

*HUMANITAS* E DIRITTO:  
LA CENTRALITÀ DELL'UOMO RISPETTO ALLA LEGGE

di Rosario Maglio

**1. Il significato di “*humanitas*”**

Il concetto di “*humanitas*”<sup>1</sup> è stato sempre ritenuto – da tutti gli Autori che se ne sono occupati<sup>2</sup> – mutevole,

---

<sup>1</sup> Con la presente trattazione, sebbene possa apparire addirittura superfluo precisarlo, non si intende fornire un esame approfondito di tale concetto, che richiederebbe ben altri contesti e conoscenze. L'esposizione è finalizzata, invece, a mettere in relazione il concetto di *humanitas*, tramandatoci dal mondo classico, nei suoi significati più comuni, con il diritto ed a valutarne, in modo discorsivo, alcune delle possibili implicazioni, anche riferite all'attuale contesto storico ed istituzionale.

<sup>2</sup> Tra la vasta letteratura sul concetto di “*humanitas*”, G. Purpura, *Brevi riflessioni sull'humanitas*, Lezione svolta presso la Scuola di Dottorato in “Diritto sovranazionale e diritto interno”, Palermo, 13.03.2009, in *Annali del seminario giuridico*, 53, 289, richiama espressamente i seguenti lavori: I. Heinemann, v. *Humanitas*, PWRE, Suppl. V, 1931, coll. 282-310; R. Harder, *Nachträgliches zu humanitas*, Hermes, 1934, 69, pp. 64-74; F. Schultz, *I principii del diritto romano*, rist. 1995 (trad. it. V. Arangio Ruiz, Firenze, 1946), pp. 164 ss.; C. A. Maschi, *Humanitas come motivo giuridico*, Scr. Casattini, 1948, pp. 263-362; F. Beckmann, *Humanitas: Ursprung und Idee*, Münster, 1952; P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Brussels, 1950; S. Riccobono, *L'idea di humanitas* come fonte di progresso del diritto, St. Biondi, 2, Milano, 1965, pp. 583-614; K. Büchner, *Humanitas*, Klein. Paul., 2 (1967), 1241-4; F. Casavola, *L'Humanitas* insieme a *philantropia* e *paideia*, come crescita civile della condizione umana tra Adriano e Marco Aurelio, ANRW, II, 15, pp. 157-160; D. Owen, *Human rights*, London, 1978; P. Davies, *Human rights*, London, 1988; J. Donnelly, *The concept of human rights*, London, 1985; J. Gaudemet, *Utilitas Publica*, RHDEF, 29, pp. 465-499; P. Veyne, *Humanitas: romans and non romans*, in Giardina, *The romans*, Chicago, 1993, pp. 342-369; L. Labruna, *Diritti dell'uomo, tradizione romanistica e humanitas del diritto*, *Iurisprudentia universalis*, Festschrift Theo Mayer- Maly, Köln, Weimar, Wien, 2002, pp. 379-382; F. B.J. Wubbe, *L'humanitas de Justinien*, *Ius vigilanti-*

“camaleontico”<sup>3</sup>, una *vox multa significans*<sup>4</sup>.

Se pure il termine sembra richiamare la comunità naturale di tutti gli uomini, tuttavia, non è affatto agevole darne una “precisa e rigida definizione”<sup>5</sup>, poiché il vocabolo copre una vasta area semantica ed appare strettamente legato ad altri concetti, cui spesso rimanda, come quelli di “*homo*” e “*persona*”, che, a loro volta, hanno assunto – nel tempo e nello spazio – significati diversi, variando di epoca in epoca.

Troppe sono, infatti, le connessioni che incidono sul concetto di *homo*, *persona* e, quindi, di *humanitas*: l’equilibrio degli uomini tra di loro, la determinazione del tempo della vita e della morte dell’individuo, il rapporto dell’uomo con la natura, con gli animali e con il divino<sup>6</sup>.

“In via di approssimazione, si può dire che il sostantivo evoca, oltre al dovere di riconoscere e rispettare l’altro, vedendovi la creatura sublime e superiore a ogni altra che è l’uomo, l’obbligo di costruire appieno la propria personalità, attraverso un’adeguata educazione sul piano culturale e un sensibile affinamento delle qualità morali”<sup>7</sup>.

L’*humanitas* è capace di veicolare valori sociali, funzionali alla “solidarietà che deve presiedere alle relazioni che s’intrecciano all’interno di una collettività organizzata”<sup>8</sup>.

È evidente come l’*humanitas* interferisca ed interagisca con il diritto.

Il diritto, infatti, si occupa principalmente dell’uomo, nella sua varia essenza, come *persona*; dunque, si occupa dei suoi bisogni, delle sue pretese, delle sue aspettative.

---

bus scriptum. Ausgewählte Schriften, Freiburg Schweiz, 2003, pp. 441-459 e la lett. cit. in tali opere.

<sup>3</sup> W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 43-62; R. Bauman, *Human rights in ancient Rome*, Routledge, London 2000.

<sup>4</sup> G. Purpura, *Op. ult. cit.*, 287.

<sup>5</sup> G. Purpura, *Op. ult. cit.*, 289.

<sup>6</sup> Diffusamente, tali concetti sono richiamati in G. Purpura, *Op. loc. ult. cit.*

<sup>7</sup> L. Garofalo, *L’humanitas tra diritto romano e totalitarismo hitleriano*, in *Teoria e Storia del Diritto Privato*, VIII, 2015 p. 5 (<http://www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com>).

<sup>8</sup> L. Garofalo, *op. loc. ult. cit.*

Chi si interessa di diritto arriverà prima o poi a parlare dell'uomo, delle sue nostalgie, dei suoi desideri, dei suoi sogni, delle sue utopie e, inevitabilmente, anche delle sue speranze e del suo destino<sup>9</sup>.

Si può, pertanto, ritenere sempre valido l'insegnamento di Ermogeniano: "*hominum causa omne ius constitutum est*"<sup>10</sup>.

Il diritto è tale se, e nella misura in cui, pone a suo fondamento l'uomo.

L'umanità del diritto, e dunque anche l'umanizzazione della pratica giuridica, di cui la società oggi ha particolarmente bisogno, segna la strada per l'attuazione dei diritti umani, per la realizzazione del diritto vero<sup>11</sup>.

L'humanitas esprime quel sentimento di dignità e sublimità proprio della persona umana, che consente di porla al di sopra di tutti gli altri esseri viventi.

Ecco, allora – come ben schematizza Purpura<sup>12</sup> – che la portata del concetto di *humanitas*, sebbene, mutevole nel tempo e nello spazio, si può cogliere sotto tre aspetti fondamentali ed interconnessi:

a) La famosa frase di Protagora, del V sec. a.C., "*l'uomo è la misura di tutte le cose (chrémata) che sono utili per lui*"<sup>13</sup>, consente di inquadrare l'*humanitas* come concetto filosofico antropocentrico. L'utilità, cui fa riferimento Protagora, è stata intesa come pubblico interesse e si è addirittura arrivati a sostenere che sulla scena

<sup>9</sup> F. D'Agostino, *Filosofia del Diritto*, Torino, 2005, p. 3.

<sup>10</sup> Testo tramandatoci da Giustiniano nei *Digesta* D. 1.5.2 (1 iur. epit.). Cfr. G. G. Archi, *I codici civili moderni e la tradizione romanistica*, in *Atti dei Convegni Lincei* 106, *Il Codice civile. Convegno del cinquantenario dedicato a F. Santoro Passarelli*, Roma, 1994, pp. 25 ss., spec. 32.

<sup>11</sup> L. Labruna, *Tra Europa e America latina: principii giuridici, tradizione romanistica e "humanitas" del diritto*, in *Histoire, Espace et Marges de l'Antiquité*, 3, p. 55. Il saggio riporta la *lectio dodoctoralis* dettata il 16 marzo 2004, in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte della Facoltà Giuridica di Buenos Aires.

<sup>12</sup> G. Purpura, *Op. ult. cit.*, 290 ss. Lo schema qui riportato è ripreso dalla completa trattazione dell'Autore, che con particolare capacità di sintesi, ma senza per questo rinunciare al rigore scientifico dell'analisi, riesce abilmente a ricostruire in pochi tratti l'evoluzione storica di un concetto complesso e difficile da definire, quale, appunto, l'*humanitas*.

<sup>13</sup> Protagora, fr.1, in Platone, *Teeteto*, 151d-152e.

moderna gli “*interessi commerciali*” finiscano, in rapporto ai diritti umani, per avere un effetto comparabile all’antica *utilitas publica*<sup>14</sup>.

b) *Humanitas* come valore morale, *filantropia* appunto: educazione alla temperanza che finisce per essere funzione della solidarietà (*dexteritatem quandam benevolentiam erga omnes homines promiscuam*)<sup>15</sup>, poiché *membra sumus corporis magni*<sup>16</sup>.

*Comitas* (affabilità), *benignitas e clementia*, virtù e solidarietà umana, valori morali e non giuridici, conducono all’*aequitas*, ad un equilibrio tra gli individui che compongono l’umanità. Con l’avvento del cristianesimo la coscienza della debolezza degli uomini suggerirà perdono e benignità che invitano all’amore (*agapé*) verso Dio e verso l’umanità nella quale Cristo si è incarnato (*humanitas* cristiana).

c) *Humanitas* come valore culturale, qualità del *bonus vir*, solo tra gli esseri umani a possedere la qualità dell’“educazione”, la *paideia*, che si ritiene consistere nella *eruditio* e nell’*institutio in bonas artes*; dunque aristocratica *doctrina* ed *urbanitas* dei pur *humanissimi homines* (poi, umanisti), fatalmente connessi ad un comune destino di mortali, poiché *humanitas* allude tanto alla vita, che alla morte, alla caducità umana.

È innegabile che ancora oggi *aequitas* ed *humanitas* siano due categorie giuridiche di grande profondità, che fanno parte oramai della nostra cultura, radicata nella comune matrice romanistica e nei “*valori comuni dell’Occidente*”<sup>17</sup>.

Va, tuttavia, rilevato che l’espressione “*humanitas*” è apparsa per la prima volta nella Repubblica Romana proprio per indicare *eruditio* ed *institutio in bonas artes*. Il termine umanità rappresentava un criterio di comportamento, utilizzato per distinguere gli *homines humani* (i romani educati) dagli *homines barbari* (il resto)<sup>18</sup>. L’*humanitas* è, a livello tanto terminologico quanto contenutistico, una creazione autonoma del mondo romano. Neppure Atene

<sup>14</sup> Sen. Ep. 88, 30; Gellio, Noct. Att. 13, 17, 1.

<sup>15</sup> Sen. Ep. 88, 30; Gellio, Noct. Att. 13, 17, 1.

<sup>16</sup> Sen. Ep. 95.

<sup>17</sup> G. Alpa, *I principi generali*, Milano, 1993, p. 73 ss.

<sup>18</sup> C. Douzinas, *Chi è “l’umano” dei diritti ?*, in *Jura Gentium*, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, pubblicata su <https://www.juragentium.org/topics/rights/it/human.htm> (con traduzione di L. Lindi).

e le altre *poleis* disponevano di un equivalente linguistico o concettuale<sup>19</sup>.

Come ricordato da molti Studiosi<sup>20</sup>, la parola *humanitas* è una creazione autonoma dei romani, che non ha esatti corrispondenti nel lessico greco: anche il vocabolo *philanthropia* ha infatti un'area semantica più ristretta di quella propria di *humanitas*<sup>21</sup>.

Non a caso Aulo Gellio (*Notti attiche*, 13, 17), evidenziando il significato del termine – che, oltre al comportamento “umano”, richiama l'educazione e la cultura – lega la nozione romana di *humanitas* non tanto a *philanthropía*, quanto a *paidéia*, ossia all'educazione e alla cultura, con l'argomento che l'amore per la conoscenza è l'unico tratto veramente “umano”, quello che distingue l'uomo dagli altri esseri animati. Dietro questa stretta interconnessione fra comportamento mite da un lato, cultura ed educazione dall'altro, sta l'idea ricorrente (ma non sempre verificabile) che la cultura renda l'uomo più uomo, ossia migliore<sup>22</sup>. Solo con l'avvento del cristianesimo tale concetto iniziò ad assumere il significato di umanità, come la intendiamo oggi.

Furono, poi, i primi filosofi politici moderni e i rivoluzionari del XVIII secolo ad iniziare il lungo percorso che portò al riconoscimento del concetto di *humanitas* come valore imprescindibile del nuovo diritto comune, successivamente cristallizzato nei trattati e nelle dichiarazioni universali, da cui, in tempi molto più recenti, sono scaturiti i “diritti umani”, come li intendiamo oggi.

<sup>19</sup> L. Garofalo, *op. cit.*, p. 4.

<sup>20</sup> Fritz Schulz, *I principii del diritto romano*, versione italiana curata da V. Arancio Ruiz, Firenze, 1946, pp. 164 ss..

<sup>21</sup> M. Bettini, *Humanitas. I “diritti umani” nel mondo classico*, in © Pearson Italia – <https://it.pearson.com>, p. 3 ss., afferma che il termine *philanthropía* era inteso come “affetto per gli uomini” (Veyne 1989; Bauman 2000, pp. 11-19). Questa nozione diviene frequente nei testi greci soprattutto nel IV secolo a.C., particolarmente nelle opere di Senofonte (che, parlando di Socrate, unisce *philánthropos* a *demotikós* “democratico”: *Memorabili*, 1, 2, 58-60) e di Demostene, nelle cui orazioni il termine ricorre circa settanta volte. Per i romani, l'equivalente di *philanthropía* è *humanitas*, “umanità”, un termine che comincia a circolare a Roma a partire dal I secolo a.C. (non dal II, come comunemente si ritiene: Bauman 2000, p. 24), e implica sia il comportamento “umano” sia l'educazione e la cultura (Bauman 2000, pp. 24 ss.; Veyne 1989).

<sup>22</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 4.

Come è stato giustamente osservato<sup>23</sup>, dunque, l'*humanitas* romana (allo stesso modo della *philanthropía* dei greci), "stabilisce una stretta connessione fra la nozione di "uomo", da un lato, e quella di "comportamento mite, equo, comprensivo" dall'altro: si tratta di una connessione piuttosto profonda, che si instaura direttamente nel linguaggio, dove espressioni che partono dalla nozione di "uomo" (*phil-anthropía*, *human-itas*) sono direttamente usate per indicare "equità", "generosità", "mitezza" nel comportamento. È evidente l'importanza di questo passaggio culturale. Il concetto stesso di "uomo" viene ad identificarsi in quelli di "equità" e "mitezza". L'uomo è tale solo quando applica comportamenti ispirati a principi di mitezza e generosità verso i suoi simili. Sono proprio presupposizioni linguistiche e culturali di questo genere che costituiscono il terreno preparatorio per configurazioni giuridiche come quella, moderna, di "diritti umani"<sup>24</sup>.

## 2. "Humanitas" e "diritti umani": il ruolo della "cultura" e dell'"educazione"

Va tuttavia rilevato che la società classica era molto distante dal concetto moderno di "diritti umani", intesi nell'accezione che ne dà oggi la Dichiarazione dei Diritti Umani del 1948, riconosciuta generalmente come il manifesto emblematico dei "diritti umani" nella modernità<sup>25</sup>.

Come scriveva Louis Antoine de Saint-Just (1791), uno dei più noti esponenti della Rivoluzione Francese, «i diritti dell'uomo avrebbero causato la rovina di Atene o di Lacedemone»<sup>26</sup> e – si può aggiungere – sicuramente anche di Roma.

Esistono, infatti, fortissime ed evidenti contrapposizioni fra i più rilevanti "diritti umani" moderni, rispetto a moltissimi comportamenti ritenuti leciti nel mondo antico e non avversati, neppure da chi riconosceva all'*humanitas* quel valore salvifico che, attraverso la cultura, rende l'uomo migliore.

<sup>23</sup> M. Bettini, op. loc. ult. cit.

<sup>24</sup> Sul punto, Cfr. M. Bettini, op. cit., p. 4.

<sup>25</sup> Cfr. M. Bettini, op. cit., p. 1.

<sup>26</sup> G. Camassa, 2004, *La lontananza dei Greci*, Edizioni Quasar, Roma., p. 13

Per verificare la fondatezza di tali premesse, senza alcuna presunzione di completezza, si può operare uno schematico raffronto tra i "diritti umani" riconosciuti nella Dichiarazione dei Diritti Umani e la vita del mondo antico, riprendendo quanto esposto dal Bettini<sup>27</sup>:

- il rifiuto della discriminazione fra i sessi (preambolo; art. 2) contrasta evidentemente con il ruolo di marginalità sociale e politica stabilmente attribuito alla donna sia in Grecia che a Roma;
- l'affermazione secondo cui «*tutti gli esseri nascono liberi ed eguali in dignità e diritti*» e quella, ancora più esplicita, secondo cui «*nessun individuo può essere tenuto in stato di schiavitù o servitù*» (artt. 1 e 4) non avrebbero avuto corso in una società che, non solo praticava regolarmente la schiavitù, ma all'occorrenza la giustificava come prodotta dalla stessa "*natura*" (Aristotele, *Politica*, 1254a, 18; 1254b, 25: Finley 1980) e classificava lo schiavo fra gli "strumenti" agricoli, sia pure definendolo come "strumento dotato di voce" (*instrumenta vocalia*: Varrone, *La coltivazione dei campi*, 23, 2, 5-6)<sup>28</sup>.
- il rifiuto della tortura (art. 5) avrebbe avuto risposte oscillanti da parte di una cultura in cui, se la tortura era normalmente rifiutata, almeno a Roma essa costituiva prassi ordinaria nei confronti degli schiavi, che si riteneva non potessero testimoniare il vero, se non sottoposti ad essa (Bauman 2000, p. 116). Si pensi, ancora, alla legittimazione della morte e della violenza, come forma di intrattenimento popolare, praticata a Roma nei giochi del circo.

Se, innegabilmente, le divergenze fra "diritti umani" e vita nel mondo antico sono marcate e tali da poter affermare, senza timore di smentita, che i "diritti umani", nell'accezione moderna, erano costantemente violati nell'antichità, non si può trascurare un ulteriore dato, ugualmente evidente: la moderna nozione di

<sup>27</sup> M. Bettini, *op. loc. ult. cit.*.

<sup>28</sup> Come rileva sempre M. Bettini, "l'unica voce veramente critica che nell'antichità classica si è levata contro la schiavitù è quella di Seneca (*Lettere a Lucilio*, 47, 1): «Sono schiavi – ma sono uomini; sono schiavi – ma sono compagni di abitazione; sono schiavi – ma sono umili amici!». Affermazione che, peraltro, non implica affatto che Seneca fosse un abolizionista".

“diritti umani” deve molto al pensiero dell’antichità classica<sup>29</sup>.

La stessa espressione “*diritti umani*” (*human rights*) sembra infatti ricalcare sintagmi greci del tipo *tá koiná tón anthrópon díkaia* “i diritti comuni agli uomini”, di cui parlava Polibio.

Allo stesso modo, tale nozione richiama sintagmi romani come *ius humanum* (utilizzato da Livio, Seneca, Plinio il Vecchio)<sup>30</sup>.

Esistono, dunque, anche dei forti legami fra il mondo antico e la *Dichiarazione dei Diritti Umani*<sup>31</sup>:

- nel preambolo, la definizione dell’umanità in termini di “famiglia” («*tutti i membri della famiglia umana*») si rifà chiaramente alla concezione universalistica dello stoicismo. Come è noto, Seneca (*Lettere a Lucilio*, 95, 52) affermò che «*la natura ci ha generato parenti (cognati)*»;

- l’affermazione della “*libertà di parola*” ricalca sia il modello greco della *parrhésia*, letteralmente “*la possibilità di dire tutto*”<sup>32</sup>, sia il modello romano della stretta interdipendenza fra *libertas* ed *eloquentia*<sup>33</sup>;

- l’idea che la promozione dei diritti umani debba avvenire «*attraverso l’insegnamento e l’educazione*». Come abbiamo visto, infatti, il termine *humanitas* contiene tanto il significato di “*comportamento umano*”, nel senso della mitezza e del rifiuto della brutalità, quanto quello di “*cultura*”, “*educazione*”.

A completamento di quanto esposto, potrebbe apparire proficuo focalizzare la nostra attenzione anche su specifiche forme culturali, in base alle quali greci e romani si ponevano problemi in

<sup>29</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 2.

<sup>30</sup> R.A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, London, 2000, p.28 ss. Colpisce, però, il dato che – specialmente nei testi latini – l’espressione *ius humanum* viene generalmente usata in contesti di violazione di tale diritto: pene brutali, maltrattamenti inflitti al nemico, torture. Bauman richiama lo squartamento di Mezio Fufezio, il dittatore degli Albani, che nel VII secolo a.C. fu accusato di aver violato il patto con i romani (Livio 1, 28, 9-11).

<sup>31</sup> Anche questo schema è tratto da M. Bettini, *op. cit.*, p. 2

<sup>32</sup> «Che i miei figli possano abitare nella gloriosa città di Atene, fieri della loro *parrhésia*»: Euripide, *Ippolito*, 422.

<sup>33</sup> Seneca, *Consolazione a Marcia*, 1, 4. Da notare che, a Roma, solo a partire da Augusto e Tiberio si cominciò a punire la diffamazione (precedentemente «i fatti venivano puniti, ma vi era libertà di parola»: Tacito, *Annali*, 1, 722; Bauman 2000, pp. 101-108).

qualche modo equivalenti a ciò che noi oggi definiamo “*diritti umani*”: categorie, termini, modi di pensiero, che talora non trovano corrispondenza nella modernità<sup>34</sup>.

Il riferimento è a quei doveri elementari, che Seneca definì, efficacemente, *humanum officium*, ossia “*doveri degli uomini verso gli uomini*”<sup>35</sup>.

Si tratta di tutti quegli obblighi di carattere generale, comuni a tutti i popoli, definiti come “*cose che sono utili a chi le riceve e non creano danno a chi le dà*”, che Cicerone chiama “*communia*”<sup>36</sup>.

Sono tutte quelle norme non scritte, che appartengono, fin dall'antichità, al patrimonio di tutti gli uomini, quali: “*concedere fuoco o acqua a chi ne faceva richiesta, mostrare la strada ad un viandante, dare sepoltura ai cadaveri*”<sup>37</sup>.

Seneca riprende tali concetti e sostituisce al dovere di dare acqua quello di condividere il pane con l'affamato (*Lettere a Lucilio*, cit.)<sup>38</sup>.

È evidente, pertanto, come questi *communia* corrispondano, nel loro nucleo essenziale, alle opere di misericordia della dottrina cristiana<sup>39</sup>.

In ultima analisi, i diritti umani nel mondo classico si collocano in una prospettiva essenzialmente di carattere religioso.

Secondo la concezione classica, la trasgressione di questi doveri mette in pericolo la comunità, perché provoca l'ira degli dei<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 2.

<sup>35</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95, 50-53.

<sup>36</sup> Cicerone, *Dei doveri*, 1, 52

<sup>37</sup> Riporta Bettini (*op. cit.*, p. 2) che ogni anno si svolgeva in Attica una cerimonia di aratura sacra, durante la quale i sacerdoti appartenenti alla famiglia dei *Bouzùgai* (“aggiogatori di buoi”) lanciavano maledizioni contro coloro che non rispettavano tali regole fondamentali di vita.

<sup>38</sup> Come è noto, già Plauto affermava che anche fra stranieri (“*hostes*”) vigevo il costume di fornire acqua e chi ne faceva richiesta (*La fune*, 438).

<sup>39</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 3.

<sup>40</sup> Per illustrare il contesto religioso in cui si collocavano i “diritti umani” nel mondo classico, comunque, non vi è niente di meglio che ricorrere a un caso esemplare (come racconta M. Bettini, *op. cit.*, p. 3). Nel libro XXIV dell'*Iliade*, Priamo si reca al campo di Achille per ottenere la restituzione del corpo straziato di suo figlio Ettore, al fine di dargli giusta sepoltura. Priamo sta dunque chiedendo il rispetto di ciò che, all'interno della cultura greca, era considerato un dovere umano fondamentale (non lasciare un corpo insepolto). Per sostene-

Ci accorgiamo insomma che nel mondo antico esiste una garanzia religiosa per la salvaguardia di diritti ritenuti inviolabili. Quando si compiono atti particolarmente ingiusti, o crudeli, verso altri uomini, non si dice tanto che si violano i loro diritti fondamentali, quanto piuttosto che si compie empietà verso gli dèi (*asébeia* in greco, *impietas* in latino). Ecco perché si può essere “maledetti” da un sacerdote se si trasgrediscono questi obblighi<sup>41</sup>.

Se da una parte il rispetto del debole scaturisce ed è imposto da una forma di rispetto verso gli dei, dall’altra il rispetto dei diritti umani passa anche attraverso la clemenza del più forte.

Brutalità, sevizie, massacri, ingiuste condanne, persecuzioni e così via erano prerogative che il più forte poteva esercitare nei confronti del debole, spesso senza alcun rischio di incorrere in sanzioni.

Ecco, allora, che accanto al termine *humanitas* nei testi latini compaiono anche espressioni come *clementia* e *indulgentia*<sup>42</sup>.

È la presenza, ovvero l’assenza, di queste virtù che corrisponde al rispetto, o alla violazione, di ciò che noi oggi definiremmo “diritti umani”.

Come osserva Bettini<sup>43</sup>, in questo modello l’accento non batte tanto sui “diritti” posseduti da chi è in posizione di debolezza – e la loro violazione da parte di un oppressore – ma sulle qualità morali del più forte, che abusa o meno della sua posizione. La differenza rispetto alle nostre concezioni è molto netta. Sem-

---

re la sua richiesta, però, Priamo non fa appello agli obblighi imposti dai “diritti umani”, come farebbe un moderno, ma esorta piuttosto Achille «ad aver rispetto per gli dèi» e a non violare il comandamento di Zeus (vv. 502, 570, 576).

<sup>41</sup> Un caso ugualmente interessante ce lo fornisce lo storico Polibio (2, 57-58), allorché descrive il comportamento iniquo degli abitanti di Mantinea nei confronti degli achei durante la guerra del Peloponneso. Gli achei, dopo aver sconfitto i mantinesi nel 418 a.C., avevano risparmiato le loro persone e i loro beni, inviando presso di loro una guarnigione (peraltro su richiesta degli stessi sconfitti). In seguito però i mantinesi, per compiacere gli spartani, si erano ribellati e avevano trucidato la guarnigione achea. Secondo Polibio, con il loro comportamento i mantinesi avevano non solo violato «i diritti comuni agli uomini», ma avevano soprattutto compiuto *tó mégiston asébema*, “la più grande delle empietà”.

<sup>42</sup> cfr. R.A. Bauman, *op. cit.*, pp. 67 ss. sull’affermazione progressiva di questi due termini nel periodo imperiale.

<sup>43</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 4.

plificando, potremmo dire che, per i romani, il comportamento ispirato alla *humanitas* – così come per i greci quello ispirato alla *philanthropía* – è lodevole, ma non è obbligatorio: e comunque non promana direttamente da “diritti” posseduti dalle eventuali vittime, ma dalla generosa e nobile disposizione d’animo del più forte<sup>44</sup>.

Il mondo classico ci insegna, dunque, che sulla valorizzazione dell’educazione, intesa nel suo senso più ampio possibile, si dovrebbe investire di più, per ottenere dalle future generazioni una maggiore sensibilità verso il tema del rispetto dei diritti dell’uomo, che è alla base del progresso e dello sviluppo.

Qualunque civiltà potrà raggiungere un elevato livello di benessere effettivo solo attraverso il vero rispetto e l’effettiva salvaguardia dei diritti dell’uomo<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> M. Bettini, *op. cit.*, 3. Ivi, anche alcuni esempi: la semplice manifestazione di un sentimento di compassione da parte del console Marcello – che piange contemplando l’efferata distruzione di Siracusa operata dai suoi uomini nel 212 a.C. – è sufficiente ad esaltarne la *clementia* (Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, 5, 4), anche se si tratta del responsabile di atti che violano i “diritti umani” dei nemici sconfitti. Indicativo anche il ragionamento dello stesso Valerio Massimo (5, ext. 5, 1 ss.) allorché riporta il comportamento, ispirato alla *humanitas*, tenuto dai campani nei confronti dei romani sconfitti dai sanniti a Caudio nel 322 a.C.: se avessero dimostrato verso i romani la stessa lealtà anche un secolo dopo, durante la guerra contro Annibale (quando invece i campani si schierarono con i nemici di Roma), «non avrebbero fornito alle truculente scuri la possibilità di incrudelire su di loro», riferendosi alla successiva vendetta dei romani. Mentre si loda la *humanitas* dei campani verso un gruppo di vinti non si esita però a giustificarne la strage a seguito del loro tradimento.

<sup>45</sup> Sia consentita una breve digressione: mentre sto rivedendo questo lavoro, siamo in piena emergenza da Covid-19. Di fronte ad una pandemia, che ha investito il mondo intero, le varie nazioni hanno reagito in base ai principi su cui si fondano i rispettivi ordinamenti. In Cina, fonte dell’epidemia, per contenere la diffusione del contagio, il governo non ha esitato a ricorrere alla violenza, con modalità estremamente autoritarie, prevedendo in alcuni casi persino la pena di morte per chi avesse violato le regole sanitarie imposte. L’Italia, che dopo la Cina è stato il Paese più colpito, grazie alla sua Legge fondamentale, la Costituzione repubblicana (scritta subito dopo la seconda guerra mondiale da Uomini illustri ed illuminati) – che com’è noto pone la persona umana al di sopra di ogni interesse economico – fin dai primi momenti, ha scelto di sacrificare l’economia nazionale, in nome della tutela della vita, disponendo la chiusura di tutte le attività produttive non indispensabili (lockdown) ed ha così limitato il numero di vittime (che, nonostante gli sforzi, è stato comunque molto elevato).

### 3. “Humanitas” ed “aequitas”

Quando Roma iniziò ad aprirsi alla cultura greca, nel periodo temporale corrispondente alla media repubblica<sup>46</sup>, cominciò, per il diritto, la nuova fase di superamento degli antichi formalismi, che avevano caratterizzato l'applicazione della legge nei secoli precedenti.

Si sviluppò la giurisdizione pretoria, con la formazione del *ius honorarium*, grazie alla profonda trasformazione incentrata sull'“*aequitas*”, che pervase il diritto ed i vari settori della vita giuridica romana: diritto di famiglia, diritto e processo penale, schiavitù<sup>47</sup>.

Come osserva acutamente Labruna<sup>48</sup>, “lo spazio concesso all'uomo, ai suoi veri bisogni diventò sempre più ampio nella nuova visione del diritto a partire dal III secolo avanti Cristo. Slegò l'applicazione del *ius* dalla *subtilitas veterum*, per orientarla su una nuova *iustitia*, ponendo le basi per l'affermazione dei *praecepta iuris*, che ancora oggi debbono caratterizzare la convivenza tra gli uomini”, sintetizzati in modo eccellente nelle tre regole del

---

Altri Paesi, anche europei, invece, hanno fatto scelte completamente diverse, giungendo persino a dichiarare apertamente di voler rischiare anche un alto numero di vittime (specialmente fra i più deboli: persone anziane e soggetti con patologie, che sono le categorie di persone più colpite dal virus), pur di non subire una forte contrazione del PIL e di non registrare irreparabili perdite sul piano economico. Quasi tutti questi Stati, alla fine, si son dovuti ricredere ed hanno dovuto seguire l'esempio dell'Italia. Il Nostro Paese, grazie alla sue leggi fondamentali, frutto di una storia e di una evoluzione millenaria, che affonda le proprie radici nella cultura classica, è stato, ancora una volta, faro ed esempio per il mondo intero.

<sup>46</sup> Come è noto, l'età “mediorepubblicana” va dal 367 al 133 a.C.. È detta anche “età dell'imperialismo”. È il periodo dell'espansione di Roma in Italia e nel Mediterraneo, caratterizzato da enorme compattezza politico-istituzionale all'interno. Soprattutto a partire dalla seconda guerra punica – decisiva per il futuro assetto del Mediterraneo e per il destino egemonico di Roma – si assiste a profondissime trasformazioni nel corpo civico dovute all'afflusso ingentissimo di ricchezza e al potere acquisito dalla classe dirigente romana, in seguito alle vittorie militari. Anche l'economia romana subisce un'accelerazione decisiva. (Cfr. P. Porena, *Storia romana: periodizzazione e sintesi cronologica*, p. 2, in [https://www.unich.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/06-10-2014/porena\\_storia\\_romana\\_lt\\_mi\\_cronologia.pdf](https://www.unich.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/06-10-2014/porena_storia_romana_lt_mi_cronologia.pdf)).

<sup>47</sup> L. Labruna, *op. cit.*, 55 ss.

<sup>48</sup> L. Labruna, *op. cit.*, 56.

diritto, elaborate dal giurista Ulpiano: "*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*"<sup>49</sup>.

Ebbene, in tale contesto, si inserisce l'opera di Terenzio, commediografo del II secolo a.C., che fu interprete molto sensibile di queste nuove influenze<sup>50</sup>.

Anche in ambito giuridico, le sue commedie segnano il passaggio dal vecchio al nuovo<sup>51</sup>.

La storia della *humanitas* romana si lega in particolare con il suo verso "*homo sum, humani nihil a me alienum puto*"<sup>52</sup>, più volte ricordato dagli autori latini che – come Seneca, ad esempio, (*Lettere a Lucilio*, 95, 50-53) – hanno considerato l'*humanitas* una virtù fondamentale per lo sviluppo, non solo morale, della società.

Come racconta mirabilmente Bettini<sup>53</sup>, "*nel Punitore di se stesso* (vv. 53 ss.), il vecchio Menedemo lavora accanitamente il proprio campo, dalla mattina presto alla sera tardi. Il suo vicino Cremete, un altro vecchio, vorrebbe conoscere il motivo di questo comportamento, soprattutto vorrebbe aiutare Menedemo".

"Abitiamo vicino", gli dice, "e questo è già qualcosa che rassomiglia molto all'amicizia e alla confidenza".

Ma Menedemo lo liquida seccamente (vv. 75 s.): «*Cremete, hai così tanto tempo libero da poterti occupare dei fatti altrui, che non ti riguardano per nulla?*».

"Menedemo accusa, dunque, l'altro di essere indiscreto, e sostanzialmente lo invita a occuparsi dei fatti suoi.

A questo punto Cremete replica al vecchio scontroso con una battuta celebre (v. 77): *homo sum, humani nihil a me alienum puto* «sono uomo, non c'è nulla di umano che mi possa risultare estraneo».

<sup>49</sup> *Digesto*, 1.1.10.1 (*Ulpiano*, 1 reg.).

<sup>50</sup> Le commedie di Terenzio, come è noto, nate in ambiente colto e raffinato, intese allo studio dell'uomo, non erano adatte alla moltitudine, e fu difficile condurre il pubblico romano ad accettarle. Non ebbe successo, ma questo Poeta, che ha rivoluzionato la poesia scenica latina, ha lasciato come pochi il segno del passaggio dal vecchio al nuovo (cfr. L. Labruna, *op. cit.*, 56).

<sup>51</sup> Sugli aspetti giuridici delle commedie di Terenzio, cfr. E. Costa, *Il diritto privato nelle commedie di Terenzio*, Bologna, 1893, rist. Roma, 1970.

<sup>52</sup> Terenzio, *Heaut. 77*.

<sup>53</sup> M. Bettini, *op. cit.*, p. 4 ss.

Questa frase paradigmatica, che tante volte nel corso della nostra storia culturale ha fondato la caratterizzazione stessa di ciò che è “umano”, nasce dunque come invito non solo alla comunicazione, ma addirittura all’indiscrezione, al superamento delle barriere che intercorrono fra gli uomini in nome della comune “umanità”.

Come si vede, si tratta di un elogio dell’indiscrezione, ovvero dell’“eccesso” nella comunicazione interumana (secondo la definizione di Lévi-Strauss 1978; cfr. Bettini, Ricottilli 1989”).

La famosa frase di Cremete non viene pronunciata per giustificare difetti umani – come talvolta si ritiene – ma piuttosto per sorreggere virtù e solidarietà umana che conduce all’*aequitas*, ad un equilibrio tra gli individui che compongono l’umanità.

Con l’avvento del cristianesimo, la coscienza della debolezza degli uomini suggerirà perdono e benignità, che invitano all’amore (*agapé*) verso Dio e verso l’umanità, nella quale Cristo si è incarnato (*humanitas* cristiana)<sup>54</sup>.

Ancora oggi, tuttavia, resta da risolvere l’antico problema: si può identificare un nucleo di tratti e rapporti comuni – genericamente “umani” – in base ai quali chiedere il superamento delle barriere fra gruppi o culture, per intervenire, in qualche modo, sull’altro?<sup>55</sup>

Cremete, per giustificare il suo interesse verso il comportamento del suo vicino, inizialmente invoca il rapporto di vicinato, ritenendo che questo sarebbe già qualcosa di simile all’amicizia o alla confidenza. Ma, non ottenendo soddisfazione, ricorre alla comune appartenenza al genere umano, che autorizzerebbe l’uomo ad occuparsi della sofferenza di un altro uomo.

È sempre presente nell’antichità questa “oscillazione fra appartenenza particolare e caratteristica genericamente umana”<sup>56</sup>.

Il passo più significativo nella creazione di una dimensione spiccatamente “umana” dei rapporti fra gli uomini, in termini di reciproci doveri, è segnato dallo stoicismo.

Diogene cinico, quando gli fu chiesto «di dove sei?», rispose,

<sup>54</sup> Così, G. Purpura, *op. cit.*, p. 291.

<sup>55</sup> M. Bettini, *op. cit.*, 5

<sup>56</sup> M. Bettini, *op. loc. ult. cit.*.

come è noto, «*cittadino del mondo*», affermando così il proprio cosmopolitismo (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 6, 63; Moles 1995). Zenone (fr. A 262, 1 Von Arnim; Gillespie 1999) aveva scritto che la costituzione degli stoici non mirava a far vivere gli uomini «*raggruppati in città o in comunità, ciascuna separata da leggi proprie: perché noi stimiamo che tutti gli uomini siano abitanti della stessa comunità e della stessa polis*».

Seneca, come fra breve meglio si vedrà, andrà anche oltre, giungendo ad affermare, con convinzione, che l'uomo è nato per stare insieme<sup>57</sup>.

#### 4. Diritto e *humanitas*

Veniamo, così, al diritto.

Santi Romano, fra i più grandi giuristi del secolo scorso, ha sintetizzato la giuridicità della vita sociale nella formula "*ubi societas, ibi ius*"<sup>58</sup>.

Questa massima presuppone un concetto articolato e complesso di società, che non si esaurisce in «un semplice rapporto fra gli individui, come potrebbe essere, per esempio, il rapporto di amicizia, al quale è estraneo ogni elemento di diritto», ma consiste in un'entità che costituisca, anche formalmente ed estrinsecamente, un'unità concreta, distinta dagli individui che in essa si comprendono<sup>59</sup>.

Il primo dovere di chi crea, applica, insegna, interpreta il diritto è quello di riflettere sui suoi fondamenti, sulla centralità dell'uomo rispetto alle leggi, che debbono essere prodotte al fine di garantire ed esaltare la persona umana, nella sua complessità ed in un mondo in cui si incontrano sempre più le diverse culture<sup>60</sup>.

Il diritto, quale forma di composizione del possibile conflitto fra interessi contrapposti, deve necessariamente ispirarsi all'*humanitas* quantomeno per mitigare le forme di sopraffazione, sempre

<sup>57</sup> I riferimenti agli Autori soprariportati sono tratti da M. Bettini, op.cit. p. 5.

<sup>58</sup> Cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Firenze 1945, p. 25 ss..

<sup>59</sup> Cfr. M. Morello, *Humanitas e diritto: la condizione giuridica della donna nella famiglia dell'età pre-moderna*, in <http://ojs.uniurb.it/index.php/studi-A/article/download/1069/983>.

<sup>60</sup> L. Labruna, op. cit., p. 54.

probabili negli squilibri che si rinvengono nelle relazioni personali.

Con il diritto ispirato all'*humanitas* si riesce a realizzare quel necessario temperamento, che sta alla base di un'equilibrata vita sociale.

*Aequitas* e *humanitas*, equità e umanità "determinano la differenza tra le società che partecipano della civiltà del diritto e quelle repressive"<sup>61</sup>, caratterizzate in modo evidente dalla non permeabilità degli ordinamenti giuridici che le regolano, rispetto ai valori che *humanitas* ed *aequitas* storicamente presuppongono ed integrano.

Certo, se guardiamo alla realtà, al quotidiano, pure in culture giuridiche di elevato livello (come la nostra) possiamo notare che il diritto – e quindi la legge, che rappresenta la regola cogente posta dall'ordinamento giuridico ed alla quale i consociati debbono sottostare – non sempre è utile alla causa dell'uomo.

Infatti, talvolta il diritto sembra perdere di vista (se non addirittura violare) proprio quei valori fondamentali – cristallizzati nella nostra Costituzione – che affondano le loro radici nel concetto di derivazione classica di *humanitas*, in quanto pongono l'uomo (la "persona umana") in una posizione di centralità rispetto alla legge.

Dobbiamo fare in modo che il diritto, dopo le tristi esperienze del passato, anche non troppo remoto<sup>62</sup>, mai più sia incline alla durezza, all'iniquità, all'inumanità: bisogna smascherare qualsiasi ordinamento, qualsiasi "diritto", che non ponga l'uomo al centro della sua scala di valori.

Recuperare *aequitas* ed *humanitas* contro ogni barbarie. Costruire un diritto che sia sempre più equo e più umano, perché possa servire all'uomo, nel solco profondo della nostra alta tradizione

<sup>61</sup> L. Labruna, *op. cit.*, p. 57 e ss.

<sup>62</sup> Si pensi, ad esempio alle c.d. "Leggi razziali", costituite da vari provvedimenti legislativi e amministrativi (quali leggi, ordinanze, circolari), emanate in Italia nel 1938, con la pubblicazione del "Manifesto del razzismo italiano", poi trasformato in decreto con la firma del re Vittorio Emanuele III. Tali provvedimenti marcano la differenza tra gli italiani «ariani» e gli ebrei «non italiani». Tali leggi furono abrogate con i regi decreti-legge n. 25 e 26 del 20 gennaio 1944, emanati durante il "Regno del Sud".

giuridica comune, che ci mostra come esso possa – e debba – essere posto al servizio dell'umanità e dell'umanesimo. In questo modo, si confermerebbe pure la centralità dell'esercizio del diritto, nel senso di un'estensione progressiva della democrazia costituzionale<sup>63</sup>.

Dunque, non solo il giurista, ma tutti – ben consci dei nostri diritti e dei nostri doveri (verso noi stessi e verso gli altri) – abbiamo il compito di vigilare, di assumere, senza timori, il ruolo di responsabilità che ci compete.

Di qui, l'esortazione ad essere sempre vigili, a non aver timore di reagire – nel rispetto delle procedure dettate dall'Ordinamento – agli abusi, specialmente se essi derivano dalla legge, che deve avere, all'esatto contrario, il compito di tutelarci. Così come Antigone, bisogna avere sempre il coraggio di gridare contro l'ingiustizia, e non fare come gli "altri" cittadini di Tebe, i quali – pur condividendo, nel loro intimo, la battaglia dell'eroina di Sofocle – al cospetto dell'Autorità costituita non hanno il coraggio di parlare. Significativo è il passo in cui Antigone spiega a Creonte che gli altri la pensano come lei: *"Vedono anch'essi, ma è per te che temono e tacciono"*. Di fronte alla violazione dei diritti fondamentali, non bisogna mai avere timore di reagire.

Dobbiamo tutti acquisire la piena consapevolezza che dipende solo da noi sia la tutela dei diritti conquistati – spesso a costo di grandi sacrifici dai nostri Padri e che affondano le loro radici nella storia millenaria dell'umanità – sia il cambiamento, che a volte si rende necessario per migliorare la condizione umana, qualora le situazioni contingenti lo richiedano o, addirittura, lo impongano.

Non a caso, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo<sup>64</sup> espressamente sancisce che tutti possiamo essere difensori dei diritti umani, e tutti lo siamo quando – individualmente o in associazioni con altri – agiamo per promuovere e lottare per la protezione e la realizzazione dei diritti umani e delle libertà fon-

<sup>63</sup> L. Labruna, *op. cit.*, p. 56 e ss.

<sup>64</sup> Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Difensori dei Diritti Umani, Articolo 1, in <<http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/Declaration/declaration.pdf>>.

damentali, a livello locale, nazionale, regionale e internazionale. Senza spingerci fino alla violazione dei diritti umani, intesi nella loro dimensione più classica, purtroppo non è difficile riscontrare, anche nel nostro ordinamento, esempi evidenti di situazioni in cui il diritto non appare rispettate i valori dell'*humanitas* ed in cui l'uomo non è posto al centro del diritto, come invece dovrebbe sempre accadere.

### 5. L' "umanità" (del diritto) smarrita

Non è raro imbattersi, anche studiando le nostre civilissime leggi, in situazioni che mettono in crisi i valori ai quali il nostro ordinamento ed il nostro legislatore dovrebbero sempre ispirarsi: costruire le norme per la migliore tutela dell'uomo, senza mai perdere di vista il senso di *humanitas*, che è alla base della cultura millenaria da cui la nostra civiltà (anche giuridica) ha avuto origine.

Fu lo storico romano Tacito, nei suoi *Annales*<sup>65</sup>, a mettere in allarme i cittadini, quando le leggi sono troppe, con la nota massima, ancora oggi valida, "*corruptissima re publica plurimae leges*", ossia "moltissime sono le leggi quando lo Stato è corrotto". Quando le leggi sono troppe, lo Stato può essere molto corrotto. Le norme sono emanate non più per perseguire il bene comune, ma spesso hanno di mira la salvaguardia di interessi personali, facendo venir meno la legalità ed agevolando gli interessi delle persone disoneste, che possono coltivare situazioni illecite, di vantaggio personale.

Il numero di leggi in Italia è molto elevato e rappresenta un unicum, anche fra i paesi più sviluppati d'Europa. Si consideri che, secondo il progetto "normativa"<sup>66</sup>, "... l'intero *corpus* normativo

<sup>65</sup> Tacito, *Annales*, Libro III, 27.

<sup>66</sup> Dati tratti da: <https://www.normattiva.it/static/progetto.html>. È il portale delle leggi vigenti, un sito istituzionale, con cui si dà attuazione all'articolo 107 della legge n. 388 del 2000, che aveva disposto l'istituzione di un fondo destinato al finanziamento di "iniziative volte a promuovere l'informatizzazione e la classificazione della normativa vigente al fine di facilitarne la ricerca e la consultazione gratuita da parte dei cittadini, nonché di fornire strumenti per l'attività di riordino normativo" ed aveva affidato tale compito alla Presidenza del Consiglio dei mi-

statale dei provvedimenti numerati (leggi, decreti legge, decreti legislativi, altri atti numerati), dalla nascita dello Stato unitario" è valutato in oltre 200.000 atti<sup>67</sup>.

Si tratta non solo di leggi, ma di migliaia di testi normativi, costituiti da vari atti aventi forza di legge (decreti legislativi, decreti legge, spesso convertiti in legge con modificazioni anche sostanziali o con aggiunte), di atti di normazione secondaria (decreti dei vari Ministeri), di leggi regionali e di provvedimenti, emanati dagli Organi sovranazionali (come ad esempio i regolamenti comunitari o le direttive *self-executing*), che – pur senza essere oggetto di apposita ratifica – sono vincolanti, fin dalla loro emanazione, per tutti i cittadini.

L'enorme produzione normativa, stratificatasi negli anni, con il progressivo abbassamento del livello culturale della nostra classe politica (dovuto in parte anche alla perdita di rappresentanza, per i sistemi elettorali degli ultimi decenni), ha portato ad un grave ed inammissibile abbassamento del livello di comprensibilità dei testi legislativi<sup>68</sup>.

---

nistri, al Senato della Repubblica ed alla Camera dei Deputati.

<sup>67</sup> Solo per dare un senso dell'estrema singolarità della situazione italiana, si consideri che altri Stati, come la Francia (circa 7.000 leggi) l'Inghilterra (circa 3.000 leggi) e la Germania (circa 5.500 leggi) hanno mediamente un numero di leggi vigenti molto più basso. Ovviamente, a volte il numero inferiore di leggi dipende anche dalla tipologia di ordinamento giuridico (come è noto, i sistemi di *common law* hanno sempre avuto storicamente un numero inferiori di leggi). Tuttavia, l'enorme differenza nel numero di leggi vigenti influisce anche sul funzionamento della giustizia, che spesso nei paesi citati è più rapida ed efficiente, rispetto all'Italia.

<sup>68</sup> La legge 18 giugno 2009, n. 69, all'art. 3, ha dettato alcune regole per garantire la "Chiarezza dei testi normativi", che tuttavia non sono sempre seguite: "1. Al capo III della legge 23 agosto 1988, n. 400, prima dell'articolo 14 è inserito il seguente: «Art. 13-bis. - (Chiarezza dei testi normativi). - 1. Il Governo, nell'ambito delle proprie competenze, provvede a che: a) ogni norma che sia diretta a sostituire, modificare o abrogare norme vigenti ovvero a stabilire deroghe indichi espressamente le norme sostituite, modificate, abrogate o derogate; b) ogni rinvio ad altre norme contenuto in disposizioni legislative, nonché in regolamenti, decreti o circolari emanati dalla pubblica amministrazione, contestualmente indichi, in forma integrale o in forma sintetica e di chiara comprensione, il testo ovvero la materia alla quale le disposizioni fanno riferimento o il principio, contenuto nelle norme cui si rinvia, che esse intendono richiamare. 2. Le disposizioni della presente legge in materia di chiarezza dei testi norma-

Si pongono due gravi attentati all'umanità del diritto: il primo riguarda la conoscibilità dei precetti normativi; il secondo la loro comprensibilità.

Meno leggi significherebbe anche meno corruzione e una vita più semplice per tutti noi <sup>69</sup>.

Quanto alla comprensibilità dei testi normativi<sup>70</sup>, è evidente la

---

tivi costituiscono principi generali per la produzione normativa e non possono essere derogate, modificate o abrogate se non in modo esplicito. 3. Periodicamente, e comunque almeno ogni sette anni, si provvede all'aggiornamento dei codici e dei testi unici con i medesimi criteri e procedure previsti nell'articolo 17-bis adottando, nel corpo del testo aggiornato, le opportune evidenziazioni. 4. La Presidenza del Consiglio dei ministri adotta atti di indirizzo e coordinamento per assicurare che gli interventi normativi incidenti sulle materie oggetto di riordino, mediante l'adozione di codici e di testi unici, siano attuati esclusivamente mediante modifica o integrazione delle disposizioni contenute nei corrispondenti codici e testi unici».

<sup>69</sup> Per capire il ruolo nefasto della burocrazia pensiamo soltanto al caos del codice degli appalti, più volte denunciato da diversi Autori. Un testo – pensato per regolamentare una materia di importanza fondamentale per tutelare la concorrenza e le scelte di spesa della Pubblica Amministrazione – che si compone di 220 articoli, 1.354 commi, 743 lettere, 25 allegati, per un totale di oltre 130.000 parole, comprensive di 770.000 caratteri, al netto degli spazi (e bisognerebbe citare il malloppo di errori commessi nella pubblicazione), appare subito di difficile applicazione. «Per superarne le oggettive difficoltà, per non dire l'impossibilità di rispettarlo, si ricorre spesso a strumenti fuori della legalità» (da Italia Oggi, 22.12.2016).

<sup>70</sup> Purtroppo, in Italia, specialmente negli ultimi anni, «il declino nella qualità del suo processo istituzionale è un caso di scuola di ciò che accade quando alcuni ingredienti di mescolano fra loro: instabilità politica, quindi legislature più brevi o traballanti; politici incompetenti in cerca di visibilità per essere rieletti e non dover tornare così alla disoccupazione; leggi di bassa qualità, più numerose, lunghe, convolute e oscure; paralisi della burocrazia che non riesce a interpretare le nuove norme e finisce per danneggiare il funzionamento dell'intera economia» (da F. Fubini, Corriere della Sera, Economia, 24 aprile 2019).

G. Gratton, L. Guiso, C. Michelacci e M. Morelli, in un interessante studio in corso di pubblicazione, dal titolo «Da Weber a Kafka: l'instabilità politica e la sovrapproduzione delle leggi», sono giunti a risultati davvero inquietanti. I quattro studiosi dividono i politici in «competenti» e «incompetenti», classificando i parlamentari appartenenti nei gruppi in base ai loro redditi prima di essere eletti. Nei grandi numeri, è molto probabile che chi guadagnava poco o nulla prima di entrare in parlamento non abbia una propria professionalità e sia dunque «incompetente». Di qui, viene la prima, inquietante scoperta di Guiso e colleghi riguardo all'Italia nella lunga stagione 1948-2016: quando le legislature sono brevi a causa dell'instabilità politica, i parlamentari «a bas-

mortificazione dell'umanità del diritto, di fronte a precetti che il cittadino, anche dotato di cultura elevata, non riesce a comprendere e di fronte ai quali persino i tecnici e gli esperti della materia sono messi a dura prova.

Un esempio tipico di norma resa (consapevolmente?) incomprendibile, per chiarire meglio di cosa si sta parlando, potrebbe essere l'art. 4, comma 3, del D.L. n. 16 del 06.03.2014, convertito nella legge n. 68 del 02.05.2014, che riporto di seguito nella sua versione definitiva, scaturita dalla legge di conversione:

*“3. Fermo restando l’obbligo di recupero previsto dai commi 1 e 2, non si applicano le disposizioni di cui al quinto periodo del comma 3-quinquies dell’articolo 40 del decreto legislativo 30 marzo 2001, n. 165, agli atti di costituzione e di utilizzo dei fondi, comunque costituiti, per la contrattazione decentrata adottati anteriormente ai termini di adeguamento previsti dall’articolo 65 del decreto legislativo 27 ottobre 2009, n. 150, e successive modificazioni, che non abbiano comportato il riconoscimento giudiziale della responsabilità erariale, adottati dalle regioni e dagli enti locali che hanno rispettato il patto di stabilità interno, la vigente disciplina in materia di spese e assunzione di personale, nonché le disposizioni di cui all’articolo 9, commi 1, 2-bis, 21 e 28, del decreto-legge 31 maggio 2010, n. 78, convertito, con modificazioni, dalla legge 30 luglio 2010, n. 122, e successive modificazioni”.*

---

sa competenza» promuovono più leggi dei competenti (30% in più) e hanno anche maggiori probabilità di essere rieletti (8-9% in più). Il politico incompetente risulterebbe particolarmente attivo nel proporre «riforme» con sempre nuove iniziative di legge. Probabilmente allo scopo di acquisire visibilità anche ai fini di un possibile rielezione. Il problema è la qualità. Quando una legge è proposta da un parlamentare che, nella sua vita precedente, lavorava poco o per nulla, ha frasi del 38% più lunghe, presenta un'incidenza del gerundio del 57% più elevata e rimanda ad altre leggi il 4% più spesso. In altri termini, il legislatore senza professionalità tende a legiferare di più degli altri in un sistema instabile, ma le sue leggi finiscono per paralizzare la burocrazia, perché sono oscure. Il numero di pagine medio per ciascuna legge esplose da 3,6 a 12,8; il numero di proposte di legge presentate ogni giorno in parlamento sale da 2,6 a 4,2 e il numero di parole di legislazione approvata ogni trimestre raddoppia da 281 mila a 523 mila. Un tripudio di «riforme» scritte in un italiano pomposo, involuto e impenetrabile, per mano di incompetenti ansiosi di guadagnare un titolo di giornale nella speranza di essere rieletti. Il risultato è la paralisi dell'amministrazione che dovrebbe attuare quelle norme (tratto da F. Fubini, Corriere della Sera, Economia, 24 aprile 2019).

Non penso che occorra aggiungere altro. Appare di immediata percezione che, in simili testi normativi, si sia perso di vista il fine ultimo della legge e, con esso, la centralità dell'uomo rispetto al diritto. Purtroppo, chi si occupa di diritto sa bene che gli esempi potrebbero essere ancora tanti.

Ma non è solo la poca chiarezza a minare lo stretto rapporto che dovrebbe intercorrere fra *humanitas* e diritto.

Talvolta è lo stesso contenuto del precetto ad allontanarsi da quei valori richiamati dal concetto di *humanitas*, rendendo la norma non conforme ai dettami della Costituzione, o ponendola addirittura in contrasto con le leggi fondamentali a tutela della dignità della persona umana, di rango sovranazionale.

Non intendo riferirmi solo a quelle leggi (e come sappiamo, non sono poche<sup>71</sup>) che, magari, dopo anni di applicazione sono dichiarate incostituzionali dal Giudice delle leggi, la nostra Corte Costituzionale, insuperabile baluardo a tutela dei valori fondamentali dell'ordinamento.

Colpisce il dato che, a volte, la "disumanità" di una legge possa sfuggire, per molti anni, persino ai Giudici della Corte Costituzionale, chiamati a contemperare gli opposti interessi: quello della tutela della collettività e quello di tutela dei diritti e delle prerogative del singolo.

È quanto accaduto, ad esempio, in materia di c.d. "ergastolo ostativo": come è noto, per contrastare il fenomeno mafioso ed il terrorismo, è stato introdotto nel nostro ordinamento l'art. 4-bis della Legge sull'Ordinamento penitenziario (legge n. 354 del 26 luglio 1975)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Nel periodo 1956-2012, la Corte Costituzionale ha emanato ben 2.102 sentenze che contengono almeno una declaratoria di illegittimità costituzionale di una disposizione legislativa statale. Tali pronunce di incostituzionalità rappresentano il 14,29 % del totale (cfr. "Statistiche relative alle dichiarazioni di incostituzionalità ddi leggi statali" Tomo I, in [https://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni\\_seminari/stu261\\_a.pdf](https://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/stu261_a.pdf), p. 5).

<sup>72</sup> La storia della disposizione in esame è piuttosto travagliata: la norma è stata aggiunta dall'articolo 1 del D.L. 13 maggio 1991, n. 152, convertito, con modificazioni, dalla Legge 12 luglio 1991, n. 203. Ma nel tempo ha subito notevoli modifiche fino all'ultima, recente apportata dall'articolo 1, comma 6, della Legge 9 gennaio 2019, n. 3.

Tentando di semplificare al massimo<sup>73</sup>, tale norma prevede che il condannato all'ergastolo, per reati di stampo mafioso o di terrorismo, che "si rifiuta di collaborare con la giustizia", non può ottenere permessi premio o altri benefici, previsti dall'ordinamento penitenziario, né accedere alla liberazione condizionale<sup>74</sup>. Il regime della pena perpetua (detta appunto «*ergastolo ostativo*») "è il risultato della riforma legislativa introdotta dalla legge n. 356 del 7 agosto 1992, (legge di conversione del decreto-legge n. 306 dell'8 giugno 1992). Si basa sulla lettura combinata dell'articolo 22 del C.P. e degli articoli 4 bis e 58 ter della legge sull'ordinamento penitenziario.

Secondo queste disposizioni, l'assenza di «collaborazione con il sistema giudiziario» ostacola la concessione della liberazione condizionale e degli altri benefici previsti dal sistema penitenziario<sup>75</sup>.

Con tale disposizione si possono delineare in Italia due tipi di condanne all'ergastolo: quella «ordinaria», disciplinata dall'articolo 22 del CP, che permette una sospensione della pena dopo che siano stati scontati 26 anni di reclusione; e quella non riducibile, detta «*ergastolo ostativo*», prevista dall'articolo 4 bis in esame. "Questa norma prevede un divieto di accordare la libera-

---

<sup>73</sup> La finalità di questo scritto, purtroppo, impedisce ulteriori approfondimenti sul tema molto complesso dell'ergastolo ostativo. Qui, si vuole solo richiamare l'attenzione su un argomento di attualità, che – per la sua portata - si ritiene rappresenti in modo esemplare la complessità del tema del conflitto fra la legge ed il rispetto della dignità umana.

<sup>74</sup> L'art. 4-bis, in particolare, recita: "1. L'assegnazione al lavoro all'esterno [articolo 21], i permessi premio [articolo 30 ter] e le misure alternative alla detenzione previste dal capo VI [del titolo I], esclusa la liberazione anticipata [articolo 54], possono essere concessi ai detenuti e internati per i seguenti delitti solo nei casi in cui tali detenuti e internati collaborino con la giustizia a norma dell'articolo 58-ter della presente legge: delitti commessi per finalità di terrorismo, anche internazionale, o di eversione dell'ordine democratico mediante il compimento di atti di violenza, delitti di cui agli articoli 416-bis e 416-ter del codice penale, delitti commessi avvalendosi delle condizioni previste dallo stesso articolo ovvero al fine di agevolare l'attività delle associazioni in esso previste, (...)".

<sup>75</sup> Cfr. Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, Prima Sezione, causa Marcello Viola c. Italia (n. 2) (Ricorso n. 77633/16), sentenza del 13 giugno 2019, definitiva il 7 ottobre 2019.

zione condizionale e di dare accesso ai benefici penitenziari che si fonda su una presunzione legale inconfutabile di pericolosità, ossia la persistenza del legame tra il condannato e l'associazione criminale mafiosa di appartenenza. Soltanto una collaborazione effettiva con la giustizia permetterebbe di escluderlo"<sup>76</sup>.

Un cittadino italiano, condannato all'ergastolo per reati in materia di mafia, si è visto rifiutare la concessione dei benefici in quanto "non collaborativo". Si è rivolto, pertanto, alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, chiedendo la condanna dello stato Italiano, per la violazione dei diritti umani (in particolare della dignità umana, tutelata dall'art. 3 della Convenzione).

I Giudici della Corte Europea hanno voluto rimarcare che la dignità umana, situata al centro del sistema creato dalla Convenzione, impedisce di privare una persona della sua libertà, senza operare al tempo stesso per il suo reinserimento e senza fornirgli una possibilità di riguadagnare un giorno questa libertà.

La Corte ha ritenuto che la pena perpetua alla quale era soggetto il ricorrente, in virtù dell'art. 4 bis della legge sull'ordinamento penitenziario, ossia il cd. "*ergastolo ostativo*", limita eccessivamente la prospettiva di rilascio dell'interessato e la possibilità di riesame della pena.

Pertanto, questa pena perpetua non può essere qualificata come comprimibile, ai sensi dell'articolo 3 della Convenzione.

La Corte ha espressamente chiesto allo Stato italiano di attuare, di preferenza per iniziativa legislativa, una riforma del regime della reclusione dell'ergastolo, che garantisca la possibilità di riesame della pena; cosa che permetterebbe alle autorità di determinare se, nel corso dell'esecuzione della pena, vi sia stata una evoluzione del detenuto e se è progredito nel percorso di cambiamento, al punto che nessun motivo legittimo di ordine penologico giustifichi più la detenzione. Inoltre, la riforma deve garantire la possibilità per il condannato di beneficiare del diritto di sapere cosa deve fare perché la sua liberazione sia possibile e quali siano le condizioni applicabili. Pertanto, pur ammettendo che lo Stato possa pretendere la dimostrazione della "dissociazione" dall'ambiente mafioso, la Corte ha ritenuto che questa rot-

---

<sup>76</sup> Cfr. Sentenza CEDU cit.

tura possa esprimersi con strumenti diversi dalla collaborazione con la giustizia e dall'automatismo legislativo in vigore<sup>77</sup>.

A sorprendere maggiormente, è il fatto che la Corte Costituzionale italiana chiamata più volte a pronunciarsi sulla compatibilità di tale norma rispetto alla Costituzione – prima dell'intervento della Corte Europea – ha sempre ritenuto non fondate le questioni di legittimità costituzionale sottoposte al suo esame<sup>78</sup>, ritenendo addirittura l'atteggiamento del condannato che non collabori con le autorità come una «presunzione legale» della persistenza del legame criminale e dell'assenza di emenda.

Solo con la sentenza 4 dicembre 2019, n. 253 (in Gazz. Uff. 11 dicembre 2019, n. 50), la Corte Costituzionale ha finalmente dichiarato l'illegittimità costituzionale del comma 1 dell'art. 4-bis più volte citato, nella parte in cui non prevede che, ai detenuti per i delitti di cui all'art. 416-bis del codice penale e per quelli commessi avvalendosi delle condizioni previste dallo stesso articolo ovvero al fine di agevolare l'attività delle associazioni in esso previste, possano essere concessi permessi premio anche in assenza di collaborazione con la giustizia a norma dell'art. 58-ter del medesimo ordin. penit., allorché siano stati acquisiti elementi tali da escludere, sia l'attualità di collegamenti con la criminalità organizzata, sia il pericolo del ripristino di tali collegamenti.

Insomma, anche nel nostro ordinamento, purtroppo, è ancora oggi possibile rinvenire norme in grado di violare fondamentali diritti umani, nonostante i vari livelli di controllo previsti dalla Costituzione. Bisogna, pertanto, restare sempre vigili.

Si consideri che sono spesso i più deboli, o le persone che si trovano in situazioni di particolare difficoltà, a subire, più di altri, gli effetti negativi di norme che perdono il senso di umanità proprio del diritto.

Come non ricordare in proposito, un altro triste capitolo della recente proliferazione normativa, dai tratti inumani.

Nel mese di giugno 2019 è stata approvata da nostro Parlamento

---

<sup>77</sup> Testualmente la sentenza sopra richiamata CEDU del 13062019.

<sup>78</sup> Solo per richiamare le più pertinenti: Cfr. sentenza n. 306 dell'11 giugno 1993; sentenza n. 273 del 5 luglio 2001; sentenza n. 135 del 24 aprile 2003.

una norma<sup>79</sup>, che autorizza il Ministro dell'interno, quale Autorità nazionale di pubblica sicurezza, a limitare o vietare l'ingresso, il transito o la sosta di navi nel mare territoriale, per motivi di ordine e sicurezza pubblica, ovvero in presenza di violazioni delle leggi di immigrazione vigenti, della Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare di Montego Bay del 10 dicembre 1982, resa esecutiva dalla legge 2 dicembre 1994, n. 689.

Tale norma, all'apparenza tecnica e asettica, ha avuto un impatto dirompente sull'accoglienza delle navi, che hanno chiesto di approdare in Italia, dopo aver prestato soccorso a profughi, vittime di naufragi nel Mediterraneo<sup>80</sup>.

Il Ministro competente, avvalendosi di tali poteri, in diverse occasioni ha vietato l'ingresso in Italia a navi provenienti dal Mediterraneo, che hanno soccorso naufraghi. L'esercizio di tale potere ha comportato non poche sofferenze alle persone, spesso in precarie condizioni di salute, costrette a rimanere per giorni su una nave, senza avere la possibilità di ottenere un approdo sicuro ed il soccorso garantito dalle norme e dalle convenzioni internazionali.

I vari episodi di sbarco negato, succedutisi in poco tempo, hanno suscitato un vivace dibattito in Italia, che ha scosso non poco le coscienze di chi chiede al nostro Stato di salvaguardare prima di ogni altro valore la vita e l'incolumità delle persone.

Ora, al di là di ogni questione o convinzione politica che abbia potuto suggerire tali scelte, qui preme sottolineare il grave rischio di violare i diritti umani che si corre assecondando simili impostazioni.

Del resto, proprio la Magistratura italiana – che ha addirittura

---

<sup>79</sup> Si tratta dell'articolo 1, comma 1, del D.L. 14 giugno 2019, n. 53, convertito, con modificazioni, dalla Legge 8 agosto 2019, n. 77, che ha aggiunto il comma 1-ter all'art. 11, del D.lgs. del 25/07/1998, n. 286.

<sup>80</sup> Ovviamente, nel presente lavoro non è possibile esaminare ed approfondire le delicatissime e complesse tematiche relative al tema dell'immigrazione e dell'accoglienza dei profughi provenienti dal continente africano. Qui si intende solo porre l'accento sul rischio concreto di accettare, quasi in modo acritico e senza alcuna indignazione, nel nostro ordinamento giuridico norme che si discostano dai valori di umanità e di equità – cui, invece, deve sempre ispirarsi il diritto – perdendo di vista la tutela della persona umana e della vita.

avviato un'indagine verso il Ministro degli interni per il presunto delitto di sequestro di persona aggravato – ha affermato che «l'obbligo di salvare la vita in mare costituisce un preciso dovere degli Stati e prevale su tutte le norme e gli accordi bilaterali finalizzati al contrasto dell'immigrazione irregolare. Le Convenzioni internazionali in materia, cui l'Italia ha aderito, costituiscono un limite alla potestà legislativa dello Stato e, in base agli artt. 10, 11 e 117 della Costituzione, non possono costituire oggetto di deroga da parte di valutazioni discrezionali dell'autorità politica (...), assumendo un rango gerarchico superiore rispetto alla disciplina interna (l'art. 117 Cost. prevede che la potestà legislativa è esercitata nel rispetto, tra l'altro, dei vincoli derivanti dagli obblighi internazionali)»<sup>81</sup>.

Dovremmo riflettere di più sulle problematiche che sollevano norme del genere. Mentre la nostra società discute "di respingimenti, di invasione, di porti chiusi, di regolamenti per le ONG, di verifiche, di sfide" tra i vari governi e sulla possibilità di poter accogliere tutti profughi che arrivano dall'Africa, purtroppo centinaia di persone muoiono nel mare, tentando il viaggio della speranza, per salvarsi da guerre e carestie.

Ha fatto molto scalpore l'episodio della donna – affogata a poche miglia dalle nostre coste – che ancora abbraccia suo figlio a 60 metri di profondità in fondo al mare, tirata su dai sommozzatori incastrata in un barchino, come pesce nella rete e con l'acqua che le ha riempito i polmoni, mentre decideva, comunque, di non staccarsi dal figlio<sup>82</sup>.

Il vero terrore che dovrebbe assalire ogni essere umano "è che alla fine, potremmo tutti abituarci così tanto all'orrore che nemmeno quella statua di carne e corpi rarefatta dall'acqua e dal sale riesca a smuoverci da un dibattito che sembra politica e invece ha a che fare con il modo in cui voglia stare nel mondo"<sup>83</sup>.

Come non ricordare i famosi versi di Virgilio, scritti oltre due-

---

<sup>81</sup> Cfr. ordinanza del Tribunale dei ministri di Catania del 7 dicembre 2018, sul caso della nave *Diciotti*.

<sup>82</sup> Cfr. G. Cavalli, *Una donna è morta abbracciata a suo figlio in fondo al mare e la politica parla di respingimenti*, in <https://www.tpi.it/politica/naufraggio-lampedusa-7-ottobre-mamma-figlio-abbracciati-20191016474354/>.

<sup>83</sup> G. Cavalli, *op.cit.*.

mila anni fa, ma ancora capaci di sollecitare la nostra reazione di fronte a comportamenti (posti in essere anche dall’Autorità costituita), che rischiano di minare le radici culturali in cui affondano i valori dell’accoglienza e della solidarietà fra gli uomini, universalmente validi nel tempo e nello spazio: *“Che razza di uomini è questa? O quale patria così barbara permette simile usanza? Ci negano il rifugio della sabbia; dichiarano guerra e ci vietano di fermarci sulla terra più vicina. Se disprezzate il genere umano e le armi degli uomini, temete almeno gli Dei”*<sup>84</sup>.

## 6. La via della “cultura”

Sicuramente c’è ancora tanto da fare nella comunità internazionale, affinché l’Uomo conquisti il posto che gli è proprio, al centro degli ordinamenti giuridici di ogni Stato.

Tuttavia, si deve rilevare che è sempre maggiore la sensibilità delle istituzioni internazionali verso forme di tutela dell’uomo, non solo sul piano giuridico.

Confortante appare, in tal senso, l’attenzione rivolta ad alcuni studi economici recenti sulla povertà, capaci di stimolare nuove riflessioni anche sul tema, sempre attuale, della solidarietà fra gli uomini.

Non è un caso che nel 2019 il premio Nobel per l’economia sia stato conferito a tre studiosi<sup>85</sup>, che hanno posto la loro attenzione su una sua particolare branca: l’economia dello sviluppo, cercando, con i loro studi di migliorare il benessere degli individui, certamente aumentandone la ricchezza come fine ultimo, ma prima di tutto eliminandone la povertà, appunto<sup>86</sup>.

Ancora una volta, l’attenzione degli studiosi è stata rivolta agli aspetti specifici della popolazione di riferimento, primo fra tutti il livello culturale, di alfabetizzazione e l’esistenza di radici profonde al problema della povertà che, peraltro, difficilmente sono

<sup>84</sup> Virgilio, Eneide, libro I, 538-543.

<sup>85</sup> Il premio Nobel 2019 per l’economia è stato assegnato a tre economisti, Abhijit Banerjee, Esther Duflo, Michael Kremer per aver contribuito, tramite un approccio sperimentale, al dibattito sulla povertà.

<sup>86</sup> P. Merella, *I tre insegnamenti sulla povertà dai tre premi Nobel per l’Economia*, Sole 24 Ore del 16 Ottobre 2019

comprese da chi si propone le popolazioni più bisognose.

Il primo passo suggerito è stato quello di un approccio puntuale, scomponendo il problema globale della povertà in **tanti piccoli sotto-problemi**, più piccoli e quindi più semplici da gestire.

Ancora una volta, dunque, il punto di partenza è un approccio "culturale", a dimostrazione che resta valido, anche in campi diversi e nel periodo attuale, l'insegnamento degli antichi romani, secondo cui la cultura rende l'uomo più uomo, ossia migliore.

I valori dell'uguaglianza fra tutti gli uomini e dell'appartenenza comune al genere umano sollecitano e spingono ad alimentare il senso della comunità e della solidarietà, che dovrebbe ispirare tutte le scelte dell'uomo, non solo in campo giuridico.

Nessuno, meglio di Seneca<sup>87</sup>, ha saputo sintetizzare questi concetti oltre duemila anni fa, ma ancora validi oggi, per essere d'ispirazione a chiunque voglia perseguire il bene comune:

"La natura ci ha generati parenti [*cognati*] fra noi, perché siamo stati generati dagli stessi elementi e tendiamo verso lo stesso fine [uguaglianza];

ci stia sempre nel cuore e sulle labbra quel verso famoso: *homo sum, humani nihil a me alienum puto* [appartenenza];

convinciamoci di questo, che siamo nati per stare insieme [*in commune*] [senso della comunità];

la nostra società è come una volta di pietre, che sta su solo perché le pietre si sostengono l'un l'altra, altrimenti cadrebbe [solidarietà]".

Nessuno – e meno di tutti il giurista – potrà prescindere da tali insegnamenti.

---

<sup>87</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95, 51-53.

## Bibliografia

- Alpa G., *I principi generali*, Milano, 1993.
- Archi G., *I codici civili moderni e la tradizione romanistica*, in *Atti dei Convegni Lincei 106, Il Codice civile. Convegno del cinquantenario dedicato a F. Santoro Passarelli*, Roma, 1994, p. 25 ss.
- Bauman R. A., *Human rights in Ancient Rome*, Routledge, London 2000.
- Bettini M., *Humanitas. I "diritti umani" nel mondo classico*, in © Pearson Italia – <https://it.pearson.com>, p. 3 ss.
- Camassa G., 2004, *La lontananza dei Greci*, Edizioni Quasar, Roma.
- Cavalli G., *Una donna è morta abbracciata a suo figlio in fondo al mare e la politica parla di respingimenti*, in <https://www.tpi.it/politica/naufragio-lampedusa-7-ottobre-mamma-figlio-abbracciati-20191016474354/>.
- Costa E., *Il diritto privato nelle commedie di Terenzio*, Bologna, 1893, rist. Roma, 1970.
- Douzinas C., *Chi è "l'umano" dei diritti?*, in *Jura Gentium*, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, pubblicata su <https://www.juragentium.org/topics/rights/it/human.htm> (con traduzione di L. Lindi).
- Fubini F., *Corriere della Sera, Economia*, 24 aprile 2019
- Garofalo L., *L'humanitas tra diritto romano e totalitarismo hitleriano*, in *Teoria e Storia del Diritto Privato*, VIII, 2015 p. 5 ss. (<http://www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com>).
- Labruna L., *Tra Europa e America latina: principii giuridici, tradizione romanistica e "humanitas" del diritto*, in *Histoire, Espace et Marges de l'Antiquité*, 3, p. 55 ss.
- Merella P., *I tre insegnamenti sulla povertà dai tre premi Nobel per l'Economia*, *Sole 24 Ore* del 16 Ottobre 2019
- Morello M., *Humanitas e diritto: la condizione giuridica della donna nella famiglia dell'età pre-moderna*, in <http://ojs.uniurb.it/index>.

php/studi-A/article/download/1069/983.

Porena P., *Storia romana: periodizzazione e sintesi cronologica*, p. 2, in [https://www.unich.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/06-10-2014/porena\\_storia\\_romana\\_lt\\_mi\\_cronologia.pdf](https://www.unich.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/06-10-2014/porena_storia_romana_lt_mi_cronologia.pdf).

Purpura G., *Brevi riflessioni sull'humanitas*, Lezione svolta presso la Scuola di Dottorato in "Diritto sovranazionale e diritto interno", Palermo, 13.03.2009, in *Annali del seminario giuridico*, 53, p. 289 ss.

Romano S., *L'ordinamento giuridico*, Firenze 1945.

Schadewaldt W., *Humanitas Romana*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 43-62;

Schulz F., *I principii del diritto romano*, versione italiana curata da V. Arangio Ruiz, Firenze, 1946.

