, 1980.

Del Vecchio, Giorgio, *La giustizia: Saggio di filosofia del diritto*, Studium, Roma, 1961.

Della Mirandola, Pico, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo editore, Torino, 2003.

Gonella, Guido, *La persona nella filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1959.

Goria, Fausto, *La relazionalità nel diritto : quale spazio per la fraternità?*, Atti del Congresso Internazionale - Castel Gandolfo , Roma 18-20 novembre 2005.

Gozzi, Gustavo / Bongiovanni, Giorgio, *Popoli e civiltà per una storia e filosofia del diritto internazionale*, Il Mulino , Bologna 2006.

Gurvitch, Georges, *Sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, 1957.

Incampo, Antonio, *Quid est veritas? - Filosofia del diritto e Rivelazione in Sergio Cotta*, [dattiloscritto], Bari, 2008.

Incampo, Antonio, *Sul dovere giuridico*, Cacucci, Bari, 2003.

Jens, Alber, *Dalla carità allo stato sociale*, Il Mulino, Bologna, 1987.

Kant, Immanuel, *La critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, Laterza, Roma/Bari, 2005.

Kant, Immanuel, *Per la pace perpetua*, a cura di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 1991.

Kelsen, Hans, *Il problema della giustizia*, a cura di Mario G. Losano, Einaudi, Torino, 1998.

Kelsen, Hans, *La pace attraverso il diritto*, a cura di Ciaurro Luigi, Giappichelli, Torino, 1990.

Kelsen, Hans, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale: contributo per una dottrina pura del diritto*, a cura di A. Carrino, Giuffrè, Milano, 1989.

Lipari, Nicolò, *Diritto e valori sociali: legalità condivisa e dignità della persona*, Studium, Roma, 2004.

Lombardi Vallauri, Luigi, *Amicizia, carità, diritto*, Giuffrè, Milano, 1974.

Mapelli, Barbara, *Nuove virtù: percorsi di filosofia dell'educazione*, Guerini Studio, Milano, 2004.

Marini, Giuliano, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma/Bari, 2007.

Martini, Carlo Maria / Zagrebelsky, Gustavo, *La domanda di*

giustizia, Einaudi, Torino, 2003.

Musselli, Luciano, *Manuale di diritto canonico*, Monduzzi, Bologna, 2002.

Papa Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Edizioni S. Paolo, Alba, 2009.

Parmense, Pietro, *Rivista Città Nuova*, Città Nuova editrice, Roma, 2008.

Perticone, Giacomo, *La filosofia del diritto come filosofia della giustizia*, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1962.

Pizzorni, Reginaldo, *Giustizia e carità*, ESD, Bologna, 1995.

Platone, *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma/Bari, 1997.

Rawls, John, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Torino, 2001.

Resta, Eligio, *Il diritto fraterno*, Libri del Tempo, Laterza, 2002.

Tarantino, Antonio, *Della giustizia come carità: comunicazione*, Atti del I Congresso delle società filosofiche del Mezzogiorno d'Italia, Ricerche filosofiche, Roma, 1966.

Ventura, Pierfranco, *Problemi attuali di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1991.

Zanetti, Gianfrancesco, *La nozione di giustizia in Aristotele: Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Zerlotin, Miranda, *Diritto originario in Erik Wolf*, Giuffrè, Milano, 2008.

