



diritto & religioni

Semestrale
Anno XVI - n. 2-2021
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

32



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XV – n. 2-2021
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore fondatore
Mario Tedeschi †

Direttore
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dalla Torre del Tempio di Sanguinetto†, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni†, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Diritto vaticano

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

L. Caprara, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

G.B. Varnier

V. Marano

M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica e vaticana

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli,

F. Balsamo, C. Gagliardi

S. Carmignani Caridi, M. Carnì,

M. Ferrante, P. Stefani

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, C.M. Pettinato, I. Spadaro

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. d'Arienzo

AREA DIGITALE

F. Balsamo, A. Borghi, C. Gagliardi

Comitato dei referees

Prof. Angelo Abignente – Prof. Andrea Bettetini – Prof.ssa Geraldina Boni – Prof. Salvatore Bordonali – Prof. Mario Caterini – Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti – Prof. Orazio Condorelli – Prof. Pierluigi Consorti – Prof. Raffaele Coppola – Prof. Giuseppe D’Angelo – Prof. Carlo De Angelo – Prof. Pasquale De Sena – Prof. Saverio Di Bella – Prof. Francesco Di Donato – Prof. Olivier Echappè – Prof. Nicola Fiorita – Prof. Antonio Fuccillo – Prof.ssa Chiara Ghedini – Prof. Federico Aznar Gil – Prof. Ivàn Ibàn – Prof. Pietro Lo Iacono – Prof. Carlo Longobardo – Prof. Dario Luongo – Prof. Ferdinando Menga – Prof.ssa Chiara Minelli – Prof. Agustín Motilla – Prof. Vincenzo Pacillo – Prof. Salvatore Prisco – Prof. Federico Maria Putaturo Donati – Prof. Francesco Rossi – Prof.ssa Annamaria Salomone – Prof. Pier Francesco Savona – Prof. Lorenzo Sinisi – Prof. Patrick Valdrini – Prof. Gian Battista Varnier – Prof.ssa Carmela Ventrella – Prof. Marco Ventura – Prof.ssa Ilaria Zuanazzi.

Direzione e Amministrazione:

Luigi Pellegrini Editore

Via Camposano, 41 (ex via De Rada) Cosenza – 87100

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Sito web: www.pellegrinieditore.it

Indirizzo web rivista: <https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni/>

Direzione scientifica e redazione

I Cattedra di Diritto ecclesiastico Dipartimento di Giurisprudenza

Università degli Studi di Napoli Federico II

Via Porta di Massa, 32 Napoli – 80133

Tel. 338-4950831

E-mail: dirittoereligioni@libero.it

Sito web: <https://dirittoereligioni-it.webnode.it/>

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

Classificazione Anvur:

La rivista è collocata in fascia “A” nei settori di riferimento dell’area 12 – Riviste scientifiche.

Diritto e Religioni

Rivista Semestrale

Abbonamento cartaceo annuo 2 numeri:

per l'Italia, □ 75,00

per l'estero, □ 120,00

un fascicolo costa □ 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano □ 50,00

Abbonamento digitale (Pdf) annuo 2 numeri, □ 50,00

un fascicolo (Pdf) costa, □ 30,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di □ 10,00 al seguente link: <https://www.pellegrinieditore.it/singolo-articolo-in-pdf/>

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

– bonificobancario Iban IT 88R010308880000000381403 Monte dei Paschi di Siena

– acquisto sul sito all'indirizzo: <https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni/>

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

L'Archivio degli indici della Rivista e le note redazionali sono consultabili sul sito web: <https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni/>

Criteria per la valutazione dei contributi

Da questo numero tutti i contributi sono sottoposti a valutazione.

Di seguito si riportano le modalità attuative.

Tipologia – È stata prescelta la via del *referee* anonimo e doppiamente cieco. L'autore non conosce chi saranno i valutatori e questi non conoscono chi sia l'autore. L'autore invierà il contributo alla Redazione in due versioni, una identificabile ed una anonima, esprimendo il suo consenso a sottoporre l'articolo alla valutazione di un esperto del settore scientifico disciplinare, o di settori affini, scelto dalla Direzione in un apposito elenco.

Criteri – La valutazione dello scritto, lungi dal fondarsi sulle convinzioni personali, sugli indirizzi teorici o sulle appartenenze di scuola dell'autore, sarà basata sui seguenti parametri:

- originalità;
- pertinenza all'ambito del settore scientifico-disciplinare IUS 11 o a settori affini;
- conoscenza ed analisi critica della dottrina e della giurisprudenza;
- correttezza dell'impianto metodologico;
- coerenza interna formale (tra titolo, sommario, e *abstract*) e sostanziale (rispetto alla posizione teorica dell'autore);
- chiarezza espositiva.

Doveri e compiti dei valutatori – Gli esperti cui è affidata la valutazione di un contributo:

- trattano il testo da valutare come confidenziale fino a che non sia pubblicato, e distruggono tutte le copie elettroniche e a stampa degli articoli ancora in bozza e le loro stesse relazioni una volta ricevuta la conferma dalla Redazione che la relazione è stata ricevuta;
- non rivelano ad altri quali scritti hanno giudicato; e non diffondono tali scritti neanche in parte;
- assegnano un punteggio da 1 a 5 – sulla base di parametri prefissati – e formulano un sintetico giudizio, attraverso un'apposita scheda, trasmessa alla Redazione, in ordine a originalità, accuratezza metodologica, e forma dello scritto, giudicando con obiettività, prudenza e rispetto.

Esiti – Gli esiti della valutazione dello scritto possono essere: (a) non pubblicabile; (b) non pubblicabile se non rivisto, indicando motivamente in cosa; (c) pubblicabile dopo qualche modifica/integrazione, da specificare nel dettaglio; (d) pubblicabile (salvo eventualmente il lavoro di *editing* per il rispetto dei criteri redazionali). Tranne che in quest'ultimo caso l'esito è comunicato all'autore a cura della Redazione, nel rispetto dell'anonimato del valutatore.

Riservatezza – I valutatori ed i componenti della Direzione, del Comitato scientifico e della Redazione si impegnano al rispetto scrupoloso della riservatezza sul contenuto della scheda e del giudizio espresso, da osservare anche dopo l'eventuale pubblicazione dello scritto. In quest'ultimo caso si darà atto che il contributo è stato sottoposto a valutazione.

Valutatori – I valutatori sono individuati tra studiosi fuori ruolo ed in ruolo, italiani e stranieri, di chiara fama e di profonda esperienza del settore scientifico-disciplinare IUS 11 o che, pur appartenendo ad altri settori, hanno dato ad esso rilevanti contributi.

Vincolatività – Sulla base della scheda di giudizio sintetico redatta dai valutatori il Direttore decide se pubblicare lo scritto, se chiederne la revisione o se respingerlo. La valutazione può non essere vincolante, sempre che una decisione di segno contrario sia assunta dal Direttore e da almeno due componenti del Comitato scientifico.

Eccezioni – Il Direttore, o il Comitato scientifico a maggioranza, può decidere senza interpellare un revisore:

- la pubblicazione di contributi di autori (stranieri ed italiani) di riconosciuto prestigio accademico o che ricoprono cariche di rilievo politico-istituzionale in organismi nazionali, comunitari ed internazionali anche confessionali;
- la pubblicazione di contributi già editi e di cui si chiedi la pubblicazione con il permesso dell'autore e dell'editore della Rivista;
- il rifiuto di pubblicare contributi palesemente privi dei necessari requisiti di scientificità, originalità, pertinenza.

Per i settecento anni dalla morte di Dante

For the seven hundredth anniversary of Dante's death

ALESSANDRO ALBISETTI

RIASSUNTO

Il contributo, a partire dai passi della Divina Commedia che tratteggiano la figura di Narciso, esamina il concetto di narcisismo e approfondisce le implicazioni di carattere canonistico che questo disturbo della personalità può determinare nell'ambito matrimoniale.

PAROLE CHIAVE

Dante; Narciso; narcisismo; Divina Commedia; nullità matrimonio canonico

ABSTRACT

The contribution, starting from the passages of the Divine Comedy that describe the figure of Narcissus, examines the concept of narcissism and explores the canonical implications that this personality disorder can have in the context of marriage.

KEYWORDS

Narcissus; Narcissism; Divine Comedy; Canonical marriage nullity

SOMMARIO: 1. Dante e Ovidio – 2. L'imputabilità morale del coactus – 3. La razionalità della legge positiva.

1. *Dante e Ovidio*

Nel settimo centenario dalla morte di Dante, evento celebrato da svariate iniziative di segno diverso¹, mi è parso opportuno riprendere alcuni passi della Divina Commedia che hanno un particolare significato per il diritto canonico².

¹ Si segnala, al riguardo, ANTONIO PAOLUCCI, FERNANDO MAZZOCCA (a cura di), *Dante. La visione dell'arte*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, 2021.

² In proposito, mi piace ricordare il saggio di PIO FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, in *Ephemerides Juris Canonici*, XXI, 3-4, 1965.

Dapprima ho esaminato la figura di Ermafrodito³, rifacendomi al noto mito di Ovidio (*Metamorfosi* IV, 285-388), che viene richiamato in modo assai singolare da Dante (*Purgatorio* XXVI, 82-87):

*«Nostro peccato fu ermafrodito;
ma perché non servammo umana legge,
seguendo come bestie l'appetito,
in obbrobrio di noi, per noi si legge,
quando partinci, il nome di colei
che s'imbestiò nelle 'mbestiate schegge».*

Qui Dante, inoltrandosi nella cornice dei lussuriosi, incontra Guido Guinizzelli, caposcuola della poesia stilnovista, il quale, prendendo le distanze dai sodomiti, afferma di aver peccato di lussuria con persone di sesso diverso senza osservare le leggi dell'umana ragione e quindi abbandonandosi all'istinto belluino al pari di Pasifae che si fece bestia introducendosi in un legno forgiato a forma di bestia.

Quello che più colpisce nel citato passo del *Purgatorio* è l'uso "atipico" del termine "ermafrodito" che nella specie viene utilizzato in senso antonomastico, come aggettivo, per differenziare il peccato di lussuria del Guinizzelli da quello dei sodomiti: qui "ermafrodito" starebbe infatti a significare "bisessuale" con specifico riferimento alla favola ovidiana di Ermafrodito che si congiunse alla Ninfa Salmacide in modo da formare con lei un solo corpo.

Il riferimento di Dante ad Ovidio non è certo casuale.

In effetti, nella *Commedia* enorme è l'importanza che riveste il Poeta delle *Metamorfosi* dal cui repertorio mitografico Dante ampiamente attinge, quale straordinario coacervo di immagini, similitudini e riferimenti al mondo classico: non sorprende quindi che anche il mito di Ermafrodito vi compaia, seppure in forma del tutto inusuale.

Per vero, Ovidio riveste un ruolo assai particolare tra i poeti della latinità, soprattutto per l'importanza che ebbe nel tramandare la grande tradizione della mitologia classica, quelle straordinarie e mirabolanti storie che popolavano l'immaginario antico e che hanno avuto un'influenza determinante su tutta la cultura successiva, caratterizzando imprescindibilmente anche l'immaginario contemporaneo.

A ben vedere, il mito di Ermafrodito, specie in ambito artistico, sembra estrinsecarsi in una presenza mostruosa ed inquietante nonchè oggetto di pruri-

³ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *L'ermafrodito nell'immaginario canonistico*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2021, p. 428 ss.

ginosa morbosità: ed è proprio in tale prospettiva che si colloca anche l'ordinamento canonico, se è vero che già Ugucione da Pisa nella Glossa al Decreto di Graziano osserva che *de monstro possunt fieri monstruosae quaestiones*⁴.

Ma vi è un altro celeberrimo mito ovidiano che viene richiamato da Dante nella Commedia.

Si tratta della vicenda del bellissimo Narciso che disdegna l'amore della ninfa Eco, condannata da Giunone alla ripetizione dei suoni: rifiutata da Narciso, la ninfa prega gli dei affinché anche lui si innamori di chi non possa corrisponderlo, e infatti Narciso, specchiandosi nell'acqua di una fonte, si invaghisce di sé stesso e muore di quella stessa passione, mentre sulla riva sboccia il fiore che porta il suo nome (Ovidio, *Metamorfosi* III, 407-510).

Nella specie, Dante così afferma (Paradiso III, 16-18):

*«tali vid'io più facce a parlar pronte;
per ch'io dentro a error contrario corsi
a quel ch'accese amor tra l'omo e 'l fonte».*

Nel contesto dianzi tratteggiato, le immagini beate del cielo della Luna appaiono a Dante con volti e contorni così evanescenti da sembrare immagini riflesse da uno specchio d'acqua limpida: come, invece, viene spiegato da Beatrice esse sono *vere sostanze* che si mostrano nel cielo più lontano da Dio poichè non adempirono pienamente i voti promessi.

Qui Dante, dunque, incorre nell'errore contrario a quello compiuto da Narciso, dal momento che scambia figure reali per immagini riflesse: tra queste, si rivela al Poeta Piccarda Donati le cui parole, come si vedrà, daranno luogo a un'ampia digressione sul consenso coartato.

Invero, al pari di Ermafrodito, anche il mito di Narciso si è perpetuato nel tempo fino a caratterizzare in modo significativo l'immaginario contemporaneo: in particolare, con il termine "narcisismo" si suole indicare uno smodato compiacimento per se stessi che, da un punto di vista psicanalitico, può dar luogo a un disturbo della personalità tale da comportare la nullità del matrimonio canonico.

Più specificamente, il narcisismo si configura come un'ipotesi di mancanza del consenso matrimoniale per incapacità, riconducibile all'impossibilità ad assumere gli obblighi coniugali: in effetti, il coniuge narcisista, essendo totalmente "autocentrato", non può condividere affettivamente un percorso comune con l'altro coniuge, vanificando in tal modo il *bonum coniugum*⁵.

⁴ Glossa *Ad testimonium* in *Decr.*, c.3, C.IV, a. 2,3.

Per gli orientamenti più recenti della canonistica si rinvia al saggio dianzi menzionato e pubblicato anche in ALESSANDRO ALBISETTI, *Diritto e cultura*, Giuffrè, Milano, 2021, p. 13 ss.

⁵ Cfr. Francesco Finocchiaro, *Il matrimonio nel diritto canonico*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 82.

2. *L'imputabilità morale del coactus*

Molti anni orsono, in un lavoro ormai esaurito da tempo⁶, ho affrontato la problematica dell'imputabilità morale del *coactus*.

In quella sede ho evidenziato come nell'istituto canonistico del matrimonio putativo non possa essere considerato in buona fede colui che ha contratto matrimonio sotto violenza, dal momento che il *coactus* ha la precisa nozione del fatto invalidante.

In effetti, se si considera il problema sotto l'angolo visuale comparativo tra errore e dolo, da una parte, e violenza, dall'altra, si può notare come la situazione psicologica di colui che cade in errore e di colui che contrae matrimonio sotto violenza sia ben diversa.

A ben vedere, colui che cade in errore non ha alcuna percezione dello stato di anormalità sulla cui base si è formata la sua volontà; colui che invece si determina al matrimonio sotto violenza, vuole il matrimonio come unico mezzo per sfuggire al male minacciato, ben conscio che la sua volontà si è formata in modo anormale.

La differente situazione psicologica tra colui che cade in errore e il *coactus* è palese.

Entrambi, da un punto di vista volitivo, vogliono il matrimonio, ma da un punto di vista intellettuale vi è una sostanziale diversità: infatti, mentre il *coactus* ha la precisa nozione del fatto invalidante, il che si risolve poi nella consapevolezza della anormalità in base alla quale si determina al matrimonio, colui che cade in errore non ha alcuna consapevolezza intellettuale di tale anormalità⁷.

Alla base della nozione di *vis ac metus* sta, dunque, la piena consapevolezza del *coactus*, la *scientia* del fatto invalidante: in tale prospettiva, ne consegue l'assoluta impossibilità di considerare in buona fede il *coactus*.

Sempre in quella sede, ho rilevato che, se è vero che il problema dell'imputabilità morale del *coactus* ha suscitato vasta eco nella storia della letteratura canonistica, è certo che il problema stesso è stato affrontato da un punto di vista esclusivamente etico, nè mostra alcuna specifica attinenza al tema (giuridico) del matrimonio putativo.

Ma, anche prescindendo dal dato giuridico, è pur lecito chiedersi se, da

⁶ ALESSANDRO ALBISETTI, *Contributo allo studio del matrimonio putativo in diritto canonico. Violenza e buona fede*, Giuffrè, Milano, 1980.

⁷ Sempre fondamentale, in materia, appare lo studio di ORIO GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 1968. Si veda pure OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Vita e pensiero, Milano, 1974.

un punto di vista etico, il *coactus* sia da considerarsi in buona fede, e quindi immune da peccato.

Come noto, il problema dell'imputabilità morale del *coactus* trova compiuta elaborazione nel sistema della Scolastica. In particolare, gli elementi fondamentali di questa impostazione si trovano espressi con rara efficacia nella dottrina della libera volontà e del libero arbitrio formulata da San Tommaso.

È noto che alla base della filosofia tomista sta l'idea fondamentale che il concetto di moralità vada visualizzato, innanzitutto, come norma oggettiva valida formalmente per tutte le creature umane. E' questa la legge di Dio, nelle sue diverse forme, che, quale norma oggettiva di moralità, si trasfonde nella coscienza dell'uomo.

Il concetto di moralità, e tutte le caratteristiche essenziali ad esso inerenti, risiedono, pertanto, nello spirito umano dotato di ragione. Ad esso fa capo la conoscenza razionale che mostra quale sia l'ideale della moralità, mentre l'attuazione concreta, il fatto stesso della moralità, sono una manifestazione specifica della tensione spirituale e del volere.

Affinchè ci sia moralità – che è, nel suo significato originario, “volere” e “tendenza” – è necessario, anzitutto, il libero agire, la libertà della volontà umana.

Ma, se l'agire morale si attua nella persona umana attraverso la volontà, questa, a sua volta, si fonda sull'intelletto, secondo il noto aforisma “*nihil volitum quin praecognitum*”.

E l'uomo, proprio attraverso questa sua attività intellettuale e volitiva, si rivolge verso l'esterno in base a ben precise sollecitazioni, compiendo tutta una serie di scelte. In questo senso, la volontà e l'impulso vitale dello spirito si concretizzano in singoli atti morali, in un dato tipo di libera determinazione.

Questa specifica forma di autodeterminazione, questa capacità dell'uomo di predisporre all'azione dall'interno, in base a un ben preciso atto di volontà, suole definirsi come libero arbitrio.

Senza libertà, infatti, non avrebbe alcun senso la legge morale e l'ordine che viene imposto dalla coscienza.

D'altra parte, solo in virtù di tale libera determinazione è possibile imputare all'uomo le azioni da lui liberamente compiute. Il concetto di imputabilità è quindi strettamente connesso a quello di volontarietà dell'azione umana, a quello di agire liberamente autodeterminato.

Imputabilità è quindi libertà, e libertà è spiritualità dell'uomo, riflessione, autocoscienza.

Ma, perchè sia possibile una tale libera autodeterminazione del volere, è necessaria una piena percezione intellettuale che offra alla volontà, per sè cieca, quelle rappresentazioni che le necessitano per il suo concreto operare.

In altri termini, è indispensabile una compiuta conoscenza intellettuale di

valori moralmente apprezzabili.

Solo così il volere, quale facoltà spirituale, potrà diventare “volontà libera”, volontà cioè capace di determinarsi autonomamente, di operare quelle scelte “moralì”, secondo il margine di discrezionalità che l’intelletto avrà saputo indicare.

L’atto è morale solo in quanto l’intelletto abbia inciso su di esso in modo totale: solo così, poi, potrà essere moralmente imputabile.

Pertanto moralità e imputabilità esigono il libero esercizio della facoltà intellettuale e volitiva.

Vi sono, tuttavia, alcuni ostacoli, sia d’ordine morale sia d’ordine fisico, che possono impedire la libera esplicazione dell’atto umano.

Tra gli ostacoli di natura morale, come noto, assumono particolare rilevanza la violenza o il timore, inteso questo sia dal punto di vista del suo concreto avverarsi, sia per quel che concerne la sola minaccia.

Quale costrizione di fatto, la violenza non riveste alcun significato morale, perchè avviene senza il necessario atto volitivo dell’uomo (*non voluntarium*), o meglio contro di esso (*involuntarium*). Il volere, infatti, non potrà in alcun modo essere oggetto di costrizione esteriore, se esso sta a significare intima risoluzione della persona umana, decisione piena e consapevole. Pertanto la volontà resterà libera nonostante ogni tipo di costrizione esterna. Nel caso, poi, in cui la volontà, pur disdegnando la costrizione, vi si conformi, essa compirà comunque un atto libero, anche se gravemente limitato (*voluntarium secundum quid*).

Effetto analogo ha la minaccia, nel senso che essa, attraverso il timore incusso, può sì diminuire la libertà e l’imputabilità morale, ma non potrà, comunque, annullare ogni tipo di responsabilità.

Particolarmente significativo, al riguardo, appare quel passo del Paradiso ove, come già rilevato, Dante incontra Piccarda Donati nel cielo della Luna.

Costei spiega al Poeta che, al pari delle anime che la circondano, vive in beatitudine nel cielo più basso perchè venne meno ai voti fatti. Come Costanza d’Altavilla, infatti, Piccarda racconta di aver dovuto abbandonare il monastero ove viveva in clausura per contrarre forzatamente matrimonio.

A seguito di tale incontro Dante è assalito da un pressante dubbio e chiede perchè mai la violenza altrui, che sola impedisca di attuare nella sua interezza un proposito buono, debba diminuire il merito di fronte a Dio e quindi importare un minor grado di beatitudine (Paradiso IV, 19-21):

«...*Se ‘l buon voler dura,
la violenza altrui per qual ragione
di meritar mi scema la misura?*»

A tale dubbio, di grande impatto dottrinale, risponde Beatrice (Paradiso

IV, 73-114):

*«Se violenza è quando quel che pate
niente conferisce a quel che sforza,
non fuor quest' alme per essa scusate:
ché volontà, se non vuol, non s'ammorza,
ma fa come natura face in foco,
se mille volte violenza il torza.
Per che, s'ella si piega assai o poco,
segue la forza; e così queste fero
possendo rifuggir nel santo loco.
Se fosse stato lor volere intero,
come tenne Lorenzo in su la grada,
e fece Muzio a la sua man severo,
così l'avria ripinte per la strada
ond' eran tratte, come fuoro sciolte;
ma così salda voglia è troppo rada.
E per queste parole, se ricolte
l'hai come dei, è l'argomento casso
che t'avria fatto noia ancor più volte.
Ma or ti s'attraversa un altro passo
dinanzi a li occhi, tal che per te stesso
non usciresti: pria saresti lasso.
Io t'ho per certo ne la mente messo
ch'alma beata non poria mentire,
però ch'è sempre al primo vero appresso;
e poi potesti da Piccarda udire
che l'affezion del vel Costanza tenne;
sì ch'ella par qui meco contradire».*

Vera violenza si ha soltanto allorchè chi la subisce non contribuisce minimamente con la propria volontà all'atto di chi la compie: non possono quindi ritenersi interamente giustificati, in nome di siffatta violenza, coloro i quali assecondarono in qualche modo l'opera del violentatore, come nel caso di Piccarda e Costanza che avrebbero potuto fuggire, appena possibile, per fare ritorno all'amato chiostro.

La violenza è, dunque, per sè un fatto esteriore e non tocca la volontà dell'uomo, la quale se veramente vuole non si arrende: il che è stato mirabilmente dimostrato da San Lorenzo martire e dall'eroico Muzio Scevola.

Così prosegue Beatrice:

*«Molte fiata già, frate, addivenne
che, per fuggir periglio, contra grato
si fé di quel che far non si convenne;
come Almeone, che, di ciò pregato
dal padre suo, la propria madre spense,
per non perder pietà si fé spietato».*

È già accaduto più volte, infatti, che per evitare un danno che pareva maggiore (qui viene citato l'esempio mitologico di Almeone) l'uomo ha scelto di fare, sia pure contro voglia, qualcosa che sarebbe stato più conveniente non fare.

Il dubbio proposto viene, dunque, risolto da Beatrice ricorrendo alla distinzione scolastica tra *voluntas absoluta* e *voluntas secundum quid*, distinzione già accennata in Purgatorio XXI, 64-66⁸.

E conclude:

*«A questo punto voglio che tu pense
che la forza al voler si mischia, e fanno
sì che scusar non si posson l'offense.
Voglia assoluta non consente al danno;
ma consentevi in tanto in quanto teme,
se si ritrae, cadere in più affanno.
Però, quando Piccarda quello spreme,
de la voglia assoluta intende, e io
de l'altra; sì che ver diciamo insieme».*

Quando si è giunti al punto di commettere quello che non si dovrebbe per fuggire un pericolo, si deve intendere che alla forza del violentatore si mescola la volontà di chi subisce la violenza.

In tanto, cioè, la violenza ottiene il suo effetto, in quanto vi corrisponde il consenso, sia pure dettato dal timore della vittima: quindi la colpa che deriva da questa forzata cooperazione di violenza esterna e di volontà condizionata non può ritenersi senz'altro scusata.

Lo straordinario spessore concettuale di questi versi danteschi non sembra lasciare spazio a ulteriori interpretazioni o commenti.

⁸ Purgatorio, XXI, 64-66:

*«Prima vuol ben, ma non lascia il talento
che divina giustizia, contro voglia,
come fu al peccar, pone al tormento».*

In effetti, se la libertà del volere, sotto un profilo intellettuale, è libertà di scelta, è libertà di consentire o non consentire all'atto, da un punto di vista psicologico, invece, tale libertà si identifica con la volontà di operare concretamente la scelta: in ultima analisi, è libertà da ogni tipo di pressione, condizionamento, coazione.

Ed è proprio in funzione di tali forme di "interferenza" esterna, che è possibile ammettere un diverso tipo di incidenza delle ipotizzate limitazioni sulla libera esplicazione dell'atto volontario.

Più in particolare, nella fattispecie del *coactus*, ove è da rilevare una grave limitazione della libertà, di varia intensità nelle diverse ipotesi, potrà essere prospettata una graduazione dell'imputabilità morale (più o meno grave) da valutarsi caso per caso: ma non sussistono sufficienti argomenti per affermare che il *coactus* debba essere senz'altro considerato immune da peccato.

Di più, poichè la questione dell'imputabilità morale è questione che ha rilevanza solo in sede etica, essa non può investire il problema giuridico del riconoscimento dello stato di buona fede a colui che ha subito violenza.

Pertanto, se la sicura conoscenza che il *coactus* ha del fatto invalidante per sè esclude la possibilità di riconoscergli la buona fede, il problema giuridico non sarà quello di una tale qualificazione, bensì quello di estendere, di parificare gli effetti favorevoli del matrimonio putativo anche all'ipotesi del matrimonio coartato.

Invero, questo sembra essere l'orientamento accolto in sede civilistica (art. 128.1 c.c.): ma il *Codex iuris canonici* del 1983 –al pari di quello del 1917- al riguardo tace.

3. *La razionalità della legge positiva*

Tra i temi dominanti della *Commedia*, senza dubbio quello della giustizia appare a Dante fondamentale e imprescindibile, in un'ottica che presuppone l'esistenza di un dualismo metafisico tra una legge umana (arbitraria e imperfetta) e una legge universale (eterna ed immutabile)⁹, secondo quanto espressamente teorizzato dalla Scolastica.

Come noto, il giusnaturalismo tomista, sulla base della considerazione che le azioni umane non possono essere valutate nella loro intima essenza senza fare riferimento a un dover essere, a quella idea di bene e di giustizia che rappresenta il riflesso temporale dell'eterna ed assoluta legge divina, ritiene che

⁹ Classico, al riguardo, è il riferimento all'invocazione che Antigone (nella tragedia di Sofocle) fa alle leggi eterne, non scritte degli Dei, in contrapposito a quelle arbitrarie degli uomini (v. 454 ss.).

l'indagine giuridica non possa ignorare quali sono le ragioni universali del diritto stesso.

E questo perchè, se non è possibile scindere il diritto dall'uomo dal momento che l'esperienza giuridica è un'esperienza umana, nata dall'uomo e finalizzata all'uomo, d'altro canto il diritto non potrebbe identificarsi col mero fatto empirico, perchè il diritto è, per sè, un giudizio di valore, un criterio per giudicare i fatti.

Pertanto, una compiuta indagine giuridica dovrà tendere a un'analisi della dimensione metaempirica del diritto, che superi i più angusti limiti di quella che è la realtà fenomenica del diritto stesso.

La ricerca delle cause del diritto comporta, dunque, un'idagine prettamente metafisica sul fondamento del diritto, indagine che non deve ridursi a vuota e vana speculazione astratta, ma deve condurre lo spirito dell'uomo alla scoperta di quei valori di verità e giustizia senza i quali non sarebbe possibile costruire nè una scienza morale nè una scienza giuridica.

In questa ottica, il richiamo o meglio il ritorno al diritto naturale è visto come l'unica possibile soluzione che soddisfi ogni esigenza di giustizia e di libertà, l'unico criterio che possa essere di indirizzo per le attività umane, nonchè supremo principio di razionalizzazione normativa¹⁰.

Ogni diversa impostazione, informata al relativismo che caratterizza la società contemporanea nel nome dell'abbandono di ogni certezza e di ogni valore assoluto, sarebbe in contrasto con l'essenza stessa del diritto, con la sua intima natura che è verità; e se la verità è legge di giustizia, senza verità anche il diritto sarebbe privo di giustizia e di moralità.

Il diritto naturale, dunque, è considerato l'unico mezzo che consente all'uomo di corrispondere all'intima esigenza di razionalizzare la propria vita, di conformare il suo modo di essere ai principi filosofici della ragione, perchè senza tali principi non sarebbe possibile vivere razionalmente.

Diritto naturale (che si identifica con la filosofia *perennis* del pensiero greco e cristiano) significherebbe, pertanto, ordine intrinseco della persona umana, in altri termini esso rappresenterebbe il supremo criterio di giustizia, la palese vittoria della ragione sull'arbitrio.

Nè a tale *suprema lex* potrebbe restare estraneo il diritto positivo: infatti, solo conformandosi alla legge naturale il diritto positivo potrà trovare le direttive per svolgere correttamente la propria missione che consiste, anzitutto, in un concreto avveramento della giustizia nei rapporti sociali.

D'altra parte, sarebbe proprio la ragionevolezza a dare un fondamento mo-

¹⁰ Cfr. SERGIO COTTA, s.v. *Diritto naturale*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, 1964, p. 647 ss.; ID., s.v. *Giusnaturalismo*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, 1970, p. 510 ss.

rale e razionale al diritto.

Il richiamo alla raginevolezza, infatti, farebbe sì che le azioni umane non debbano essere considerate solo in senso descrittivo (giudizi di fatto), ma e soprattutto in senso valutativo (giudizi di valore), ossia assumendo come parametro la legge morale che è legge del dovere e quindi normativa dei comportamenti.

Orbene, secondo la dottrina cristiano-tomista il diritto naturale, quale esigenza razionale e necessità di giustizia che con norme vincolanti e a validità universale deve trovare adeguata affermazione nello svolgersi delle vicende storiche, postula che l'essere umano, in quanto essere ragionevole anche nei confronti della realtà giuridica, non possa accontentarsi della constatazione del fatto così com'è (giudizio di fatto), ma, al contrario, esige che ne venga trovata una spiegazione, che venga indicato il criterio universale mediante il quale sia possibile riconoscere il giusto dall'ingiusto.

Perciò l'uomo non potrebbe fermarsi alla mera constatazione fenomenica del diritto positivo, ma dovrebbe invece cercarne una giustificazione razionale, seguendo i dettami della coscienza che lo spinge verso la ricerca deontologica del giusto in sè.

In ultima analisi, se quello che l'essere umano sente di dover indagare è il perchè di questo diritto, ossia perchè questa legge si pone come obbligatoria in coscienza, la dottrina giusnaturalista cristiano-tomista non ritiene sufficiente l'affermazione secondo cui il diritto è tale in quanto positivo.

Quello che invece vuole sottolineare è che il diritto è positivo perchè vero diritto, cioè giusto: il suo valore risiede, dunque, nella sua razionalità.

La razionalità o rettitudine della legge positiva deriva, pertanto, espressamente da Dio e si rivela a noi o per l'ordine naturale delle cose o per rivelazione soprannaturale.

In tale prospettiva, Dante nel Paradiso compie un'ampia riflessione sulla giustizia divina che, oltre a costituire l'aspetto centrale del cielo di Giove ove egli si trova, si rivela tema dominante e strutturale della Commedia stessa.

Il Poeta così afferma (Paradiso XIX, 82-90):

*«Certo a colui che meco s'assottiglia,
se la Scrittura sovra voi non fosse,
da dubitar sarebbe a meraviglia.
Oh terreni animali! Oh menti grosse!
La prima volontà, ch'è da sè buona,
da sè, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona:
nullo creato bene a sè la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona».*

Nella fattispecie Dante prega gli spiriti beati – che qui riuniti assumono la forma di Aquila con le ali dispiegate – di sciogliergli un vecchio dubbio al quale non gli fu mai possibile trovare una risposta sicura sulla terra: tale dubbio (che il sommo Poeta non esprime dal momento che i Beati sono in grado egualmente di comprendere) concerne il quesito se coloro che non furono in grado di conoscere la fede cristiana, devono essere necessariamente dannati.

L'Aquila risponde che l'intelligenza umana – che è solamente una parte dell'intelligenza divina – non può essere potente come la Mente stessa da cui deriva, perciò l'intelligenza umana non può penetrare nella giustizia divina, come l'occhio non può penetrare nel mare profondo: e se essa vuole essere illuminata, deve ricorrere alla Rivelazione, poichè fuori di essa non vi è che ignoranza ed illusione.

L'Aquila esorta quindi a rimettersi alla Sacra Scrittura e a Dio che è somma bontà e quindi somma giustizia.

Il discorso sulla equanimità della giustizia divina viene così necessariamente ad approdare a una conclusione di fede dal momento che, qualunque possa essere il senso imperscrutabile della volontà divina, essa è certamente giusta, perchè giusto è solo ciò che è conforme alla volontà di Dio.

Anche la giuridicità troverebbe, pertanto, il suo fondamento in un supporto razionale, che si identificherebbe con il più ampio criterio della giustizia: in tal senso una legge appare giusta solo quando si ispira all' *initium iuris*, ossia alla legge naturale¹¹.

In effetti, la storia, l'ordine positivo, non potrebbero trovare una ragione in se stessi, senza una giustificazione superiore, eterna: la riduzione della legge a fatto coinciderebbe con la riduzione del diritto a forza, là dove il diritto è soprattutto un valore razionale.

Il canto XIX del Paradiso, iniziato con la grandiosa immagine dell'Aquila che si staglia contro il cielo argenteo di Giove, si conclude, così, con una feroce invettiva di Dante contro quei regnanti cristiani, corrotti ed iniqui, che hanno smarrito ogni senso di giustizia.

¹¹ Cfr. al riguardo CICERONE, *De Inventione*, II, 53: "*Initium iuris est a natura profectum*".