



# Poltica.eu

NUMERO SPECIALE – MAGGIO 2020

**LA RELIGIONE, IL DIRITTO, LA POLITICA.**

**IN RICORDO DI SERGIO COTTA (1920-2007)**

## INDICE

<b>EDITORIALE</b>	2
<b>SULL'AUTONOMIA DEL DIRITTO DALLA MORALE. A PROPOSITO DI UN'IDEA DI MODERNITÀ IN SERGIO COTTA E DI ALCUNE IMPLICAZIONI SUL CONFLITTO D'INTERESSI NEL DIRITTO POSITIVO ALESSANDRO CIOFFI</b>	4
<b>SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI SERGIO COTTA CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ</b>	11
<b>I LIMITI DELLA POLITICA E LA CESURA DEL CRISTIANESIMO FLAVIO FELICE</b>	20
<b>IL DIRITTO TRA ESSERE E DOVER ESSERE NELLA FILOSOFIA DI SERGIO COTTA BARBARA TRONCARELLI</b>	36
<b>IL FILOSOFO SERGIO COTTA: UN CREDENTE CRISTIANO/CATTOLICO. CONSIDERAZIONI RELIGIOSE, FILOSOFICO-RELIGIOSE <i>ET ULTRA</i> PIERFRANCO VENTURA</b>	49

## IL DIRITTO TRA ESSERE E DOVER ESSERE NELLA FILOSOFIA DI SERGIO COTTA

BARBARA TRONCARELLI\*

*Abstract:* this paper intends to show that in Sergio Cotta's thought, also in light of his writings on philosophy and religion, the presence in man of finite and infinite, immanence and transcendence, emerges emblematically in the category of law, which in Cotta is a fundamental and dialectical element of reality, whose anthropological meaning goes beyond, without denying it, the finite and immanent dimension of positive law in the direction of a juridicality that cannot be separated from metaphysical projections no less than deontological of being.

*Keywords:* Sergio Cotta – philosophy of law – ontological foundation – religion – immanence and transcendence.

### 1. Premessa

«In realtà, quella singolare partecipazione al mondo e insieme all'oltre il mondo, è la *natura* specifica dell'uomo, e ne segna la specifica modalità di presenza entro il mondo»<sup>1</sup>. In questa densa affermazione, è rinvenibile il significato profondo del pensiero filosofico di Sergio Cotta, vale a dire il suo significato intrinsecamente religioso e cristiano, ma non perché conforme al dato confessionale, bensì perché profondamente pervaso dal senso del limite e della indigenza della condizione umana. È una condizione che evoca una dimensione logico-concettuale, e non solo fideistica, di ulteriorità e differenza rispetto a tale condizione stessa, limitata e indigente. Si tratta di un limite e una indigenza che in Cotta trova conferma non tanto nella fede o nel sapere teologico, quanto nella primarietà della investigazione razionale come sapere onto-esistenziale tendenzialmente dimostrativo, ossia nella consapevolezza della indispensabilità del filosofare, che pur non escludendo la primarietà del vivere, è in grado di riportare la vita stessa oltre il piano dei fatti e della loro costitutiva finitezza. Ne offre una prova la constatazione che, per argomentare la sua predetta affermazione sulla «singolare partecipazione al mondo e

---

\* Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise.  
Email: barbara.troncarelli@unimol.it

<sup>1</sup> S. Cotta, 2019e, 292.

insieme all'oltre il mondo», Cotta cita laicamente «uno dei più grandi filosofi del nostro tempo: Ludwig Wittgenstein»<sup>2</sup>, anche secondo il quale «il senso del mondo dev'essere fuori di esso»<sup>3</sup>.

La compresenza nell'uomo di finito e infinito, immanenza e trascendenza, essere e dover essere, si riflette in modo emblematico sul piano del diritto, che in Cotta risulta una realtà fondamentale quanto composita e, anzi, di per sé dialettica, il cui significato antropologico oltrepassa, senza negarla, la dimensione finita e immanente della statuizione positiva in direzione di una giuridicità non scindibile dalle proiezioni metafisiche non meno che deontologiche dell'essere, in quanto «*dovere-di-essere*»<sup>4</sup>. Ciò non toglie che, per Cotta, «il diritto-categoria è una proprietà della natura umana»<sup>5</sup>, cioè che la dimensione giuridica appartiene intrinsecamente alla esistenza umana. Di qui, il significato antropologico di una esperienza giuridica che si presenta in termini di reciproca implicazione, dato che il diritto presuppone sì l'esistere umano, ma tale esistere presuppone il diritto stesso in quanto prima espressione di quella doverosità anche metagiuridica e metapositiva a cui l'uomo è strutturalmente chiamato.

Come afferma Cotta, occorre «distinguere la natura dell'uomo, cui pertiene l'obbligatorietà del dovere, dalla natura animale sottoposta al determinismo costringente della necessità»<sup>6</sup>. Il diritto rappresenta quell'orizzonte deontico, dialetticamente esprime il nesso tra finito e infinito, tra essere e dover essere, senza il quale non è possibile per l'uomo realizzare alcun'altra esperienza propriamente umana, dato che il diritto è il necessario presupposto, e insieme il risultato, dell'esistere stesso come coesistere dei soggetti umani nella loro relazionalità e nei loro reciproci diritti-doveri, a prescindere dalle particolari contingenze di socialità o isolamento umanamente esperite. In tal senso, il diritto si configura come una dimensione effettiva e ideale al tempo stesso. Pertanto, è importante volgersi a superare l'opposizione tra diritto positivo e diritto naturale, «tra *positività* e *naturalità*», in direzione di «un concetto unitario»<sup>7</sup>, sostanzialmente dialettico. Esso consiste nella concretezza del concetto di «diritto naturale vigente» come «vivente realtà del diritto»<sup>8</sup>, tanto più reale in quanto la sua idealità si fa effettiva, ferma restando in tale unità la costitutiva differenza intercorrente tra la positività dell'ordinamento giuridico e la naturalità del diritto-categoria. La realtà del diritto, al pari della realtà in generale, non può essere riduttivamente intesa nel senso dimidiato di un'assoluta effettività disgiunta da ogni idealità, né tantomeno di un'assoluta idealità priva di ogni effettività, perché ambedue tali assolutizzazioni rappresentano pure astrazioni, irreali e irrelate.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, 1964, 79.

<sup>4</sup> «Il dover essere (il *Sollen*) non è soltanto la caratteristica formale del linguaggio deontico, morale e giuridico; bensì è primariamente, con formula concisa, *dovere-di-essere*» (S. Cotta, 1991, 96).

<sup>5</sup> S. Cotta, 1992, 38.

<sup>6</sup> *Ivi*, 39.

<sup>7</sup> S. Cotta, 1981, 135.

<sup>8</sup> *Id.*, 1989, 210.

In tale prospettiva dialettica, i principi fondamentali del diritto, che oltrepassano l'ambito delle norme senza mai negarlo, sono la peculiare manifestazione di una normatività sostanziale in cui il primo di tali principi consiste nel rispetto della identità di ciascuno, cioè della sua specificità e integrità individuale, che non può mai essere resa funzionale, strumentale o disponibile di fronte a nulla e a nessuno, perché l'uomo è, kantianamente, un fine inappropriabile. Tale principio viene definito da Cotta come quel principio generale del diritto in base a cui «si deve rispettare il *suum* di ciascuno»<sup>9</sup>, dove il *suum* rappresenta l'«egoità» di ogni uomo, totalmente inalienabile e intangibile, da tutelare entro e mediante ogni atto normativo, a livello contenutistico oltreché formalistico-procedurale. Il secondo è definibile come «principio di uguaglianza»<sup>10</sup> tra i soggetti, uniti eppur differenti, in reciproca relazione anche se in conflitto e contrapposizione. Esso attende di essere rispettato non solo sul piano formale e legale, ma anche sul piano di una uguaglianza sostanziale integrativa di quell'uguaglianza formale per cui la legge è uguale per tutti. In tal senso, l'uguaglianza è non soltanto quella «davanti alla legge ma, prima ancora, è condizione della giuridicità della legge stessa»<sup>11</sup>. Notevole è la trattazione filosofica di tale principio effettuata da Cotta laddove, muovendo dal livello teologico-religioso della Epistola di San Paolo ai Galati, tematizza hegelianamente il superamento senza negazione delle disuguaglianze esistenziali intercorrenti tra gli esseri umani in direzione di una «uguaglianza totale», e appunto sostanziale, conseguibile a livello filosofico solo compiendo mediante l'amore, ovvero la carità, «il passaggio dialettico ultimo: dal livello puramente ontologico (umano) al livello del Totalmente Altro»<sup>12</sup>. Inoltre, nella loro paritaria egoità, tutti sono ugualmente meritevoli di essere tutelati come destinatari del terzo principio, indicato da Cotta come «principio di libertà»<sup>13</sup>, in quanto costitutivamente soggetti di diritto, e non meri oggetti di disposizione, stante la «insopprimibile vocazione della persona alla libertà, di cui la libertà religiosa si è mostrata il nucleo essenziale per il suo fondamento nell'interiorità»<sup>14</sup>, come mostrato dai fatti nel «rovesciamento» del socialismo reale<sup>15</sup>.

Sulla base di questi principi fondamentali, al sistema del diritto spetta il compito, ancora più necessario nell'attuale contesto multiculturale e multi-etnico di confronto-scontro tra tante diverse visioni del mondo, di essere espressione di rispetto intersoggettivo, di uguaglianza reale e di libertà, quindi non autoreferenziale né escludente, nemmeno nei confronti del sistema della morale, con cui non è confondibile, ma nemmeno scindibile. Non che, per Cotta, contino solo esigenze di giustizia «morale» o sostanziale, e non anche di giustizia «giuridica» o formale. A tal proposito, egli sottolinea

---

<sup>9</sup> Id., 1992, 42.

<sup>10</sup> Ivi, 43.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> S. Cotta, 2019d, 117.

<sup>13</sup> Id., 1992, 43.

<sup>14</sup> Id., 2019a, 252.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

che «la considerazione delle forme nel ragionamento del giurista e il loro rispetto nella prassi da parte dei destinatari del diritto sono cose preziose per tutti, ma non costituiscono l'ultimo e più profondo stadio della comprensione del diritto»<sup>16</sup>. Si tratta di una comprensione che induce a ripensare la giuridicità in termini non soltanto strumentali o formalistico-procedurali, ma anche alla luce di una logica «esistenziale»<sup>17</sup> sottesa a tutta l'attività normativa: «l'essere della giuridicità trae la pienezza del proprio senso [...] dall'essere dell'uomo e dai suoi bisogni esistenziali»<sup>18</sup>, che richiamano fondamentali esigenze contenutistico-sostanziali di coesistenza e giustizia. Da questo punto di vista, il diritto è sì concepibile come uno strumento, ma uno «strumento dell'esperienza pratica [...], e non dell'artificio fabbrile»<sup>19</sup>, vale a dire uno strumento non estrinseco né convenzionalmente istituito, bensì organico alla strutturale relazionalità umana, seppur non sempre esperita e pacificamente attuata. Il diritto emerge allora come l'orizzonte in cui formulare non soltanto regole, bensì delineare principi e orientamenti normativi in grado di riflettere il senso e il fondamento coesistenziale del diritto stesso.

## ***2. L'altro da sé nella soggettività e nel diritto***

Per Cotta, sussiste un altro da sé a cui dover tendere, nella soggettività non meno che nel diritto, il cui riconoscimento implica l'acquisizione della filosofica autocoscienza di «essere bisognosi, indigenti nella propria datità ontica»<sup>20</sup>, quale lucida, pacata e responsabile presa d'atto della strutturale dimensione finita dell'uomo, cioè di un soggetto avente una realtà empirico-esistenziale non meno che ontologica, riguardo a cui non c'è spazio per alcuna radicalizzazione, né di tipo esistenzialistico né di tipo idealistico. Se ne desume l'equilibrata, ma non semplice, fedeltà filosofica di Cotta al mondo reale dell'uomo e della vita intera, lungi da ogni astrazione speculativa, ma anche da ogni riduzionismo materialistico.

Ciò avviene anche, e soprattutto, nel momento in cui l'individuo risponda al rischio incombente del soggettivismo assoluto tramite una non minore autocoscienza del proprio dialettico legame, altrettanto strutturale, con l'infinito, ovvero con un «oltre» che immane nell'esistenza umana, in particolare nell'alterità rappresentata dai propri simili e nell'io stesso, il cui corpo implica una delimitazione spazio-temporale che rinvia alla necessità di qualcosa di altro da sé, in quanto spirito (altro dal corpo) e prossimo (altro dall'io). Proprio tale compresenza di finito e infinito, io e altro, corpo e spirito, solleva il problema della loro relazionalità, che non è un dato di fatto nella vita dell'uomo, ma una

---

<sup>16</sup> S. Cotta, 1993, 63.

<sup>17</sup> Id., 1989a, 194.

<sup>18</sup> Id., 1993, 61.

<sup>19</sup> Id., 1992, 38.

<sup>20</sup> Id., 1991, 51.

possibilità realizzabile, che richiede una responsabile presa di coscienza del senso imprescindibile del peccato e della morte, per lo più smarrito nella modernità in nome dell'affermazione in essa prevalsa di un prassistico «*regnum hominis*»<sup>21</sup>, ovvero di un soggetto assolutizzato come «l'*unicum* nel mondo, nel cosmo addirittura, punto di partenza e misura di tutto»<sup>22</sup>. Senza il riconoscimento di quel «dualismo ontologico, secondo il quale noi siamo, come diceva Kierkegaard, sintesi di eterno e di contingente, di limitato e di illimitato»<sup>23</sup>, che per Cotta spiega il peccato, nonché la morte stessa come «evento redentivo per sé e per gli altri, da affrontare con Cristo nella luce della Sua morte»<sup>24</sup>, non sussiste «nessuna possibilità interna di dialettica nell'uomo, che ricollegli l'interpretazione del mondo a qualcosa di cui l'uomo avverte in sé la mancanza»<sup>25</sup>, cioè a un «oltre» che, per ogni singolo, costituisce l'altro da sé, a partire dall'altro come prossimo, cioè come individuo differente eppur uguale alla propria stessa individualità<sup>26</sup>.

L'altro è, per ogni singolo, un «oltre», andando verso il quale l'io può superare la propria chiusura egoistica e l'angusto confine della soggettività in quanto tale. Analogamente il corpo dell'io, ossia di ciascuno, segna il limite materiale del proprio essere e, quindi, rinvia a una realtà ulteriore, immateriale o spirituale, di fronte a cui, come di fronte all'altro, resta nondimeno all'uomo la possibilità di dire «no». La relazionalità dell'individuo con l'altro da sé, sia esso il prossimo o finanche lo spirito, il mondo sociale o il mondo spirituale, nonché l'interiore e basilare rapporto con se stesso, cioè tra il me immediato e l'io razionale, non è qualcosa di necessariamente presente nella realtà dell'uomo. Seppure la relazionalità corrisponda al suo essere costitutivo, l'individuo umano può sempre contravvenire con un atto di negazione, più o meno esplicito e consapevole, al suo essere naturalmente «in relazione», e questo paradosso rappresenta la peculiare specificità della natura umana, mai naturalisticamente determinata, né nel bene né nel male. Può sembrare ulteriormente paradossale, ma è un fatto che l'uomo trovi la libertà soltanto nell'osservanza dei vincoli della relazionalità intersoggettiva e nel riconoscimento dell'alterità, cioè oltrepassando quelle pulsioni soggettivistiche che lo assoggettano a se stesso e, soprattutto, alla sua arbitraria tentazione antigiusurista. Un determinante apporto della filosofia di Cotta risiede proprio nella sua decisa affermazione del ruolo esistenziale del diritto, in quanto capace di «salvare l'agente, oltre che l'azione»<sup>27</sup>. Per salvarsi, l'uomo deve in primo luogo esistere, anzi coesistere, nella libertà costituita dalla simmetrica e reciproca doverosità giuridica, «liberandosi dalla libertà» autoreferenziale e fittizia a cui lo conduce il rifiuto o l'assenza

---

<sup>21</sup> Id., 2019c, 173.

<sup>22</sup> Id., 2019b, 59.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, 65.

<sup>25</sup> Ivi, 59.

<sup>26</sup> Per una riflessione sul rapporto nell'uomo tra il suo essere in relazione e l'infinito, cfr. anche L. Scillitani, 2018, sp. 48 e 72.

<sup>27</sup> Diversamente: «mentre l'imperativo giuridico salva l'azione, l'imperativo morale salva l'agente» (G. Capograssi, 1959, 171).

innaturale, pur sempre incombente, del diritto e dei suoi fondamentali vincoli di rispetto intersoggettivo.

È a partire da tali vincoli e legami giuridici che la realtà finita dell'uomo si può aprire a un «oltremisura» rappresentato dal dono gratuito e «asimmetrico» della carità<sup>28</sup>, che presuppone di necessità il diritto, e che, per elevarsi al di sopra di tutto, ha bisogno dell'idea stessa della legge espressa *in primis* dalla dimensione della giuridicità. La legge è dialetticamente oltrepassata, ma non negata, dall'amore caritatevole, come emerge in modo emblematico nell'illuminante parola di Cristo: «non pensate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento»<sup>29</sup>. Ciò significa che l'ordine giuridico della giustizia permane, ma per Cotta «è subordinato all'*ordo caritatis*», in cui la fraternità «supera la giustizia stessa», ma nella consapevolezza che «la politica non raggiungerà la sua pienezza cristiana di fraternità se non qualora e quando la patria coinciderà col mondo intero»<sup>30</sup>. L'individuo, in quanto «ente *finito* che si colloca nella prospettiva dell'*infinito*»<sup>31</sup>, è a contatto con un «oltre» che, prima di consistere in una lontana o inattuabile dimensione divina e ultraterrena, è l'altro individuo su questa terra, qui e ora «prossimo» di fronte a ognuno di noi stessi, malgrado sia di rado riconosciuto e trattato come tale. È sorprendente, ma l'individuo incontra più o meno consapevolmente l'infinito già nella «propria interrelazionalità con gli altri io»<sup>32</sup>, cioè nella realtà finita del proprio io dinanzi all'altro, in specie se indigente e sofferente, che delimita la sua identità eppur l'apre al di là di sé, e alla realtà di uno spirito quale dato di idealità e ragione oltreché di fede.

### **3. La carità come «giustizia perfetta»**

La carità non è solo una espressione di misticismo e di ultraterrena idealità, ma è «un fenomeno realmente presente nell'esperienza umana»<sup>33</sup>, anche se rappresenta qualcosa di molto difficile da attuare. Essa impegna al grado maggiore la capacità umana di seguire fino in fondo i più austeri dettami etico-razionali, ancor più degli immediati sentimenti di una compassione che, sebbene naturalmente rinvenibili nell'animo umano, troppo spesso sono, altrettanto naturalmente, in esso assenti o carenti. In tal senso, nel pensiero di Cotta sembra trovare una emblematica conferma il paradossale quanto veritiero concetto, intellettualisticamente ma non razionalmente insostenibile, di quella intima coimplicazione tra umano e divino che per l'uomo rimane sempre un costante traguardo da raggiungere e mai una definitiva conquista, resa comunque possibile solo nel

---

<sup>28</sup> Cfr. S. Cotta, 1995, 294.

<sup>29</sup> Matteo 5,17-19.

<sup>30</sup> S. Cotta, 2019f, 90.

<sup>31</sup> Id., 1991, 73.

<sup>32</sup> Id., 1997, 101.

<sup>33</sup> Id., 1991, 152.

Cristianesimo con l'incarnazione di Dio. Quella sulla carità è una riflessione non astratta né puramente fideistica, ma esprime una concreta dialettica storico-sociale tra individualismo e altruismo, tra autoreferenzialità e apertura, destinata ad acquisire un crescente rilievo nel mondo postmoderno, non essendo eludibile mediante la semplicistica tesi che considera l'accoglienza una scelta strettamente individuale e non anche, a determinate condizioni, un dovere sociale a livello di popoli o Stati. Stante l'indubbia valorizzazione compiuta da Cotta della dimensione giuridica del mondo umano, emerge quindi che la sua filosofia non si ferma al diritto *stricto sensu*, ma è fortemente sistematica e onnicomprensiva, non essendo circoscrivibile alla «morale della giustizia», cioè a quella complessa dimensione normativa di cui è parte integrante il diritto non meno dell'etica, poiché si inoltra addirittura al di là di tale morale, che viene oltrepassata, pur senza essere negata, dalla «morale della carità»<sup>34</sup>. Ecco allora comparire l'aspetto più coinvolgente e commovente di un pensiero filosofico che, tuttavia, non ha mai trattato la carità né come «una sorta di effusione del cuore»<sup>35</sup>, né solo come un assunto religioso o una virtù teologale, nella convinzione che essa sia un valore talmente complesso e composito da essere umanamente attingibile solo attraverso un'ardua ricerca razionale, cioè tentando di coglierne tutta la profonda quanto paradossale verità di immanente ed esperienziale espressione di trascendenza e idealità.

Dalla lezione di Cotta è, in fondo, desumibile un incentivo filosofico a un rinnovato idealismo, in cui la ragione si colloca entro una sorta di «immanenza della trascendenza» in cui il fondamento è sì inattingibile e inaccessibile, ma anche relazionale ed eteroreferenziale. Si consideri in tal senso l'evento epocale della rivelazione cristiana avvenuta mediante l'incarnazione di Dio. È la ragione, o meglio il *logos*, prima ancora che la fede, a trovare realizzazione concreta in Cristo, la cui divinità non è più espressione di volontà assoluta, né è l'oggetto assolutamente lontano e altro di fronte all'uomo e alla sua ricerca di giustizia *hic et nunc*, ma è l'oggettività che si fa soggettività, è lo spirito che si fa materia, è la trascendenza che si fa immanenza, è la verità che si fa parola, è il pensiero che si fa azione e volontà stessa. Si tratta di una esperienza filosofica non meno che religiosa, teoretica non meno che pratica, di superamento e conciliazione non meno che di irresolubilità e contrapposizione tra interiorità ed exteriorità, idealità e corporeità, razionalità e immediatezza. È una esperienza fondamentale, ben nota alla tormentata spiritualità agostiniana, che esorta a tornare in se stessi, nella ferma consapevolezza che «*in interiore homine habitat veritas*»<sup>36</sup>. Idealisticamente, ciò induce a ritenere che nella finitudine si annida l'eternità, nella immanenza vive di vita concreta «la trascendenza della verità»<sup>37</sup>, sia essa intesa come laica o cristiana, filosofica o religiosa, terrena o divina. C'è di più. Questa complessa dinamica escatologica, eppur temporale ed effettiva, è esperibile non solo sul piano personalistico o intimistico, ma anche nell'ambito socio-

---

<sup>34</sup> Id., 1995, 294.

<sup>35</sup> Id., 1991, 288.

<sup>36</sup> Sant'Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

<sup>37</sup> G. Palombella, 1999, 62.

ordinamentale, e trova conferma nella categoria logica oltreché storica della secolarizzazione, almeno nella misura in cui questa riaffermi il suo autentico significato. Esso non è quello, opposto al senso più profondo della rivelazione cristiana, di separare l'umano dal divino, l'autorità dalla verità, la volontà dalla ragione, ma di tradurre la dimensione divina nella realtà terrena, razionalizzando e, appunto, «secolarizzando» la trascendenza, piuttosto che surrogarla con un concetto metaempirico di natura o relegarla a una sfera metafisicamente superiore rispetto all'uomo e alla sua esistenza.

In questa prospettiva, emerge che il giurista può cogliere appieno la peculiarità del proprio impegno professionale e umano solo comprendendo che, accanto alla «misura» connotante la giuridicità, si staglia l'«*oltremisura*» della carità. Se il piano metagiuridico della carità significa amore, oblazione, disinteresse e relazionalità «asimmetrica» nella cura del prossimo, anche del nemico, senza mai chiedere nulla in cambio, il diritto non può spingersi fino a tanto, essendo invece espressione di una relazione «simmetrica»<sup>38</sup> tra dare e ricevere, tra obblighi e pretese, tra doveri e diritti. In ogni caso, il giurista non può esimersi, come spesso avviene, da una presa di coscienza sulla dimensione della carità, perché essa non è qualcosa di estraneo o ininfluenza rispetto al diritto, ma un livello superiore di relazionalità che incide sulla pensabilità del diritto stesso e del suo ruolo nel mondo umano, mostrandone dialetticamente le rispettive affinità e diversità. Infatti, «la carità non nega né annulla la giustizia e la legge, bensì, per un singolare movimento dialettico, le trascende trasfigurandole»<sup>39</sup>. Ne risulta una visione giusfilosofica complessa e sistematica in cui, da una parte, in un'ottica formalistica, ogni ambito della realtà ha i propri limiti determinati, ragion per cui è indebita ogni commistione tra diritto ed etica, tanto più tra diritto e carità, conformemente a un approccio logico basato sui principi formali di identità e non-contraddizione; dall'altra, in un'ottica sostanzialistica, il diritto è distinto eppur unito con la moralità e perfino con la carità, nel senso che i limiti differenziali tra loro intercorrenti costituiscono pur sempre punti di contatto, da intendersi come confini limitrofi in rapporto di continuità e insieme discontinuità. Proprio dalla riflessione metagiuridica sulla carità emerge con maggiore evidenza che il diritto ha un significato portante, o meglio strutturale, più esattamente ha una «struttura di pace» e di giustizia, nel senso di una giuridicità avente il ruolo di essere, come loro condizione necessaria, in linea di continuità con i più alti valori dell'etica e della carità stessa. L'individuo non può realizzarsi, né come uomo moralmente giusto né come uomo spiritualmente caritatevole, se si ponga al di fuori di un prioritario ordine coesistenziale basato sul rispetto della legge, che lo vincola all'osservanza dei doveri, anzi all'idea stessa del dovere, e che, nel contempo, lo salva dal rischio di una soggettività egoistica e violenta<sup>40</sup>, mirando a istituire un mondo relazionale e umano. Il diritto si disvela perciò come una complessa e dialettica dimensione, un dato effettuale e insieme un ideale da

---

<sup>38</sup> S. Cotta, 1989, 245-246.

<sup>39</sup> Id., 2017, 126.

<sup>40</sup> Cfr. Id., 1978, 142-145.

attuare, un essere nonché un dovere, o meglio un dover essere, riformulato da Cotta mediante quel concetto ontologico, ancor più che assiologico, costituito dal «*dovere-di-essere*»<sup>41</sup>.

Il richiamo ai principi normativi della coesistenza e del rispetto dell'altro rappresenta uno dei maggiori lasciti del pensiero di Cotta, entro un ampio percorso teoretico che a partire dal diritto giunge fino alla carità: se è soprattutto il diritto che può salvare ciascuno da una grande quantità di soprusi e violenza, è pur vero che solo la carità e l'accoglienza può lenire non solo il dolore e l'indigenza dell'altro, ma anche il vuoto e la futilità permeante ogni vano ripiegamento in se stessi, perché l'oblatività caritatevole «non implica [...] la de-individualizzazione dell'io, una diminuzione del suo sé personale, bensì lo porta a piena coscienza della sua realtà esistenziale»<sup>42</sup>. È la superiore dimensione della carità, intesa agostinianamente come «giustizia perfetta»<sup>43</sup>, cioè come perfezionamento delle norme di civile coesistenza, a rendere possibile andare oltre i limiti del diritto come insieme di prescrizioni formalmente valide, non per farne oggetto di negazione, ma per passare da tali limiti alla pienezza dell'autocoscienza, e del diritto stesso. Certo, per Cotta la carità, in quanto perfetta attuazione dei rapporti intersoggettivi, rappresenta una dimensione metagiuridica e «smisurata» eterogenea alla «misura» espressa dal diritto, dato che la carità non può essere racchiusa in regole o attività determinate. Ma anche se nessuna norma o istituzione è in grado di ergersi effettivamente al di là di sé in direzione di quell'«*oltremisura*» della carità atta a superare il diritto per mezzo della sua perfezione intersoggettiva, resta il fatto che in Cotta, come in Sant'Agostino, la carità non può prescindere dalla giustizia, né la giustizia dalla carità.

In fondo, la carità non è separata dal diritto, ma è dentro di esso, o meglio in ogni norma o istituzione realmente giuridica, sebbene ciò non autorizzi a compiere alcuna indebita confusione tra i due versanti, né in una prospettiva religiosa tesa a promuovere un impossibile primato della carità per sostituirla al diritto e alla giustizia, né in una prospettiva laica tesa ad assegnare tale primato al diritto, come pur è stato proposto da Bobbio, secondo cui «se ci fosse più giustizia, non ci sarebbe bisogno della carità»<sup>44</sup>. Così dicendo, non si considera abbastanza che «né la giustizia può illudersi di rendere superflua la carità, né la carità può pretendere di sostituirsi alla giustizia»<sup>45</sup>. Ferma restando tale «unità nella differenza» intercorrente tra diritto e carità, tra città terrena e città divina, in Cotta risulta notevole il tentativo di riaffermare fini, principi e valori religiosi non attraverso la fede, bensì mediante l'esercizio di quella razionalità da lui ereditata dalla filosofia classica, in particolare mediante una razionalità non puramente analitica e formale. La sua è interpretabile come un'argomentazione filosofica fondata da ultimo, ma non secondariamente, sul principio teoretico secondo cui l'universale è più

<sup>41</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>42</sup> S. Cotta, 1991, 88.

<sup>43</sup> Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 70, 84.

<sup>44</sup> N. Bobbio, 1997, 16-20.

<sup>45</sup> F. D'Agostino, 2000, 89.

della somma delle sue parti, tanto che non può mai essere compreso da una logica lineare e univoca le cui dimostrazioni si rivelino insufficienti a cogliere la *sapientia* oltre la *scientia*<sup>46</sup>, come per Cotta è necessario fare anche per il diritto in nome di una esigenza di comprensione sapienziale e non solo scientifica di esso nel suo significato onto-esistenziale.

#### **4. Ritorno al diritto**

La ricerca cottiana della comprensione del diritto, non soltanto tecnico-scientifica o logico-formale, è rivolta essenzialmente a una sua fondazione esistenziale nonché razionale, da cui trarre conferma che la «dialetticità dinamica dell'esistenza ci rivela la struttura ontologica dell'essente e si rivela fondata in essa»<sup>47</sup>. Così procedendo, la filosofia del diritto in Cotta non è meno dimostrativa della più rigorosa teoria positivista del diritto, poiché giunge razionalmente alla conclusione che all'apice della dimensione esistenziale vi è proprio quella carità che, per la sua perfezione, il diritto non può ignorare nell'essere ambedue modelli, seppur eterogenei, della struttura ontologica dell'uomo e della sua relazionalità. Da tale filosofia emerge che, proprio muovendo dal diritto e dai suoi limiti a esso intrinseci, si può ritornare al diritto stesso per riscoprirlo non nella sua lontananza dalla morale e dalla carità, ma nella sua prossimità e apertura a quella «giustizia perfetta»<sup>48</sup> pronta a sperimentare in sé l'amore verso ogni altro. Di qui, la rilevanza anche giusfilosofica del concetto di carità, che si disvela non già l'antitesi del diritto, ma il suo compimento e approdo conclusivo, ossia il fine ultimo che è oltre e non contro il diritto, un fine già in esso compresente e operante sotto forma di quei valori fondamentali di solidarietà sociale e di rispetto del «senso di umanità» che in Italia sono stati laicamente affermati, rispettivamente, agli artt. 2 e 27 della Carta costituzionale. Sono principi e valori etico-giuridici di riconoscimento incondizionato e universale dei diritti inviolabili di ognuno in quanto essere umano portatore di una inalienabile dignità, prima ancora che in quanto cittadino.

Ciò porta Cotta a un pensiero multivalente e non unidimensionale, in cui sono compresenti concetti dialetticamente uniti ma non confusi tra loro, come nel caso non solo di carità e diritto, ma anche di naturalità ideale e positività vigente, o di quella totalità e particolarità rinvenibili nell'emblematico concetto cottiano di «universalità empirica»<sup>49</sup>. Ne risulta una prospettiva filosofica di grande concretezza, che non ha un senso esclusivamente ideale oppure empirico, ma nell'eludere ogni schematicità intellettualistica, giusnaturalistica o giuspositivista che essa sia, esprime l'intrinseca complessità del reale, sempre sospesa tra effettività e idealità, contingenza e necessità,

---

<sup>46</sup> Cfr. F. Cavalla, 2010, 291 ss.

<sup>47</sup> S. Cotta, 1981, 147.

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, nota 43.

<sup>49</sup> S. Cotta, 1997, 51 ss.

essere e dover essere, diritti e doveri. Del resto, contrariamente a chi considera il concetto di dovere come estraneo al diritto, almeno stando all'emblematica notazione secondo cui «nell'uso linguistico comune esiste un'altra parola in connessione col concetto d'obbligo o dovere: è questa la parola *morale*»<sup>50</sup>, per Cotta il concetto di dovere entra appieno, sia pur con modalità di «simmetria» diverse da quelle «asimmetriche» proprie degli atti di carità<sup>51</sup>, anche nell'ambito del diritto, dato che il dovere è insito innanzitutto nella categorica obbligatorietà dei principi generali del diritto stesso. Senza la doverosità giuridica vengono infatti a mancare i basilari vincoli relazionali di rispetto intersoggettivo socialmente indispensabili, seppur intesi nei limiti della peculiare logica del diritto, che è differente, ma non separata, da quelle della morale o della religione, e che prescrive non già di agire senza nulla pretendere o di amare il prossimo, bensì di attenersi al «generalissimo e classico significato di giustizia: rendere a ciascuno il suo e non offendere l'altro»<sup>52</sup>.

Già da ciò è possibile desumere non solo il rapporto di corrispondenza reciproca, e non meramente complementare, tra pretese e obblighi, ma il senso profondo della giuridicità nella sua valenza vincolante, che non può essere inteso davvero se l'ambito enunciativo delle legittime rivendicazioni o pretese giuridiche non venga integrato con un ambito più concreto e sostanziale, quello appunto della doverosità, in cui il dover essere ricomprende in sé l'essere, rendendolo propriamente tale. È nel dover essere che l'essere si presenta nella sua realtà, razionalità e concretezza. Insistere sulla importanza della dimensione deontologica e prescrittiva dei diritti significa soprattutto promuovere l'affermazione effettiva dei diritti stessi attraverso il loro intendimento concettuale come doveri di ogni uomo verso tutti gli altri. I diritti umani non possono essere solo formulazioni di volontà rivolte alla tutela del benessere individuale, ma implicano il superamento del piano soggettivo e più o meno egocentrico della pretesa in direzione di una relazionalità realmente giuridica, cioè reciproca e inclusiva, nella quale l'individuo e la comunità convergano verso un medesimo dovere oggettivo di solidarietà sociale, pur senza che l'uno si risolva nell'altra. L'affermazione concreta dei diritti umani richiede quindi il ricorso a un pensiero logico-dialettico, antico eppur nuovo, indispensabile affinché l'unità di essere e dover essere si configuri, contro ogni appiattimento del dovere sulla realtà effettuale, come tensionalità e impegno ineludibile dell'uomo verso quel «*dovere-di-essere*»<sup>53</sup> che pur è destinato a restare una mai realizzata idea, fondamentale quanto complessa, di «unità nella differenza».

---

<sup>50</sup> B. Leoni, 2003, 88.

<sup>51</sup> Cfr. S. Cotta, 1989b, 245-246.

<sup>52</sup> Id., 1991, 196.

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BOBBIO Norberto, 1997, «Elogio del dono». In *Campus* (settembre).

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959, *Analisi dell'esperienza comune*. In *Opere*. Giuffrè, Milano, vol. II (I ed. 1930).

CAVALLA Francesco, 2010, «Sergio Cotta interprete di S. Agostino». In *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*, a cura di Bruno Romano. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1978, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*. Japadre, L'Aquila.

COTTA Sergio, 1981, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1989a, «Diritto naturale: ideale o vigente?». In Id., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 185-211.

COTTA Sergio, 1989b, «Sul dovere di aiuto». In Id., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 239-249.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano (I ed. 1985).

COTTA Sergio, 1992, «I principi generali del diritto». In *Atti dei Convegni Lincei* (Roma, 27-29 maggio 1991). Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 31-46.

COTTA Sergio, 1993, «Variazioni in tema di processo». In *Scritti in onore di Elio Fazzalari*. Giuffrè, Milano, vol. I, 59-67.

COTTA Sergio, 1995, «Etica e diritto. Dall'unità al completamento». In *Studi in onore di Manlio Mazzotti di Celso*. Cedam, Padova, vol. I, 287-294.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2017, *Perché il diritto*, introduzione di F. D'Agostino. Morcelliana, Brescia (I ed. 1979).

COTTA Sergio, 2019a, «Esodo: itinerari chiusi e itinerari aperti». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019b, «Il senso del peccato nella coscienza dell'uomo d'oggi». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019c, «L'idea di modernità». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019d, «Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019e, «Primum philosophari?». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019f, «Religione e politica». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco, 2000, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*. Ed. San Paolo, Milano.

LEONI Bruno, 2003, *Lezioni di filosofia del diritto*, prefazione di Carlo Lottieri. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. *Lezioni di filosofia del diritto*. Viscontea, Pavia, 1959).

PALOMBELLA Gianluigi, 1999, «Istituzioni e trascendenza». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1: 55-71.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto. Spunti di lettura*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1964, *Tractatus logico-philosophicus*. In Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Einaudi, Torino (ed. or. *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*. Leipzig, 1921).