

## L'AMORE E I DIRITTI DELL'UOMO

FRANCESCO CIANCI\*  
Spezzano Albanese (Cosenza)

CDU 342.7+392.7  
Saggio scientifico originale  
Febbraio 2015

*Riassunto: Diritto e amore sembrano essere concetti fra loro antinomici, al punto da paventare che l'amore contraddica il diritto se interpretato come mero sentimento. Ciò nonostante, questa differenza concettuale non ci impedisce di affermare che i due concetti possano tra loro fondersi, tanto da poter sostenere che non solo l'amore e il diritto non sono in antitesi tra loro, ma che l'amore precede nella sua essenza il diritto informandolo nel suo dispiegarsi storico-pragmatico. La tesi di fondo qui sostenuta è argomentata attraverso uno studio comparato del diritto antico e degli insegnamenti delle sapienze umane e delle tradizioni religiose, facendo leva sul precetto gesuano dell'amore che conduce a superare la mera regola d'oro di giustizia, patrimonio dell'intera oikoumene, ponendolo oltre il diritto: infatti, solo l'amore permette di trasmutare i "diritti dell'uomo" in veri e autentici "diritti umani".*

Parole chiave: diritto dell'uomo (diritti umani), amore, dottrina sociale della Chiesa, filosofia del diritto, diritto antico e moderno, tradizioni religiose e sapienze umane.

"La carità non avrà mai fine"  
(Prima Lettera ai Corinti 13,8)

### 1. Il diritto e l'amore: questioni epistemologiche prelie

Si potrà sostenere, e forse anche a buon titolo di causa, che il diritto e l'amore non solo sono concetti tra loro differenti, ma perfino che l'amore in sé non sia codificabile in termini giuridici. Sotto quest'ultimo profilo, in una logica meramente giuspositivista, il diritto si fonda su un mero rapporto di obbligo, che scaturisce da una legge preposta a tale scopo da parte di un'autorità competente. Differentemente, l'amore, non trova in una legge data il suo dispiegarsi, ma

\* Francesco CIANCI (Firenze, 1976) è docente di Religione Cattolica. Ha studiato dapprima presso la "C. Alfieri" dell'Università degli Studi di Firenze, laureandosi in Scienze Politiche e in seguito all'ISSR "S. Francesco di Sales" di Rende-Cosenza della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, conseguendo sia il Baccalaureato sia la Licenza in Scienze Religiose. Esercita attività di collaborazione con il Centro di Ricerche Storiche di Rovigno d'Istria (Croazia) e con altre istituzioni di ricerca, per le quali si occupa dei diritti dell'uomo, dei popoli e delle minoranze nonché della libertà religiosa.

appone il suo concretizzarsi nell'azione libera di un soggetto, non implicando necessariamente il costituirsi di un diritto proprio sull'altro<sup>1</sup>.

Ciò nonostante, questa differenza concettuale non ci impedisce di affermare che i due concetti possano tra loro fondersi, al punto da poter sostenere che non solo l'amore e il diritto non sono in antitesi tra loro, ma che l'amore precede nella sua essenza il diritto informandolo nel suo dispiegarsi storico-pragmatico<sup>2</sup>.

Per comprendere la portata di siffatta affermazione è bene, in maniera preliminare, precisare cosa intendiamo con i due termini di riferimento, cioè il diritto e l'amore, in modo da comprenderne il nesso epistemologico sussistente tra gli stessi.

Il diritto non è altro che l'insieme delle norme che regolano la vita di una data comunità. Esso non riguarda mai il singolo uomo, ma sempre il singolo in relazione ad altri. Espressivo, a tale proposito, è il noto adagio latino *ubi societas ibi ius*: la lezione classica latina dimostra, infatti, che il diritto non nasce per mere alchimie, ma col fine di regolare i rapporti interumani tra i membri della società. Infatti, "tutto il diritto – affermava con laconicità il giureconsulto Ermogeniano – è in funzione degli uomini (*hominum causa omne ius constitutum est*)" (*Digesto* 1,5,2)<sup>3</sup>.

Anche l'amore, come il diritto, ha a che fare con la vita di relazione. Si potrebbe richiamare a proposito la riflessione patristica svolta da Agostino sul mistero della Trinità: per l'ipponiense il rapporto trinitario è la relazione tra il Padre, l'amante, e il Figlio, l'amato, che è dato dal Dono (termine con il quale il vescovo cattolico definisce la terza persona della Trinità), che egli definisce con l'immagine dell'amore: "la prima che ama quella che da lei nasce, la seconda che ama quella da cui nasce e la terza che è lo stesso amore" (*De Trinitate* 6,5,7). Senza il dono dell'amore non vi potrebbe essere la relazione tra la prima e la seconda persona trinitaria (cfr. *De Trinitate* 8,10,14). E tale immagine, utilizzata per riflettere intorno al dogma della Trinità, non è altro che l'immagine icono-

<sup>1</sup> Cfr. Gianni CASO, "Diritto e precetto dell'amore", in *Nuova Umanità*, rivista bimestrale di cultura, Roma, Città Nuova Editrice, 1990, n. 71, p. 81-91.

<sup>2</sup> Uno studio autorevole in tal senso è quello condotto da Reginaldo Maria PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Bologna, Esd, 1995.

<sup>3</sup> È la medesima storia dell'uomo a fornire la testimonianza di ciò. Basti pensare alle maestose opere giuridiche che hanno accompagnato le grandi società dell'epoca antica: dai Sumeri con il Codice di Ur Nammu al più celebre Codice di Hammurabi del diritto neobabilonese di cui Nabucodonosor ne fu la somma espressione; dai popoli dell'India con il Codice di Manu ai libri della legge ebraica ricevuta da Mosè sul Sinai (cfr. *Esodo* 31,18; 34,4-29); dal diritto delle *poleis* greche racchiuse nel Codice di Gortina o nei codici elaborati da nomoteti, quali Licurgo di Sparta, Draconte, Solone e Clistene di Atene, fino al diritto romano, *pater et magister iuris* degli ordinamenti giuridici contemporanei. Per una introduzione, vedi Giuliano CRIFÒ, "Diritti dell'antichità", in ID. (a cura di), *Enciclopedia (diritto)*, vol. 1, Milano, Feltrinelli, 1972, p. 47-56.

grafica di una mera relazione umana, data dall'amore, il quale è in persona il vincolo che unisce chi ama e chi è amato<sup>4</sup>.

Ciò nonostante, occorre però tenere in considerazione che l'amore di cui parliamo non è mero sentimento; non è soltanto, come soleva affermare Dante Alighieri, "unimento spirituale dell'anima e della cosa amata" (*Convivio* 108) seppur in parte legittimamente lo sia; né tantomeno, secondo il tenore riduzionistico di Giovanni Boccaccio, "un'irrazionale volontà, nata da una passione venuta del cuore, per libidinoso piacere, che agli occhi è apparso, nutricato per ozio" (*Filocolo* 5,261). L'amore di cui parliamo in questa sede è un atteggiamento concreto verso il prossimo atto a stabilire il riconoscimento della reciprocità dei rapporti in modo da far sì che i diritti di ciascuno trovino attuazione mediante un corrispondente comportamento, che nasce – si badi bene – non da un'imposizione ma da un atto libero e gratuito<sup>5</sup>. Si tratta non solo dell'applicazione della regola d'oro, principio di *humanitas* e universale etico di giustizia dell'intera *oikoumene*, esplicitata negli *èndoxa* delle grandi tradizioni religiose e delle sapienze umane, ma della traduzione pratica del comandamento dell'amore, che trova nel celebre adagio gesuano "come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (*Vangelo secondo Giovanni* 13,34) la sua massima espressione<sup>6</sup>.

Solo intendendo l'amore in questi termini, nel suo pieno senso evangelico, cioè come *agape* (*caritas*), possiamo allora comprendere la portata della nostra tesi e cioè che l'amore precede e informa il diritto nel suo dispiegarsi storico-pragmatico.

## 2. L'ascendenza metagiuridica del diritto attraverso l'indagine etimologica e semantica

Sembra necessario, a questo punto della nostra trattazione, comprendere fino in fondo il significato del diritto, attraverso un *excursus* etimologico della parola, e da questo trarne, attraverso l'ausilio della semantica, la sua essenza e il suo intimo legame con l'amore. Non si tratta, però, di fare mere illazioni di stampo accademico: la risoluzione della questione, infatti, ci permette di precisare cosa sia il diritto nella sua essenza e quale reale implicazione lo stesso debba

<sup>4</sup> Per una trattazione sulla tematica si veda Luis F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo Editore, 2012.

<sup>5</sup> Cfr. Gianni CASO, "Diritto e precetto dell'amore", cit., p. 86.

<sup>6</sup> Su questa tematica, solo accennata *supra* nel testo, mi sia consentito rimandare al mio ultimo lavoro apparso in questa rivista: cfr. Francesco CIANCI, "Alle radici storiche dell'idea dei diritti umani: il linguaggio dell'*humanitas* nell'antichità classica e nel cristianesimo", in *Ricerche Sociali*, Rovigno, Centro di ricerche storiche, n. 21 (2014), p. 91-119.

avere con la realtà umana, in modo da comprenderne appieno la relazione epistemologica tra il diritto e l'amore.

Non sembra fuori luogo, a proposito, far leva sull'invito che il noto giurista latino Ulpiano soleva indirizzare ai suoi contemporanei, quando, rivolgendosi a coloro che si sarebbero dovuti occupare del diritto, ne evidenziava come fosse necessario “conoscere da dove derivi il nome del diritto” (*Digesto* 1,1,1). A tal proposito, l'etimologia del termine *ius* appare alquanto incerta, essendo il relativo termine non solo astratto, ma, perfino, poliedrico e ricco di sfumature<sup>7</sup>.

Sembra, infatti, che il termine diritto derivi dalla radice vedica *yos* nel senso di “salute” ovvero di “buono stato fisico” o dall'avestico *yaoš* nel senso di “purezza rituale”. Ma l'obliquità del termine lo permette perfino di essere relazionato all'antico lemma indiano *yúh*, significante “brodo”, e di collegarlo ai termini ad esso derivati quali *yáuti* o *yuvaty*, da cui il senso di “legare” ovvero “mettere insieme”. Appare tuttavia interessante, nel molteplice panorama delle interpretazioni, la tesi sostenuta dal giurista S. Gentili, secondo cui tale lemma deriverebbe dall'antichissima radice *jò*, il cui significato coinciderebbe con la manifestazione del dolore, che la natura stessa avrebbe dato agli uomini per manifestare la sofferenza e implorare al tempo stesso pietà e aiuto (cfr. *Originum ad Pandectas* 1,1). Secondo tale interpretazione, il termine *jò*, altro non sarebbe, quindi, che una richiesta di aiuto che i primi uomini, vaganti nelle selve terrestri senza costumi e senza morale, avrebbero urlato al cielo avverso le prepotenze perpetuate ai loro danni da parte dei loro simili più forti e potenti. In conformità a quest'argomentazione, il termine *ius* troverebbe, quindi, la sua radice etimologica nella parola vedica *yos*, che si ritrova nella formula sanscrita “*cam ca yos ca*” (*Rig Veda* 114,2) pronunciata per ottenere una benedizione celeste tesa a un ripristinamento di un ordine morale naturale calpestato e, sotto tale profilo, corrisponderebbe all'avestico *yaos* significante “integrità”, “perfezione mistica” ovvero, come *supra* accennato, “purezza rituale”<sup>8</sup>.

Similmente, se il termine *yos* richiama un intervento rivolto agli dèi teso a riportare giustizia, il termine *ius*, secondo l'interpretazione di G. B. Vico, invece, trae origine dal latino arcaico “*iouš*”, sostantivo con il quale gli antichi Romani designavano *Ious*, antico nominativo di *Iupiter* o *Iovis*, cioè Giove, il dio degli dèi, e quindi mostrerebbe, al pari della radice sanscrita, un'ascendenza religiosa<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Uno studio importante in materia resta, seppur invecchiato, quello condotto da Widar CESARINI SFORZA, “*Ius*” e “*Directio*”. *Note sull'origine dell'idea di diritto*, Bologna, Stabilimenti Poligrafici Riuniti, 1930, da cui attingiamo diffusamente nella stesura di questo paragrafo.

<sup>8</sup> Cfr., sul punto, George DUMÉZIL, *La religione arcaica dei Romani*, Milano, BUR, 2001, p. 84.

<sup>9</sup> Vedi sul punto Enrico GUASTAPANE, “L'etimologia del termine «*ius*» secondo G.B. Vico”, in *La Zagaglia*, rassegna di scienze, lettere ed arti, Lecce, Scuola Tipografica “Bramante”, 1968, n. 39, p. 330-332.

Ma, al di là e oltre la validità delle singole ipotesi, ciò che preme porre in luce in questa sede è che tanto il lemma *yos* quanto la parola *ius* si rifanno da un lato a un elemento superiore alla natura umana, cioè il divino, e dall'altro, in conseguenza di questo, a un ordine morale terreno. Non è un caso tra l'altro che la radice sanscrita *yos* o nelle varianti *yaus*, *jaos* e *jous* significherebbe ciò che è “cosa buona”, “santa” e “pura”, al pari della radice *yu*, *yug* e *yung* che invece richiama al “legame”, al “vincolo” e alla “unione”. Inoltre è bene rilevare che il termine *fas* non deriverebbe, come credevano gli antichi, dalla radice del verbo *fari*, bensì da quella di *facio*, nel suo significato primitivo di “porre”. Il rapporto tra *fas* e *ius* sarebbe dunque paragonabile a quello che in vedico lega il *dhaman* e la *rta*, due concetti dell'ordine del mondo: in sintesi “*fas* sarebbe, dunque, l'assise mistica, invisibile, senza la quale non è possibile lo *ius*, l'assise che sorregge tutti i comportamenti e le relazioni visibili definiti dallo *ius*. *Fas* non è oggetto di analisi casuistica come *ius*: è o non è – *fas est*, *fas non est* – senza declinazione”<sup>10</sup>.

Le stesse moderne voci neolatine – *diritto* in italiano, *droit* in francese e *derecho* in spagnolo – per designare il lemma in questione altro non sarebbero che declinazioni della radice *rju* ovvero “ciò che è retto”, “che non devia” e sembrerebbero attestare quanto detto in precedenza. Oltre l'etimologia, quindi, la semantica del termine *diritto* sembra portare con sé un contenuto etico, derivante dall'ordine divino, al punto da poter sostenere che tale parola, nella sua essenza, abbia un significato metagiuridico, cioè una giustizia divina da concretizzarsi in una giustizia storica, vale a dire – parafrasando il pensiero di G. B. Vico – il costante tentativo degli uomini di adeguarsi alla volontà e alle supreme leggi della Provvidenza che governa la storia dell'uomo (cfr. *Principiis Novarum Scientia* 2,1,6)<sup>11</sup>.

È alla luce di tale significato semantico che il diritto nella sua essenza non si riferisce alla legge pragmatica, cioè al precetto imposto da parte dell'autorità preposta a farlo, ma che il diritto è l'espressione della sua stessa essenza, che trova proprio nella sua origine etimologica, a quanto pare, la sua spiegazione semantica e quindi il suo contenuto “morale”. Infatti, il diritto potrà chiamarsi tale in virtù della sua essenza “solo se riuscirà a sollevare insieme uomini e gruppi fino alla ‘coscienza’ di qualcosa che li supera e che deve armonizzarli tra loro”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> George DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 127.

<sup>11</sup> Cfr. Enrico GUASTAPANE, “L'etimologia del termine «*ius*» secondo G.B. Vico”, *cit.*, p. 332.

<sup>12</sup> Lucien GUISSARD, *Catolicesimo e progresso sociale*, Catania, Paoline, 1960, p. 13.

### 3. Connessioni tra diritto e morale nelle tradizioni religiose, nelle sapienze umane e nel diritto dell'antichità: un breve *excursus*

Nel passato, tale coscienza armonizzatrice era data dalle religioni e dai costumi, le quali regolavano la vita di relazione tra i membri della società.

Nelle tradizioni religiose orientali era, infatti, comune la convinzione dell'esistenza di “un costume memorabile” corrispondente alla “legge trascendente approvata dalla sacra scrittura e dai codici dei divini legislatori”, cui ogni uomo “che rispetta lo spirito supremo che è in lui, deve sempre conformarsi diligentemente” (*Mânava dharmauâstra* 1,108).

Nelle sapienze umane, fin dalle origini, il pensiero greco distinse – secondo la definizione resa da Aristotele – le “leggi divine (*phisikón díkaion*)” e le “leggi umane (*nomikón díkaion*)” (cfr. *Rethorica* 1,10 1368b 7-9; *Etica a Nicomaco* 5,7,1) e, pur rilevando – come attesta Platone – che era “necessario ricorrere all'ordinamento giuridico e alle leggi, che possono estendere la loro guida su moltissimi aspetti della vita” (*Leggi* 7,15), al contempo ne evidenziò – parafrasando Eraclito – come la legge umana si dovesse nutrire delle leggi divine (cfr. *Fragmentum Stoicorum* 22b), in quanto, quest'ultime – come ebbe ad affermare Socrate, secondo la testimonianza resaci da Senofonte – “valgono per ogni uomo e sempre” (*Memorabili detti di Socrate* 1,4). Rappresentativo di questo quadro teorico è quanto emerge nella tragedia di Antigone, figlia di re Edipo, laddove l'eroina di Sofocle, innalzandosi a paladina del diritto naturale, si rifiuta di sottomettersi a un precetto arbitrario del despota Creonte che le vietava la sepoltura del fratello Polinice. Così Antigone, in nome di una legge superiore, pronuncia il suo accorato rifiuto di non sottomettersi alle leggi umane “poiché non le ha proclamate Zeus né la Giustizia che abita con gli dèi quaggiù; né l'uno né l'altra le hanno stabilite tra gli uomini” (*Antigone* 451-452)<sup>13</sup>.

Anche i maestri del diritto romano, pur creando un corpo giuridico autonomo e distinto rispetto all'etica, svilupparono i principi giuridici di *lex* e di *ius* intorno ai criteri etici del *bonum*, dell'*aequum* e dell'*honeste vivere*, secondo la nota tripartizione resa da Ulpiano (cfr. *Digesto* 1,1,10). Pur comprendendo la differenziazione, almeno sul piano teorico, tra la morale e il diritto, il mondo

<sup>13</sup> Vedi, per gli sviluppi trattati in questo paragrafo, gli studi in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. IV, Napoli, Esi, 2011, elaborati da: Pietro Paolo ONIDA, “Diritto naturale. Parte giuridica (dir. rom.)”, p. 538-561; Antonio TARANTINO, “Diritto. Diritti positivi odierni”, p. 451-476; Aldo VENDEMIATI, “Diritto naturale. Parte etica”, p. 532-538. Gianni CASO, “Lex aeterna e diritto”, in *Nuova Umanità*, rivista bimestrale di cultura, Roma, Città Nuova Editrice, 2003, n. 1, p. 69-82; Aldo VENDEMIATI, “Legge naturale”, in *Rivista di Teologia Morale*, trimestrale, Bologna, Dehoniane, 1999, n. 31, p. 295-301.

latino ebbe la ferma convinzione – come testimonia Gaio – dell'esistenza, accanto ad una legge umana che si riscontra presso un popolo (*ius proprium civitatis*), di una legge non scritta (cfr. *Digesto* 1,1,9), che altro non è – secondo la splendida definizione offerta da Cicerone – che “la retta ragione, conforme alla natura, comunicata a tutti, persistente e sempre eterna (*recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constant et sempiterna*)” (*De Republica* 3,33)<sup>14</sup>. Ciò spiega la presenza nel diritto romano di espressioni di profondo contenuto morale, quali, ad esempio, quella del giureconsulto Paolo quando attesta che “non tutto ciò che è lecito è onesto (*non omne quod licet honestum est*)” (*Digesto* 50,17,144) o a quanto testimonia Celso secondo cui il “diritto è l'arte di ciò che è buono ed equo (*ius est ars boni et aequi*)” (*De Justitia et Jure* 1,1), che segnano con lungimiranza di sintesi la comprensione da un lato della morale come principio di valore e dall'altro del diritto come “fatto formale” della morale stessa<sup>15</sup>.

#### 4. Il bene oggettivo del diritto: la riflessione cristiana

L'incontro tra il diritto naturale sviluppato dai filosofi greci e gli autorevoli maestri del diritto romano risultò decisivo e fondamentale per la cultura giuridica dell'umanità a cui il cristianesimo seppe apporre un prezioso e originale contributo<sup>16</sup>. Riprendendo gli insegnamenti della cultura greco-romana e facendo leva sulla verità di fede, Tommaso d'Aquino – a cui si deve il massimo contributo sulla tematica *de quo* – definisce la legge in generale – facendovi rientrare anche la definizione di legge morale – come un “ordinamento della ragione al bene comune” (*Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 4).

A differenza di quanto presupporrà, in seguito, la dottrina moderna – che troverà le sue ben note sintesi nelle teorie di T. Hobbes secondo cui lo “*ius naturale* è la libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita e, di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo” (*Leviathan* 14,1) e che J.-J. Rousseau porrà a fondamento delle tesi sul contratto sociale (cfr. *Contrat Social* 1,6) – il pensiero cristiano fonderà il diritto non intorno all'individuo astratto e individuale, ma intorno all'individuo concreto e sociale, sulla scorta della tradizione aristotelica per cui l'uomo è “*toon zoon logon*” (*Politica* 1,1253a). Rispetto al

<sup>14</sup> Cfr. Aldo VENDEMIATI, “Diritto naturale. Parte etica”, cit., p. 534.

<sup>15</sup> Cfr. Antonio TARANTINO, “Diritto. Diritti positivi odierni”, cit., p. 451-476 (ivi, sul punto, p. 467).

<sup>16</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso svolto dinanzi al Parlamento Federale Tedesco* (22 settembre 2011).

pensiero moderno per il quale “non esistono *mala in sé*, ma solo *mala prohibita*”<sup>17</sup>, il pensiero cristiano fece leva, sulla scorta della verità di fede rivelata dalla *Lettera ai Romani* di san Paolo Apostolo<sup>18</sup>, sull'esistenza di una legge morale, la quale, come ebbe a precisare l'Aquinate, lega l'uomo ineluttabilmente ad agire per il bene comune e oggettivo (cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 1)<sup>19</sup>. E poiché tale legge naturale è conoscibile non solo *per ratione* ma anche *naturaliter*, cioè per partecipazione alla legge eterna (*lex aeterna*), essa imprime all'uomo principi immediatamente evidenti, il primo dei quali si riduce nella ben nota formula “il bene è da farsi e da cercarsi, il male da evitarsi (*quod bonum est faciendi et prosequendum, et malum vitandum*)” (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2.), principio primo dal quale derivano tutti gli altri. In questo quadro teorico, il diritto naturale, nella celebre formulazione resa da Alberto Magno, altro “non è che il principio ultimo del diritto dell'uomo, essendo esso stesso il principio (*non est nisi in principiis ultimis iuris humani, et est ipsa principia*)” (*De Bono* 5,1,3). Per questa ragione il diritto naturale è canone valutativo del diritto positivo, della sua giustezza, della sua equità e, infine, della sua stessa legittimità, al punto da configurare un diritto dell'uomo in un diritto umano<sup>20</sup>.

Da questa concezione teorica, che fa sì che dalla “*lex praeceptiva*” (legge naturale) si articola lo *jus dominativum* attraverso il quale gli uomini possono realizzare le varie istituzioni sociali, ne deriva la deduzione che “il diritto è da intendersi come giustizia oggettiva (*hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam*)” (*Summa Theologiae* II-II, q. 57, a. 1 ad 1), essendo il bene comune coincidente con il bene di ogni uomo (cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 3, aa. 1-2; I-II, q. 4, a. 1; *Contra Gentiles* 3,25; *De Regimine Principum* 1,8). Il diritto, quindi, non è solo, come prospettato da U. Grozio una “qualità morale che appartiene ad ogni persona (*jus est qualitas moralis personae competens ad aliquis juste habendum vel agendum*)” (*De Jure Belli ac Pacis* 1,1,4), ma il diritto – precisa l'Angelico – è “ciò che si deve ad altri (*quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri*)” (*Summa Theologiae* II-II, q. 57, a. 1 ad

<sup>17</sup> Gian Pietro CALABRÒ, *La galassia dei diritti. Dai diritti dell'Uomo ai diritti della Persona*, Lungro (Cosenza), Marco Editore, 2001, p. 152.

<sup>18</sup> “Tutte le volte che i pagani, che non hanno legge, praticano le azioni prescritte dalla legge, seguendo il dettame della natura, essi, pur non avendo legge, sono legge per se stessi. Essi mostrano che l'opera voluta dalla legge è scritta nei loro cuori, poiché la loro coscienza rende loro testimonianza e i loro ragionamenti si accusano o difendono tra loro” (*Lettera ai Romani* 2,14-15).

<sup>19</sup> Aldo VENDEMIATI, «Diritto naturale. Parte giuridica (dir. pos. od.)», in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO, *op. cit.*, p. 561-591.

<sup>20</sup> Per una riflessione più approfondita si veda Angelo DI BERNARDINO, “Diritti Umani tra Scrittura e Padri della Chiesa”, in *Iura Orientalia*, rassegna on-line sui diritti orientali antichi e moderni, Roma, Facoltà di Diritto Canonico, Pontificio Istituto Orientale, vol. V (2009), p. 139-155.



1). Oggetto del diritto, quindi, è il *quia iustum* cioè la giustizia, cioè l'oggetto misurato dal diritto<sup>21</sup>.

## 5. L'immagine iconografica della giustizia

Aristotele ebbe a sostenere che “nella giustizia è compresa ogni virtù” di un uomo (*Etica a Nicomaco* 5,1, 1129b 27-30): tuttavia, il filosofo greco di Stagira, ebbe anche a precisare che l'uomo migliore non è quello che esercita tale virtù verso se stesso ma verso gli altri, essendo la giustizia una virtù che ha a che fare “con l'altro (*prós éteron*)” (cfr. *Etica a Nicomaco* 5,1, 1130a 3-8). Lo stesso diritto romano riassunse questo principio nella celebre massima di Ulpiano, secondo cui “la giustizia è la volontà perpetua e costante di rendere a ciascuno il suo diritto (*justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)” (*Digesto* 1,1,10).

Ciò nonostante, come ci mostra l'esperienza giuridica, troppo spesso la virtù della giustizia è stata calpestata da un'applicazione fin troppo rigida del diritto. Espressivo a tal proposito è quanto scrive Aulo Gellio, riportandoci una testimonianza sulla giustizia del filosofo Crisippo. Quest'ultima viene immaginata in una vergine “poiché ciò simboleggia il suo carattere incontaminato, il suo nulla concedere ai malvagi e il fatto che non la toccano né i discorsi indulgenti, né la supplica o le preghiere, né l'adulazione, né alcun'altra cosa”, ma ciò – commentava lo stesso scrittore romano all'immaginifica visione della giustizia – “non è l'immagine della giustizia, ma della sua crudeltà” (*Notti Attiche* 14,4).

Ecco allora il verificarsi di ciò che gli antichi maestri del diritto romano – tra cui il noto Cicerone – chiamavano *summum jus, summa injuria*, cioè “sommo diritto, somma ingiustizia” (cfr. *De Officiis* 1,10,33). Con quest'assioma ci si riferisce a un'applicazione cieca e irragionevole del proprio diritto, che trasmuta il “sommo diritto (*summum jus*)” in una “somma ingiustizia (*summa injuria*)”, vale a dire il verificarsi di una situazione che, pur statuendo a un soggetto un legittimo diritto, non tiene conto del bene comune o del diritto altrui. Per risolvere la problematica derivante da una siffatta situazione, i maestri del diritto romano introdussero il correttivo dell'*aequitas*, ovvero ciò che Aristotele definì *epicheia* (cfr. *Etica a Nicomaco* V, 10, 1137b 5-25).

Per comprendere i termini della questione possiamo avvalerci di un testo religioso noto ai più come la “parabola del servo spietato”, contenuto nel *Vangelo secondo Matteo* (cfr. 18,23-30), che mostra con estrema efficacia e

<sup>21</sup> Per una visione generale sui diritti dell'uomo nella visione cristiana si veda Francesco COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo Editore, 1995.

semplicità il verificarsi della fattispecie del *summum jus, summa injuria* e dell'adozione del principio di *aequitas*<sup>22</sup>. La prima parte della suddetta parabola descrive la situazione di un servo che era in debito con il suo padrone di diecimila talenti. Non avendo, tuttavia, costui il denaro da restituire, il padrone ordinò che fosse venduto lui con la moglie, con i figli e con quanto possedeva, e saldasse così il debito. Dinanzi alla supplica del servo, il padrone, impietositosi, lo lasciò andare, condonandogli il debito (cfr. *Vangelo secondo Matteo* 18,23-27). Com'è facilmente comprensibile, questa prima parte della parabola mostra l'adozione del principio dell'*aequitas*. Il padrone, pur avendo un diritto di credito, non rivendica in modo assoluto il suo diritto, ma tiene conto della situazione concreta del debitore. Com'è stato giustamente messo in luce, il padrone, cancellando il debito del debitore, non è uscito fuori dal diritto, ma ha compiuto, in virtù del principio dell'*aequitas*, uno *jus melius*, essendo il diritto, secondo la definizione di Celso, "l'arte di ciò che è giusto ed equo (*ius est ars boni et aequi*)" (*De Justitia et Jure* 1,1)<sup>23</sup>. La seconda parte della parabola ci mostra invece una situazione capovolta: il debitore, infatti, appena uscito trovò un altro servo che gli doveva cento denari e lo intimò a pagare. Ma anche costui, come nel suo caso, non aveva di che pagare e lo supplicò di avere pietà, chiedendogli di dilazionargli il debito, ma a differenza del padrone che gli condonò il debito, il servo liberato, preso il suo debitore, lo fece portare in carcere fino a che non gli avesse restituito il debito (cfr. *Vangelo secondo Matteo* 18,28-30). La differenza con la prima parte della parabola è evidente. Nella fattispecie il servo liberato si arroga del suo diritto, non tenendo in considerazione la situazione concreta del suo compagno, per giunta molto meno gravosa rispetto alla sua. Sotto il profilo della lettera del diritto il suo comportamento non trova imperfezioni: egli, infatti, rivendica il *summum jus*; tuttavia, egli, arrogandosi fino all'estremo il suo diritto, commette *summa injuria*. Insistendo sul suo diritto, il servo liberato esce completamente dalla sfera della giustizia, capovolgendo il diritto in ingiustizia<sup>24</sup>.

## 6. L'amore evangelico e i diritti dell'uomo

Solo riconoscendo l'altro, la giustizia raggiunge la sua più profonda verità: che è quella della persona umana e della sua dignità<sup>25</sup>. Il primato etico dell'amo-

<sup>22</sup> Cfr. Edouard HAMEL, "La rivendicazione dei diritti. Significato e limiti", in Gino CONCETTI (opera collettiva diretta da), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma, Ave, 1982, p. 771-781.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 775.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 776.

<sup>25</sup> Cfr. Giannino PIANA, *Vangelo e Società*, Assisi (Perugia), Edizioni Cittadella, 2005, p. 64.

re, infatti, non esula il diritto ma quest'ultimo trova proprio nell'*agápe* la sua essenza più profonda entro la quale lo stesso diritto si umanizza, al punto da divenire umano. Gli stessi padri del diritto romano solevano affermare, come ricorda Ermogeniano, che “tutto il diritto è in funzione degli uomini (*hominum causa omne ius constitutum est*)” (*Digesto* 1,5,2). Ed è in questo quadro teorico che s'inserisce, con tutta la sua forza di *humanitas*, la tematica dei diritti umani: questi ultimi, infatti, quali espressioni concrete dell'esigenza della legge morale tracciano in modo pratico quel confine oltre il quale nessuna attività umana può sconfinare, tra cui lo stesso diritto, pena il rischio di divenire inumano<sup>26</sup>.

In questo senso, il precetto dell'amore gesuano, attraverso la logica del primato della carità, fonda il diritto dell'uomo, mostrando all'uomo quello che è il suo primo e ultimo diritto, cioè la persona umana, essendo l'uomo stesso – secondo una nota espressione di A. Rosmini – “diritto umano sussistente” (*Filosofia del Diritto* 35,191).

Espressiva di questa dimensione morale è il discorso sulle beatitudini, professato da Gesù, il quale offre una vera e propria carta dell'umano dei diritti dell'uomo, quando, nello stupore dei suoi uditori, afferma con profonda umanità: “Beati i *poveri* in spirito, perché di essi è il regno dei cieli; beati gli *afflitti*, perché saranno consolati; beati i *miti*, perché erediteranno la terra; beati *quelli che hanno fame e sete della giustizia*, perché saranno saziati; beati i *misericordiosi*, perché troveranno misericordia; beati i *puri di cuore*, perché vedranno Dio; beati gli *operatori di pace*, perché saranno chiamati figli di Dio; beati i *perseguitati* per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli; beati, infine, *voi tutti* quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia; rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli” (*Vangelo secondo Matteo* 5,3-12, *corsivo nostro*). Infatti, i poveri, gli afflitti, i miti, coloro che hanno fame e sete di giustizia, i puri di cuore, gli operatori di pace, i perseguitati, gli stranieri, le prostitute, gli ammalati, i carcerati, le donne, i bambini, gli emarginati, altro non sono che i diritti umani sussistenti. Tuttavia, è al termine della somma catechesi, che i diritti umani trovano una loro piena e profonda spiegazione alla luce del principio dell'amore evangelico. Alle domande “quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?” (*Vangelo secondo Matteo* 25,37-39), Gesù risponde “ogni volta che avete fatto

<sup>26</sup> Per un'analisi si veda Jean-Marie AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 38-72.

queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (*Vangelo secondo Matteo* 25,40): è in questa risposta che egli manifesta il senso della giustizia e del diritto dell'uomo, che trova nell'amore verso il prossimo la fonte di *humanitas* e la regola d'oro attraverso il quale lo stesso "diritto dell'uomo" deve conformarsi per divenire pienamente e autenticamente "diritto umano".

## 7. L'afona lettera del diritto e lo spirito della giustizia incarnata in amore

Quali conclusioni? Si è visto nelle righe precedenti come la giustizia da sola non basti al diritto dell'uomo. Un'applicazione troppo rigida del diritto, infatti, "può condurre alla negazione, 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 discussioni"<sup>27</sup>.

Come abbiamo messo in luce, pur essendo cose distinte, giustizia e carità formano in qualche modo una cosa sola<sup>28</sup>, ma la giustizia, per essere vera giustizia, deve essere temperata dall'amore. Sul punto, l'erudito Tommaso d'Aquino insegna che "la misericordia senza la giustizia è madre della dissoluzione, mentre la giustizia senza la misericordia è crudeltà" (cfr. *Super Evangelium S. Matthaei* V, l. 2, n. 249).

Ciò nonostante, l'amore precede il diritto, informando la giustizia del suo autentico e vero spirito. Sul punto, scriveva Lattanzio come la giustizia non fosse solo equità (*aequitas*) ma prima ancora misericordia (*pietas*): "è da queste due fonti che proviene, infatti, tutta la giustizia", precisando la stretta correlazione sussistente tra l'amore e la giustizia, tuttavia – continua il padre della Chiesa – "il suo principio e la sua origine risiede nella prima [cioè nell'amore]" (*Divinarum Institutionum* 5,14,11). Ciò nonostante, mentre la giustizia ha come fine quello di dividere il bene in maniera equa, dando a ciascuno il suo all'interno della legge positiva, la carità, di contro, non ha questo limite, in quanto, come insegna Paolo di Tarso, "la carità non cerca il proprio interesse" (*Prima Lettera ai Corinti* 13,5).

Ed è in questo quadro teorico che s'inserisce con tutta la sua forza e la sua sostanza il comandamento dell'amore evangelico nella sua relazione con il diritto: rispettare il prossimo e il suo diritto anche quando non si è obbligati a farlo da una legge. Addirittura, se volessimo andare oltre, nella logica dell'inse-

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dives in Misericordia* (30 novembre 1980), n. 12/4.

<sup>28</sup> Cfr. Reginaldo Maria PIZZORNI, *op. cit.*, p. 132.

gnamento evangelico, il comandamento dell'amore, precedendo il diritto, conduce ad amare perfino il nemico (cfr. *Vangelo secondo Matteo* 5,44; anche *Vangelo secondo Luca* 6,27; 6,35), quando invece la norma consentirebbe, perfino, al soggetto leso nel suo diritto di pretendere giustizia sull'altrui persona<sup>29</sup>.

Ciò non significa la rinuncia al proprio diritto, ma l'anteposizione dello stesso al primato dell'amore, quale regola dello stesso diritto positivo e fonte di giustizia. Difatti, la legge dell'amore evangelico assume e porta a compimento le esigenze proprie della legge morale naturale, divenendo il parametro del diritto positivo<sup>30</sup>. La legge morale naturale, infatti, non è che il compimento del bene e l'accettazione di questo compimento altro non è che l'accettazione del principio dell'amore, in quanto la carità fonda il riconoscimento della giustizia nel riconoscimento della dignità umana e dei diritti del prossimo<sup>31</sup>.

La differenza dell'adesione tra la lettera e lo spirito della legge positiva consta proprio di questa dimensione morale non scritta, data dall'amore, che si pone come il nucleo fondamentale della legge scritta, precedendo quest'ultima, al punto che potrebbe non essere scritta per essere rispettata. La carità, infatti, scrive Paolo di Tarso, "è magnanima, è benigna la carità, non è invidiosa, la carità non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità; tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta" (*Prima Lettera ai Corinti* 1,4-7).

E tale carità trova nel Nazareno crocefisso tutta la sua pienezza iconografica quando, dinanzi a chi gli sputava addosso insultandolo, quell'uomo, reo di amore, implora, in un immenso e commovente *pathos* di *agape*: "Padre perdonali, perché non sanno quello che fanno" (*Vangelo secondo Luca* 23,34). In questa logica il precetto dell'amore evangelico – "ama il prossimo tuo come te stesso" (*Vangelo secondo Matteo* 19,19) "come io ho amato voi" (*Vangelo secondo Giovanni* 13,34) – non resta in sé un'afona lettera, ma diventa lo spirito del diritto, che conduce ad amare perfino il nemico, cioè colui che lede il mio diritto, e nel quale non solo traspare lo *ius* del singolo, ma la *ius-titia* di ognuno<sup>32</sup>.

Di fronte ad una vocazione così profonda come quella di amare perfino il nemico, l'animo umano non può non comprendere il nesso tra il diritto e l'amore così come a suo tempo fu compreso da Cicerone, quando esprimendosi sulla

<sup>29</sup> Cfr. Paolo Salvatore NICOSIA, *Gesù mediatore. Cristo, la Legge e il giudizio*, Saronno (Varese), Monti, 2011, p. 13.

<sup>30</sup> Cfr. Jean-François COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Brescia, Queriniana, 1991, p. 216.

<sup>31</sup> Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967), in particolare, nn. 6, 15, 18, 48-49.

<sup>32</sup> Cfr. Paolo Salvatore NICOSIA, *op. cit.*, p. 55-58.

legge e sui valori del diritto, ebbe a dire: “poiché questi sentimenti nascono dal fatto che siamo naturalmente inclini ad amare gli uomini, in ciò consiste il fondamento del diritto (*nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*)” (*De Legibus* 1,43). Dinnanzi a questa profonda riflessione, anche il legislatore chiamato a promulgare le leggi non può non riflettere sulla “via, la verità e la vita” che conduce il “diritto dell'uomo” a divenire autenticamente “diritto umano”. In caso contrario, anche il diritto, spogliato della sua essenza più profonda, che è l'amore, resterebbe una *vox clamantis in deserto* che non serve all'uomo e alla sua verità<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Si veda per uno sviluppo di quest'ultima interessantissima tematica il bel saggio di Natalino IRTI, *Nichilismo giuridico*, Bari-Roma, Laterza, 2004.

## SAŽETAK

### *LJUBAV I LJUDSKA PRAVA*

Pravo i ljubav izgledaju kao proturječni pojmovi jer ljubav obično tumačimo samo kao osjećaj. Ipak, ova pojmovna razlika ne mora nas spriječiti u tome da tvrdimo kako se ovi pojmovi mogu “stopiti” i da zastupamo stav kako nisu u suprotnosti, odnosno možemo reći da ljubav u svojoj biti prethodi pravu, oblikujući ga u njegovom povijesno-pragmatičkom razvoju. Ova temeljna teza koja se ovdje zastupa argumentirana je kroz komparativno proučavanje antičkog prava, pouka iz ljudskog znanja i vjerskih tradicija, oslanjajući se na Isusov nauk o ljubavi koji dovodi do prevazilaženja pukog zlatnog pravila pravde, kao baštine cijele ekumene, i stavlja ga iznad prava. Naime, samo ljubav omogućava pretvorbu “čovjekovih prava” u stvarna i autentična “prava čovjeka”.

Ključne riječi: prava čovjeka, ljubav, društveni nauk Crkve, filozofija prava, antičko i moderno pravo, vjerske tradicije i ljudska znanja.

## POVZETEK

### *LJUBEZEN IN ČLOVEKOVE PRAVICE*

Pravica in ljubezen se zdita nasprotujoča si pojma, in sicer do te mere, da je ljubezen v protislovju s pravico, če je interpretirana kot golo čustvo. Kljub temu nas ta pojmovna razlika ne ovira pri trditvi, da se lahko ta dva pojma med seboj “stapljata”, lahko celo trdimo, da ne samo da ljubezen in pravica nista v medsebojnem nasprotju, temveč da je ljubezen v svojem bistvu predhodna pravici in jo navdihuje v njenem zgodovinsko-pragmatičnem razvoju. To je osnovna predpostavka, ki jo na tem mestu zagovarjam in utemeljujem na podlagi primerjalne študije antičnega prava, naukov humanističnih ved in verskih tradicij, s poudarkom na Jezusovem nauku o ljubezni, ki vodi v preseganje zlatega pravila o pravičnosti, dediščini celotnega ekumenizma, in je postavljena nad pravico: samo ljubezen namreč omogoča spreminjanje “človekovih pravic” v resnične in pristne “človeške pravice”.

Ključne besede: človekove pravice (človeške pravice), ljubezen, socialna doktrina Cerkve, filozofija prava, antično in sodobno pravo, verske tradicije in humanistične vede.

## SUMMARY

### *LOVE AND HUMAN RIGHTS*

Rightness and love seem like contradictory concepts because love is often interpreted only as a feeling. However, this conceptual difference does not necessarily prevent us from claiming that these concepts can “merge” and we can advocate that they are not in conflict. Moreover, we can say that love essentially precedes rightness, shaping it in its historical and pragmatic development. This fundamental thesis represented here is argued through the comparative study of ancient rights, lessons of human knowledge and religious traditions, relying on the teachings of Jesus about love that leads to overcoming the mere golden rule of justice, as the heritage of the whole ecumenism, and puts him above the law. In fact, only love allows the conversion of “rights of men” into real, authentic “human rights”.

Keywords: human rights, love, social teaching of the Church, philosophy of law, ancient and modern law, religious traditions and human knowledge.