



A GUIDO GILI

TRA PERSONA,
RELAZIONE E
ISTITUZIONI SOCIALI

a cura di

Ivo Stefano **GERMANO**

Marco Stefano **BIRTOLO**

Il Progetto grafico è stato elaborato
a partire dall'idea realizzata per il Quaderno 2017 di *Politica.eu*
dal Dott. Paolo Emilio Greco,
Responsabile del Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

ISSN 2421-4302

IL VALORE E L'ASSOLUTO. LA PERSONA UMANA FRA TEMPORALITÀ, ORDINE GIURIDICO E SPAZIO SOCIALE

ISHVARANANDA CUCCO*

Abstract: il contributo esamina il concetto di persona a partire dal peculiare nucleo etico-filosofico della dignità, estendendo poi la prospettiva ai livelli empirici interconnessi del giuridico e del sociale. Il metodo impiega un duplice sguardo: filosofico nella prima parte, sociologico-giuridico nella seconda. Nella prima parte, prendendo spunto da considerazioni di Robert Spaemann, si sottopone a critica una formulazione kantiana atta a illuminare e giustificare il valore della persona umana, cercando di evidenziare i limiti dell'approccio morale che, nel trascurare la relazione col trascendente, si espone a un'«aporia relativistica». Nella seconda parte, assumendo una prospettiva sociologico-giuridica, si osservano nella fattualità dei rapporti intersoggettivi le implicazioni della relazionalità «forte» affiorata in precedenza mostrando il giuridico e il sociale, con le dinamiche relazionali della reciprocità e della responsabilità che vi si affermano, come irrinunciabili orizzonti per una piena espressione della persona.

Keywords: ordine giuridico – persona – relazionalità – responsabilità – spazio sociale

Abstract: the paper aims to examine the concept of person from its peculiar ethical-philosophical core constituted by dignity, then expanding the perspective to the interconnected empirical levels of the legal and the social. The method employs a dual perspective: philosophical in the first part, sociological-legal in the second. In the first part, drawing on reflections by Robert Spaemann, a Kantian formulation apt to illuminate and justify the value of the human person is submitted to critique, seeking to highlight the limits of the moral approach which, in neglecting the relationship with the transcendent, exposes itself to a «relativistic aporia». In the second part, assuming a sociological-legal perspective, the implications of the «strong» relationality surfaced earlier are observed in the factuality of intersubjective relationships, showing the legal and the social, with the relational dynamics of reciprocity and responsibility affirmed within them, as indispensable horizons for a full expression of the person.

Keywords: legal order – person – relationality – responsibility – social space

* Ishvarananda Cucco, Cultore della materia Teoria generale del diritto GIUR/17-A, Università di Foggia. Email: ishva.cucco@gmail.com

1. *Persona: una panoramica sulla genesi del concetto*

Scriveva Epitteto:

«ricorda che sei soltanto attore di un dramma, ed è chi lo allestisce a stabilire di quale dramma: se lo vuole breve, reciti un dramma breve; se decide che sia lungo, uno lungo; se ti riserva la parte di un mendicante, cerca di interpretarla con bravura, e così quella di uno zoppo, di un magistrato, del privato cittadino. Perché il tuo compito è questo: impersonare bene il ruolo assegnato; sceglierlo tocca ad altri»¹.

Secondo un'etimologia ormai consolidata, la parola *persona* proviene dal vocabolo latino *persōna*, derivante a sua volta dall'etrusco *phersu*; in entrambi i casi, il significato è quello di *maschera*² teatrale o rituale. È in epoca medioevale che la parola guadagna la consistenza teorica di un vero e proprio concetto. Questa nozione veniva impiegata – grazie alla mediazione del termine ὑπόστασις (*sostanza*), che in Aristotele, Plutarco e Diogene Laerzio³ era preferito al lemma πρόσωπον (*faccia, maschera, personaggio*⁴) – per restituire la complessità teologica della Trinità e del rapporto fra l'uomo e Dio, un rapporto che il cristianesimo tentava di inquadrare attraverso il ridimensionamento del carattere «accidentale»⁵ della relazionalità che è implicita nella nozione di *persona-maschera*, accentuando in tal modo, attraverso l'idea di *persona-sostanza*, la natura sostantiva di Dio⁶.

È in epoca moderna che questa nozione, partecipando del rovesciamento metafisico in virtù del quale l'ordine umano acquisiva un primato speculativo sull'ordine trascendente, viene a coincidere con l'uomo in generale. Più nello specifico, la *persona* inizia a designare l'umano visto nella sua complessità di individuo aperto, a indicare «l'lo

¹ Epitteto, § 17.

² M. Cortellazzo, P. Zolli, 2004, 906. L'idea di *persona* come maschera viene presa seriamente in considerazione da Carl Gustav Jung, che la integra efficacemente nella sua dottrina psicoanalitica. Secondo Jung, la *persona* è «maschera che simula l'individualità, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale (ed egli stesso vi crede), mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro nella quale parla la psiche collettiva», C.G. Jung, 1988, 155. In ogni caso, è a Roma che il concetto guadagna spessore teoretico e, soprattutto, giuridico. Sembra, scrive infatti Mauss, che «siano stati i Romani, i Latini, a creare parzialmente la nozione di *persona*, il cui nome è rimasto esattamente quello latino», in tale contesto, «la "persona" è più che un fatto di organizzazione, più che un nome o un diritto a un personaggio e una maschera rituale; è un fatto fondamentale del diritto. Nel diritto, dicono i giuristi, non ci sono che le *personae*, le *res* e le *actiones*, e tale principio regge ancora le suddivisioni dei nostri codici. Ma questo risultato è il prodotto di una evoluzione particolare del diritto romano», M. Mauss, 2000b, 369, corsivo nel testo.

³ R. Romizi, 2021, 1398.

⁴ Ivi, 1112.

⁵ N. Abbagnano, 2013, 813.

⁶ Si tratta ovviamente di una semplificazione, ma utile a introdurre l'argomento. Le posizioni di Agostino e Tommaso, al riguardo, non coincidono e possono essere assunte come modelli; cfr. ivi, 812-813. Sulle nozioni di πρόσωπον, *phersu* e *persona*, si veda il confronto, attento all'elemento culturale operante nei rispettivi contesti, di J.-M. Trigeaud, 1990, 50-54.

come coscienza», descrivendo quindi una relazione tutta interna all'uomo: «*autorelazione* o relazione dell'uomo con se stesso»⁷.

La fase più matura della modernità fornisce ulteriori e importanti elementi filosofici a questo impianto, soprattutto con Kant⁸, in cui il coincidere di persona e «lo» è un fatto antropologico ormai acquisito.

2. Un passaggio problematico in Kant. I limiti del fondamento morale

Scriva Kant: «il fatto di avere fra le proprie rappresentazioni anche quella dell'io eleva l'essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. È questo che ne fa una *persona*»⁹. L'uomo, prosegue Kant, «è persona anche quando non può dire ancora "io", perché comunque lo implica nel pensiero: così tutte le lingue, quando parlano in prima persona, debbono comunque pensare l'io, sebbene non esprimano questa egoità con una parola particolare»¹⁰. Il linguaggio, *fondamentale strumento del pensiero*, caratterizza quindi l'uomo come *persona*, elevandolo «infinitamente» al di sopra degli altri esseri viventi, in quanto consente la possibilità di *pensare*, e in particolare di *pensare se stesso*, vale a dire di *avere una coscienza* che gli permette di valutare gli enti, l'agire e la causalità che si stabilisce fra l'agire e le cose.

La peculiare posizione kantiana non definisce solo un piano antropologico-filosofico, non restituisce solo il dato fattuale di una specifica condizione dell'uomo filtrata attraverso categorie teoretiche. Il sussistere di una riflessività articolata del soggetto umano getta nuova luce anche sul piano *etico*, con implicazioni che debordano dalla sfera esclusivamente speculativa e chiamano in causa la dimensione giuridica, più precisamente *filosofico-giuridica*.

Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*¹¹ tale prospettiva sull'uomo, che, come si è visto, si riflette sul concetto kantiano di persona viene precisata. Al contrario degli altri enti, ragiona Kant, «la cui esistenza non dipende dalla nostra volontà, ma dalla natura», e che, «se sono esseri privi di ragione, hanno solo un valore relativo, come mezzi, e si chiamano perciò *cose*»¹², gli

«esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue come fini in sé stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo, che quindi pone limiti a ogni arbitrio e che perciò è oggetto di rispetto. Essi non sono dunque dei fini semplicemente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha un valore solo *per noi*; al contrario, sono *fini oggettivi*, cioè cose la cui esistenza è un fine in sé stesso, e precisamente un fine che non può essere sostituito da nessun altro fine, al quale quei fini

⁷ Ivi, 813, corsivo nel testo.

⁸ *Ibidem*.

⁹ I. Kant, 2010, 109, corsivo nel testo.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I. Kant, 2020.

¹² Ivi, 227, corsivo nel testo.

oggettivi dovrebbero servire *semplicemente* come mezzi. Del resto, se non ci fosse questo fine in sé, più nulla avrebbe *valore assoluto*, e se ogni valore fosse condizionato, e quindi contingente, non si potrebbe più trovare per la ragione nessun principio pratico supremo»¹³.

Le cose, di cui farebbero parte gli oggetti inanimati e gli esseri non razionali, a giudizio di Kant, hanno *valore relativo*, ossia un *prezzo*; le persone, invece, hanno *valore assoluto*, ossia *dignità*¹⁴. È il fine in sé della persona umana a costituire il paradigma misurativo del valore assoluto, meglio: a definire l'assolutezza del valore assoluto. Un valore che riveste integralmente la persona nella configurazione della *dignità*. Di conseguenza, si potrebbe affermare che *l'uomo è misura di tutte le cose*. Ma, a differenza che in Protagora, qui *l'uomo in quanto persona*, nella sua assolutezza di fine in sé, è *il parametro fondamentale del valore*, è criterio essenziale per la misurazione del valore assoluto (dignità) che lo contraddistingue, come anche di quello relativo (prezzo) che connota tutte le altre cose. In definitiva, con Kant l'uomo è l'unità di (sovra-)misura fondamentale con cui misuriamo il *valore* di ogni ente¹⁵. Si potrebbe dire che tutto ciò che esiste manifesta il proprio valore rispondendo (ma nella mente umana!) alla domanda: «qual è il mio fine rispetto all'unità di misura fondamentale, cioè l'uomo?».

La posizione marcatamente antropocentrica che emerge da questo passaggio appare oggi deteriorata e, nella misura in cui può essere generalizzata all'intero modo kantiano di vedere le cose, è certamente interpretabile come il retaggio di una ancora forte influenza dell'*Aufklärung*¹⁶. In una siffatta prospettiva di razionalismo illuministico, e dunque di decisa estromissione della trascendenza teologica dall'equazione cosmologico-

¹³ Ivi, 227-228, corsivi nel testo.

¹⁴ Cfr. ivi, 252 e ss. La dignità assume un ruolo centrale in relazione alla persona umana, si pensi al «principio dignità» accolto e proclamato dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948. Per una problematizzazione del nesso fra persona e dignità umana, cfr. V. Possenti, 2015, in particolare il § 5. Su tale nozione, cfr. P. Becchi, 2009; 2010.

¹⁵ La questione è certamente più complessa del riduttivo spaccato che – per ragioni di economia della ricerca – se ne offre in questa sede. Tutto ciò, infatti, andrebbe riferito al contesto filosofico in cui matura, contraddistinto dalla peculiare posizione kantiana sul soggetto della conoscenza che emerge nella *Critica della ragion pura*, in cui comprendiamo che, come affermato in questa sede, l'uomo è «misura di tutte le cose» non in ragione di un vuoto ego- o antropo-centrismo, e che pure più avanti si evidenzierà in relazione alle citazioni discusse in questo contributo, ma in quanto è *soggetto che conosce* il mondo, dunque «filtro» inaggrabile di qualunque esperienza sulle cose. L'uomo, come Re Mida – questa è la radicale metafora kantiana –, *trasforma* tutto ciò che tocca: trasforma le cose in sé in concetti attraverso le proprie strutture conoscitive. Da questi accenni, pur estremamente sintetici, si può comprendere come rischi di essere riduttivo uno sguardo che assuma la citazione menzionata come esemplificativa dell'intera antropologia kantiana. Cfr. I. Kant, 2005.

¹⁶ È bene precisare che in questa parte si stanno sottoponendo a critica esclusivamente i passaggi kantiani riferibili al concetto di persona. Dagli elementi emersi – questo è il punto – la posizione di Kant rischia di essere interpretata (frintesa?) come limitante, tale da ridurre la persona e i suoi attributi di valore e dignità a un piano fondamentalmente pratico-utilitaristico. Occorre aggiungere, tuttavia, che Kant aveva perfettamente intuito la profondità, sfaccettata e complessa, dell'umano, e ciò risulta chiaro nel fatto che nella sua *filosofia pura* (ramo distinto rispetto a quella che lui chiama *filosofia pratica*) assume un rilievo decisivo proprio la ricerca di un *trascendentale*, di un a priori della conoscenza che arrivi a sottrarre l'agire soggettivo alla mera contingenza, alla dimensione della necessità sensibile e naturale, e lo metta in rapporto – certamente problematico e tutto da indagare ed esplicitare – con un piano metafisico ed etico di principi morali niente affatto riducibile al piano strumentale. Sulla questione, cfr. la *Prefazione* di I. Kant, 2020.

antropologica, e di convinta fuoriuscita dal paradigma ontologico-metafisico¹⁷ nel quale la dignità umana risulterebbe, piuttosto, derivata o rifratta, in quanto «l'uomo è manifestazione dell'Assoluto»¹⁸, non può che aversi il trionfo autoreferenziale del soggetto cartesiano (*res cogitans*) su tutto l'ordine naturale (ridotto e semplificato in *res extensa*). Cionondimeno, se lo sfondo illuministico può rischiare di deformare in senso antropocentrico il soggetto kantiano, il correlato normativo¹⁹ (inteso in senso ampio: giuridico, etico) della posizione kantiana costituisce la base di un principio fondamentale dell'etica moderna, *l'imperativo categorico*. Tale imperativo, almeno come principio etico e teoretico, orienta, o per lo meno interroga incessantemente, il nostro agire; costituisce in tal modo un influente – e tutt'ora valido – metro di giudizio sull'operare umano, e nondimeno si costituisce come paradigma etico di riferimento, benché implicito, delle moderne istituzioni sociali, politiche e giuridiche, almeno nel panorama democratico-liberale: «*agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre al tempo stesso quale fine, e mai semplicemente quale mezzo*»²⁰. Ed è proprio questo correlato normativo a dare forza *teoretica e morale* al *principio dignità* che è alla base «di qualunque diritto umano»²¹.

Resta che la posizione kantiana non solo sembra compromessa con un antropocentrismo problematico e oggi ampiamente in discussione, ma fornisce del *valore* una prospettiva che può essere facilmente sottoposta a vaglio critico. Il modello dicotomico abbozzato da Kant, che può essere schematizzato nel modo seguente: cose/valore-relativo/prezzo VS persone/valore-assoluto/dignità, fa emergere come elemento decisivo il *comune denominatore* delle due equazioni: l'idea di *valore*. Cosa ha in mente Kant quando introduce la nozione di valore? Cosa intende davvero per *valore*? Lo schema disegnato da Kant sembra suggerire una concezione «utilitaristica», che, se da una parte è in grado di restituire in modo adeguato la condizione (strumentale) della *cosa*, dall'altra, però, manca l'addentellato più appropriato dell'idea di assoluto, vale a dire «svilisce» l'assoluto a requisito relativo del soggetto che «misura»; o, detto altrimenti, dilata un parametro fondato in modo relativo (sull'uomo) in *assoluto*. Da una parte non dovrebbe stupire, in quanto ciò sembra in fondo coerente col criticismo conoscitivo di Kant, in base al quale la conoscenza è sempre un fatto del giudizio (del soggetto conoscente: l'uomo). Tuttavia, facendo astrazione dal contesto speculativo in cui questo passaggio matura, operazione utile all'economia di questo breve studio, si potrebbe obiettare a Kant quanto segue: assumendo questo schema, nulla impedirebbe di ritenere, forzando certamente le premesse dietro all'imperativo categorico, che persino all'interno

¹⁷ R. Spaemann, 2016, 90.

¹⁸ Ivi, 78.

¹⁹ Alberto Tettamanti sottolinea come il concetto di *fine in sé* sia un concetto *normativo*, cfr. I. Kant, 2020, 231.

²⁰ Ivi, 228, in corsivo nel testo.

²¹ R. Spaemann, 2016, 69. Come sottolinea lo stesso Spaemann, su questo principio si incardina la Legge Fondamentale della Repubblica Federale Tedesca, che all'articolo primo recita: «La dignità dell'uomo è inviolabile», *ibidem*.

dell'orizzonte umano si possano immaginare delle gradazioni di assolutezza dell'assoluto, e ritenere dunque, magari in base a qualche necessità contingente di ordine politico, il valore di solo una parte delle persone meritevole di una maggiore o minore protezione, o almeno attenzione e cura.

Ora, se, in tale impianto utilitaristico, *il prezzo* è il parametro valoriale relativo alla *cosa* in che modo *la dignità* può essere ammessa come corrispondente valore assoluto della persona? La persona ha un valore assoluto che «si chiama» *dignità*. Ma se il valore (relativo) della cosa – il prezzo – è definito dalla sua utilità *di scambio* – ed è esattamente questo tipo di valore a reggere lo schema del paragone kantiano – cosa rende preziosa la dignità, quale «uso» ne determina l'assolutezza? In altre parole, quale tipo di operazione (teorica o pratica) razionale è in grado di definire il valore assoluto della dignità? Kant non resta indifferente a questo problema e il suo itinerario in direzione dell'imperativo categorico potrebbe essere interpretato come un tentativo di pervenire a una risposta coerente e logicamente fondata.

È anche vero che il concetto di dignità – tratteggiato attorno all'uomo – non aiuta a chiarire il paradosso dell'assoluto e il problema del valore che ne consegue. Si tratta, infatti, di un concetto sfuggente, «il significato della parola “dignità” è difficile da afferrare concettualmente perché essa indica una qualità semplice, non definibile»²², dunque molto distante dall'accuratezza «aritmetica» che sarebbe necessaria adottando una prospettiva rigorosa e schematica come quella assunta da Kant nel passaggio in questione.

Supponiamo che ogni essere vivente sia in grado di pensare: sarebbe facile ritenere possibile che ciascuna specie crederebbe di avere, rispetto a tutte le altre, un valore assoluto, cioè *dignità* in senso kantiano. Dunque, è lecito ipotizzare che anche «altri organismi [...] sono [...], ognuno per sé, fine a sé stessi»²³. Una leonessa che uccidesse un uomo per nutrirsi delle sue carni, se potesse riflettere sul suo agire e darsene la spiegazione, certamente riterrebbe di essere nel giusto, in quanto la preda umana sarebbe una «cosa» sacrificata per un fine legittimo e primario, quindi in virtù del valore di fine in sé, *assoluto*, che essa riconoscerebbe alla propria vita e, più in generale, alla propria specie di appartenenza; ossia in nome della *dignità* che riconoscerebbe alla propria vita e alla vita degli altri membri del suo branco da sfamare. D'altronde il ragionamento inverso è quello che viene fatto dall'uomo, per esempio, nel caso degli esperimenti sugli animali²⁴. Insomma, «che qualcosa sia il fine ultimo per sé stesso non è una ragione sufficiente perché altri esseri non possano renderlo un semplice mezzo per un fine che gli è affatto

²² Ivi, 70. Spaemann, infatti, spiega: «di dignità parliamo in riferimento a un leone o uno zebù come pure in riferimento a una quercia secolare che svetta solitaria in un campo. D'altra parte parliamo della dignità conferita a un re, ma pure della dignità o indegnità con cui egli porta la dignità che gli è stata conferita», *ibidem*. Insomma, la dignità sembra essere il correlato di un portamento, di una forma, di una modalità di porsi o di essere: «anche là dove consideriamo la dignità come una qualità personale, ci riferiamo in primo luogo a qualcosa di visibile, a un modo di atteggiarsi che è tale però da essere percepito come espressione immediata di una costituzione interiore», *ibidem*.

²³ Ivi, 74.

²⁴ Il tema è sollevato da Spaemann, cfr. ivi, 76-77.

estraneo»²⁵. Tutto ciò che è avrebbe dignità in sé e valore assoluto se ragioniamo a partire dal punto di vista di ciascun ente, e la primazia umana in questa gerarchia di valori (in senso strumentale o utilitaristico) si affermerebbe solamente in virtù dell'idea – tutta ancora da dimostrare – che l'uomo è l'unico ente pensante (se stesso, la propria dignità, etc.) e dunque è in grado di formulare – e rivendicare per sé – questi concetti e i correlativi valori sostanziali. Ci troviamo così di fronte alla *petitio principii* secondo cui l'uomo avrebbe valore assoluto perché è l'unico che può rivendicarlo, ed è l'unico che può rivendicarlo perché è l'unico che può esprimerlo razionalmente, e può esprimerlo razionalmente perché è l'unico dotato di *linguaggio*: ma quest'ultima asserzione è fragile, non è supportata da prove inoppugnabili, e anzi oggi è messa sempre più in discussione dalle scienze naturali²⁶.

Una via d'uscita a questa aporia, forse, non è molto distante dal concetto che è alla base del problema: il valore. Se il valore kantiano è, come accennato, fondamentalmente di tipo pratico, se non addirittura utilitaristico (una dimostrazione di ciò è nelle stesse categorie che sostengono l'imperativo categorico: mezzo/fine), sarebbe forse possibile superare l'*impasse* assumendo soltanto una diversa prospettiva sul medesimo concetto. Proviamo a concentrarci sul carattere di *relatività* che esso manifesta, ma non in senso strumentale o economico («finalizzato a quale impiego?»), ma come determinata dalla risposta alla domanda: «in relazione a chi o a cosa?». Si tratta di un lieve spostamento di fuoco ma dalle conseguenze significative. Assumendo questo sguardo, difatti, l'uomo non ha più valore assoluto solamente perché sa parlare, sa ragionare, e quindi è in grado di giustificare con proposizioni formalmente e logicamente corrette il proprio *valore assoluto*, ma perché è l'unico ente capace di riconoscer-si *relativo*. Relativo in un duplice senso: 1) *in-relazione a* qualcun altro o qualcos'altro, e 2) *temporaneo, esposto alla finitezza temporale*.

L'uomo, diversamente da come poteva ritenere Kant, «non rende soltanto tutto ciò che è altro da lui ambiente per sé, può concepire l'idea che lui stesso è parte dell'ambiente per altre cose o persone»²⁷. Ma questo cosa può significare e cosa può comportare? Innanzitutto che, in virtù della consapevolezza di tale relatività, l'uomo può concepire l'idea di rendere se stesso «strumento» altrui non in senso pratico ma, senza discostarci troppo dalla categoria dei fini, in nome di un obiettivo più grande; oppure può rendere se stesso «strumento» di un Altro o di qualcos'altro al servizio altrui per un fine supremo. Ciò spinge evidentemente in direzione dell'idea cristiana di *sacrificio*, una concezione che la modernità secolarizzata ha fatto slittare dal piano teologico al piano politico, si pensi per esempio al sacrificio in nome di grandi cause comuni: libertà, uguaglianza, nazione, diritti e via dicendo²⁸. Si potrebbe obiettare che, come del resto è ampiamente noto, anche i topi

²⁵ Ivi, 74.

²⁶ Si vedano, per esempio, l'approccio psicologico-evoluzionistico di M. Tommasello, 2022, gli studi condotti sul mondo animale di J.T. Bonner, 2016, o le ricerche sul mondo vegetale di S. Mancuso, A. Viola, 2015.

²⁷ R. Spaemann, 2016, 77.

²⁸ Ma non è solo sul piano eroico che l'idea del sacrificio può esprimersi. Anche nel quotidiano il *donarsi*, pur nelle molteplici forme che tale idea può assumere, può ben essere considerato come espressione immediata,

si sacrificano per salvare la vita di altri membri della loro specie. La differenza tra il topo e l'uomo sta nel fatto che quest'ultimo risulta capace di trascendere l'esigenza meramente biologica (che rientra nella dimensione pratica e utilitaristica), la quale, invece, è la causa sostanziale del sacrificio del topo. L'essere umano è in grado di elevarsi ben al di sopra della causa immanente e di riconoscere un principio trascendente a fondamento del proprio sacrificio²⁹. Si tratta di un principio più astratto di quello immanente, biologico, autoconservativo, ma non per questo meno reale. Tale principio è in grado di diventare presupposto irrinunciabile e insindacabile per l'agire, come del resto dovrebbe essere lo stesso imperativo categorico kantiano, oppure il Dio cristiano.

La specificità dell'uomo sta nel fatto che «egli può, come si dice nel linguaggio cristiano, "morire a sé stesso"»³⁰. Può fare questo, però, poiché, in ragione della consapevolezza della propria relatività (nel duplice senso sopra indicato), a) si riconosce finito³¹ e b) in rapporto continuo con un Assoluto che gli è esterno ma non estraneo, gli è differente in termini fenomenologici e categoriali, ma non ontologici. Pertanto: in ragione di a) «proprio in consapevolezza della relatività del proprio io finito [...] la *persona* si spalanca e diventa qualcosa di assoluto. Acquista un significato incomparabile. Si può mettere al servizio di una cosa che le è inizialmente estranea fino al sacrificio di sé³² [...]. E proprio in forza di questa possibilità la *persona* [...] diventa fine assoluto in sé»³³; ma, in ragione di b), ciò è possibile perché l'uomo è in grado di riconoscere – oppure di pensare, di immaginare, quantomeno di postulare (non occorre assumere una posizione necessariamente teologica o religiosa, ma senz'altro ontologica) – un Assoluto che gli è esterno ma non estraneo, e di fronte al quale il suo agire non si dissolve come una goccia d'inchiostro nel mare ma si carica di *senso* e, dunque, *perdura* trascendendo anche la sua esistenza fisica tracciando un insieme che abbraccia tutto il suo essere, come l'insieme dei punti in un ordito: apparentemente insignificanti se visti ciascuno nella loro singolarità, ma

prossima, almeno la più accessibile, dell'ideale eroico-sacrificale. Da questo punto di vista, sotto il profilo giuridico, si deve riconoscere, con Scillitani (2018, 52-53, corsivi nel testo), che «l'essere *umano* - bambini, uomini, donne -, prima di *avere* un diritto, è diritto di un infinito donarsi nella generazione delle forme individuali e collettive dell'esistenza storica».

²⁹ Il significato di sacrificio comprende l'idea di «grave privazione subita volontariamente», M. Cortellazzo, M.A. Cortellazzo, 2019, 1101. Col *sacrificio*, scrive Benveniste, (2001, 452) siamo «introdotti allo studio degli atti pontifici e delle cerimonie con cui si definisce e si intrattiene il sacro: sono le offerte, che sono proprio dei "sacrifici", dei mezzi per rendere sacro, per far passare l'umano nel divino».

³⁰ R. Spaemann, 2016, 77.

³¹ Il riferimento è ovviamente alle differenti concezioni della finitezza umana che interrogano la filosofia almeno da Kierkegaard a Heidegger, fra cui spicca, almeno a parere di chi scrive, come particolarmente interessante la prospettiva «empirica» che emerge in Arnold Gehlen, cfr. Id. 2010.

³² Da questo punto di vista, la figura del Cristo costituisce il prototipo massimo, esemplare della *persona umana*. Di questo avviso sembra del resto Jean-Marc Trigeaud, che scrive: «il Cristo [Nuovo Adamo], [è] venuto a rigenerare il primo uomo la cui natura s'è corrotta senza essersi del tutto oscurata. In virtù della sua stessa persona o ὑπόστασις, il cui mistero è quello di combinare o comporre nella sua sostanza due nature (sostanziali e ruoli tipici a un tempo) che sono l'umanità e la divinità, il Cristo si rivela vero essere dell'uomo, nascosto dietro la sua natura contaminata dalla Caduta: essere personale in quanto principio di vita irriducibile alla sua individualità, attraverso il quale avviene la partecipazione a Dio», J.-M. Trigeaud, 1990, 64, traduzione mia.

³³ R. Spaemann, 2016, 77-78, corsivi miei.

su di una scala più ampia possono essere letti complessivamente, e dunque compresi e giudicati rispetto al disegno che restituiscono. Ciò però è possibile solo da un punto di vista esterno – dunque anche oggettivo – rispetto all'esistenza umana.

3. La fondatezza oggettiva dell'Assoluto come garanzia di giustizia e l'assoluta disumanità del delitto contro la persona

Tutto ciò implica che è possibile pensare la *giustizia* come «l'essenza del diritto»³⁴ non necessariamente in ottica teologica, intesa cioè come «giustizia divina», ma come parametro oggettivo di comportamento morale (non siamo lontani da Kant) indisponibile all'arbitrio umano, cui la pratica giuridica potrebbe e dovrebbe tendere, se non in termini deontici (il problema del *dover essere...*) almeno in termini ideali.

Da questo punto di vista, l'uomo non può che essere considerato «manifestazione dell'Assoluto» e, a giudizio di Spaemann condiviso interamente da chi scrive, è «solo per questo che gli deve essere attribuita quella che noi chiamiamo “dignità umana”»³⁵. Non si danno, pertanto, fondazioni non-metafisiche altrettanto solide della dignità umana, nonostante Kant.

Come abbiamo visto all'inizio, Epitteto scriveva che l'uomo è attore di una rappresentazione scritta da altri. Ora, alla luce di tutte queste premesse, si può riconoscere nell'Assoluto non tanto l'*autore* di questo «copione» – lasciando per il momento aperta tale questione – quanto piuttosto il *testimone* della «rappresentazione» messa in scena nel mondo da ciascuna persona (maschera teatrale) umana, senza perciò cadere in un cieco determinismo destinale. Perché abbiamo l'esigenza di chiarire se la «rappresentazione» messa in scena da ciascuna persona nella sua esistenza ha uno spettatore esterno? Occorre approfondire questo punto, poiché le implicazioni filosofiche e filosofico-giuridiche sono rilevanti.

Una prospettiva «anti-ontologica»³⁶ limiterebbe, come abbiamo visto, la dignità e l'idea di fine in sé al per sé di qualunque specie, ossia ne farebbe la risultante di una sorta di «patto di complicità che unisce fra loro i membri della specie [...] in rapporto al resto del mondo, una complicità in cui l'uomo in effetti non si distingue dal resto del mondo»³⁷. Ora, «se ogni valore è soltanto relativo ai soggetti che esprimono [o che si può ritenere siano in grado di esprimere] valutazioni, non si può dire che sia un delitto la distruzione della totalità dei soggetti capaci di dare giudizi di valore. Questi soggetti infatti non hanno subito alcuna perdita se scompaiono»³⁸. In tale prospettiva, la responsabilità etica e giuridica di un delitto sussiste fintanto che esiste una comunità che può dirsi lesa da tale delitto.

³⁴ S. Cotta, 1991, 21, corsivo nel testo.

³⁵ R. Spaemann, 78.

³⁶ Cfr. *ivi*, 75.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

Or dunque, chiediamoci in via ipotetica: vi sarebbe ancora colpa – e in che misura e valutabile da chi? – in un individuo che riesca ad annientare per mezzo di un olocausto atomico l'intera specie umana? *Chi* mai potrebbe giudicarlo colpevole una volta compiuto il misfatto? In quale tribunale questa colpa potrebbe mai essere accertata e giudicata? La responsabilità del gesto difatti scomparirebbe con l'annientamento collettivo del suo autore e delle sue vittime. Persino il *principio responsabilità* di Jonas³⁹ rimane tale fintanto che sussiste la specie, quella umana, in grado di formularlo e di ergersi a garanzia di esso, e anzi è stato enunciato dal filosofo tedesco proprio perché l'umanità possa continuare a esistere disinnescando le più gravi minacce alla sua stessa esistenza.

Secondo Spaemann, vi sono solo due casi in cui la responsabilità per una colpa illimitata può sopravvivere all'ipotetica estinzione della specie: «nel caso in cui l'uomo sopravviva alla propria morte fisica, così che continui a esistere il soggetto che ha subito l'ingiustizia, o nel caso che esista Dio»⁴⁰. La posizione di Spaemann sembra difficilmente confutabile. Ma, anche in questo caso, non occorre assumere necessariamente una postura teologica. È sufficiente, infatti, riconoscere il livello ontologico e metafisico del problema per ammettere che la relatività della dignità umana si estrinseca in un ordine non soltanto biologico-immanente ma anche, e forse soprattutto, meta-fisico, meta-biologico, un ordine in cui l'assolutezza del valore di tale dignità non è più *in sé* in quanto per sé, ma è *in sé* in quanto è il riflesso di – o è analoga a – un Assoluto che la precede⁴¹. La dignità umana sarebbe allora rifratta o derivata da questo Assoluto, che è tribunale di ultima istanza di ogni agire secondo *coscienza*, di ogni agire *razionale*. Di ogni agire *libero*. Difatti, per completare questo quadro manca un elemento essenziale: il ruolo svolto dalla libertà. Qui si riaffaccia Kant, la cui lezione morale appare di una attualità, in questo caso sì, difficilmente superabile. Non esiste possibilità di un agire veramente libero senza che questa libertà non abbia dei vincoli interni che l'individuo stabilisce conformemente a un ordine etico o morale. Come sottolinea Kant, la libertà non è tanto il fare *tutto* ciò che si vuole, ma risiede nel volere solo ciò che si ritiene giusto di dover fare in base a principi interiori. Una posizione che, se osservata attraverso lente filosofico-giuridica, suggerisce come la normatività sia innanzitutto interna al soggetto, e dall'interno emani la sua forza obbligatoria, prima ancora di vincolarlo dall'esterno attraverso la legge.

Ma la libertà è un fattore solamente interno al soggetto? Da questo punto di vista, vi è una esclusiva autonomia? È, questa libertà, irrelata, slegata da qualunque orizzonte di senso metafisico? La risposta di Kant sarebbe positiva, data la sua ferrea razionalità fondata sul soggetto trascendentale, ma, forse, è possibile formulare ipotesi alternative. Del resto, l'idea di una libertà soggettivamente fondata può reggersi solo con l'imperativo categorico.

³⁹ Cfr. H. Jonas, 2009.

⁴⁰ R. Spaemann, 2016, 75.

⁴¹ La prospettiva biblica fornisce una cornice che si adatta perfettamente al quadro metafisico qui abbozzato: in tale contesto, infatti, l'uomo «è una *persona* [...] nella sua natura e ancor più nel suo statuto giuridico, cioè ontologicamente, in quanto creatura, legata alla persona stessa del suo Creatore con la quale egli comunica come figlio. Questi [l'uomo], in effetti, è "a sua immagine" secondo la *Genesi*, e "a sua immagine" significa: riflesso della sua persona», J.-M. Trigeaud, 1990, 64, corsivo nel testo, traduzione mia.

Nulla toglie che qualcuno manifesti, in un perverso eccesso di intellettualismo, l'assolutezza di questa autocentrata libertà nel *poter* decretare l'annientamento di sé, come dimostra Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* attraverso il personaggio paradigmatico di Ivan. Anche in questo caso, si è liberi di scegliere, ma di fronte a una scelta che non rimane in-sensata, priva di conseguenze. Siamo di fronte al paradosso di un'*infinità di possibili* che si spalanca in una scelta, la quale però, una volta compiuta, si riversa interamente in un'unica scia causale. L'infinita libertà dell'uomo si risolve nella scelta della decisione secondo un criterio, secondo una regola, secondo morale. Anche in questo caso, l'Assoluto «assiste» muto e impassibile, ma nel mentre «trascrive» nell'ordine dell'essere ciò che viene fatto (scelto liberamente) dall'uomo nell'ordine dell'esserci.

«L'infinito-libertà è una libertà infinita dalla quale origina l'agire umano, che si carica del lascito di tutte le possibili conseguenze ereditate dall'aver scelto *un* possibile fra i tanti, perché esso è infinitamente di più di un'interiorizzazione del finito: esso è *interiorizzazione dell'infinito*, non solo però *a posteriori*, ma anche, probabilmente, nell'infinito al di qua possibilitante la scelta»⁴².

Scegliere liberamente, dunque, significa *interiorizzare l'infinito*, assumere una posizione dinnanzi all'Assoluto rendendo assoluta *una sola possibilità*, uno solo degli infiniti possibili. Qui, pertanto, «l'universalità è il segno dell'autonomia sul piano dell'azione e del valore»⁴³ di questo stesso agire. «È *questo* l'agire dell'uomo, che la regola giuridica vincola; non è semplice atto decisionale, né tantomeno un atto di pensiero, ma è l'agire *con* le sue possibilità di realizzazione come di derealizzazione, e con le conseguenze che esso, prima di produrre, implica nel suo stesso modo-di-agire»⁴⁴. Ne consegue che, «ontologicamente prima, la persona è quindi l'atto che è all'origine di ogni atto»⁴⁵. In virtù di ciò,

«rispettare la persona significa *lasciar essere* l'individualità, l'originalità [*le non-ressemblant*], la differenza di ciascuno [...] Questa necessità di *lasciar essere* si trasforma facilmente in un appello verso l'amore dell'essere stesso, dell'esistere così com'è, che esprime la sua promessa di essere in direzione del suo atto stesso, creato com'è a immagine di Colui nel quale si riassume ogni principio di azione»⁴⁶.

⁴² L. Scillitani, 2018, 81, corsivi nel testo.

⁴³ J.-M. Trigeaud, 1990, 66, traduzione mia.

⁴⁴ L. Scillitani, 2018, 81, corsivo nel testo.

⁴⁵ In tale prospettiva si chiarisce anche l'immagine affrescata da Trigeaud: «la persona agendo agisce la natura, ma, a sua volta, non è agita: essa è la forza dell'atto, avente il *dominium sui actus*, il controllo o il governo sulla sua azione. E ciò che vale prasseologicamente vale anche assiologicamente: i valori che servono da criteri all'azione dirigono, orientano le potenze della natura, corrispondendo alla finalità spontanea dell'atto personale riflesso dalla coscienza e dalla ragione; tali valori non appartengono alla natura, eteronoma rispetto a ciò, ricevendo solo dalla persona la normatività che la orienta» *Ibidem*, traduzione mia.

⁴⁶ J.-M. Trigeaud, 1990, 196, corsivi nel testo, traduzione mia. Nella prospettiva cristiana, tutto ciò si coagula attorno alla figura del Cristo, ossia nell'appello, contenuto nel messaggio evangelico, a «imitare Cristo», a essere come Lui, a «identificarsi nella sua Persona consustanziale a quella del Padre, attraverso la scoperta in sé della persona che è a sua immagine», ivi, 64, traduzione mia.

Su ciò si fonda quella che Cotta definisce *regola aurea della convivenza umana*, ossia «il comune e reciproco rispetto della persona, da cui scaturisce la pace»⁴⁷.

Tutto questo avviene, si compie in un'esistenza governata dalla causalità – fisica e metafisica –, condizionata dalle dimensioni di spazio e tempo. Questo libero agire della persona, attraverso per esempio il lavoro, ma anche le relazioni interpersonali e sociali, coopera al *cambiamento* delle cose – materia, forme, eventi – costruendo in senso lato «il mondo» dell'uomo; quello esterno, ovviamente, ma anche quello interiore, come insegna la psicoanalisi⁴⁸. La temporalità, quindi, emerge come l'intrascendibile dimensione in cui questo processo, in cui opera la peculiare libertà umana, si dispiega. Ora, che relazione intrattiene la temporalità dell'esistenza personale con l'Assoluto?

4. La temporalità della persona come indispensabile e ineludibile piano di relazione normativa con l'Assoluto

La dimensione temporale aggiunge elementi rilevanti a questo sguardo sulla persona umana. L'Assoluto, infatti, non sarebbe soltanto, come abbiamo appena osservato, il «testimone» dell'agire della persona in senso etico o morale-oggettivo. Esso (e non l'uomo), cioè, non solo detiene – o costituisce – il parametro di giustizia oggettivo cui conformare l'agire, che è poi ciò che Kant cercava di esprimere razionalmente attraverso l'imperativo categorico. L'Assoluto assume anche il ruolo di ipotetico «testimone» sul piano morale-soggettivo. Non solo la persona deve sempre essere pensata in relazione a un Assoluto, se si vuole dar fondamento solido alla sua dignità. Anche l'agire personale non è mai irrelato: un'azione, un gesto non è mai estemporaneo e insensato, esso non si perde nell'oblio di attimi privi di una reciproca correlazione, neppure quando è compiuto senza una apparente ragione, poiché il motivo può ancora essere la perdita di lucidità del soggetto, sia essa momentanea o cronica. L'accertamento della capacità di intendere e volere di un imputato è volta appunto a stabilire una causa. Un delitto perfetto, compiuto nel segreto, non si dissolve nel nulla del non-conosciuto, ma resta «scritto nel cielo», come insegna il dramma, reso immortale ancora da Dostoevskij, di Raskolnikov in *Delitto e castigo*. Un testimone diviene tale poiché *vede e ricorda* fatti che *hanno conseguenze*. Il testimone assiste a uno svolgersi di eventi che, in una prospettiva non-nichilistica⁴⁹, non sono puntiformi *attimi* slegati gli uni dagli altri e che una volta avvenuti si disperderanno in un Nulla di senso, ma fanno parte di *un tutto coerente*, di una catena causale di *fatti* dotata di una sua linearità, di una logica, dunque di una direzione; una sequenza che ha *una* sua

⁴⁷ S. Cotta, 2022, 157.

⁴⁸ Il riferimento è, in particolare, alla psicoanalisi freudiana. Cfr. P. Ventura, 1979.

⁴⁹ Il riferimento è qui all'idea nietzschiana di eterno ritorno. Ne *Il nichilismo europeo*, infatti, Nietzsche dichiara: «pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "l'eterno ritorno". È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!», F. Nietzsche, 1964, 201. Sullo stesso argomento, cfr. Id., 1986 e 2015.

fine e *un suo fine*. L'idea di una temporalità coerente e dotata di senso (nel suo duplice significato) implica, ancora, l'idea di un'assolutezza che la trascende e ne raccoglie il viluppo extra-esistenziale. Se guardiamo a Hegel, e se sostituiamo il concetto di Assoluto con quello di *infinito* – «considerato da Hegel quale nuova definizione dell'*assoluto*»⁵⁰ –, non è superfluo osservare che «nella *Scienza della logica* [...], riferito al giudizio, l'infinito qualifica il *delitto*»⁵¹, infatti, «esempio di giudizio infinito è, per Hegel, l'azione propriamente *cattiva*, la quale si distingue dall'agire che dà luogo alla lite *civile*, dove “viene negato qualcosa solo come proprietà dell'altra parte, concedendosi però che dovrebbe essere suo, quando vi avesse diritto; e le pretese proprie si avanzano solo in nome del diritto»⁵². Qui si ha a che fare con ciò che Hegel definisce giudizio negativo⁵³, «dove invece è negata l'intera estensione del predicato, e “nessuna relazione positiva corre più fra predicato e soggetto”, si ha il giudizio infinito che, come delitto, “nega non solo il diritto *particolare*, ma in pari tempo la sfera universale, ossia il *diritto come diritto*”»⁵⁴. La dismisura di questo delitto contro la persona entra in corto circuito con la sovra-misura della persona stessa e condizionando il giuridico. Si potrebbe suggerire, cogliendo la profondità di uno spunto di Jean-Marc Trigeaud, che in questo modo «nasce con la persona un altro tipo di giustizia, più compiuta e più ricca, ma situata al di là di ogni limite imposto da una morale sociale o politica o dal diritto, e che coglie nell'universalità di un principio di vita individuale la sorgente d'un *valore assoluto*»⁵⁵. Questa giustizia, rivolta verso l'uomo, «e che mira ad assicurarne l'integrità, a difenderne la *dignità* contro ogni forma di lesione fisica o morale [...] non appartiene al diritto delimitato nella sua particolarità (giustizia particolare) e nella sua relatività. Esso rinvia a un *incondizionato*, a un *assoluto: la persona*»⁵⁶. Ecco che l'Assoluto tende a coincidere, o almeno a intrecciarsi in taluni punti decisivi, col *giuridico*, e la gravità del delitto, compiuto nello svolgersi temporale della vita di un soggetto, perturbando massimamente un ordine di eventi (il «naturale», autonomo trascorrere della vita della vittima), si costituisce come una *negazione radicale del diritto in sé*⁵⁷ che l'Assoluto, come paradigma della dignità della persona e come exteriorità del tempo umano in cui quest'ultimo confluisce e si riassume, per così dire «registra», «trascrive» nell'infinito, nell'infinità del tempo che è l'eternità⁵⁸. Per precisare con Lévinas quanto appena osservato, si può aggiungere che «solo l'omicidio, infatti “pretende alla

⁵⁰ L. Scillitani, 2018, 32, corsivo nel testo.

⁵¹ *Ivi*, 38, corsivo nel testo.

⁵² *Ibidem*, corsivi nel testo; le citazioni sono tratte da G.W.F. Hegel, 1968.

⁵³ «La cui espressione *positiva* è che *l'individuo è un particolare* -: giudizio nel quale la sfera *universale*, ossia il diritto, viene riconosciuta e mantenuta», L. Scillitani, 2018, 38, corsivi nel testo.

⁵⁴ *Ivi*, 38-39, corsivi nel testo.

⁵⁵ J.-M. Trigeaud, 1990, 67, traduzione mia, corsivo mio.

⁵⁶ *Ivi*, 68, traduzione mia, corsivi miei.

⁵⁷ Sull'idea di *diritto in sé* cfr. S. Cotta 1991, 100, 138, 161 e ss.

⁵⁸ «Qui l'infinito [in questo caso, del gesto delittuoso] acquista tutto il senso e il peso di una negazione *assoluta*, insuscettibile di essere a sua volta neutralizzata da una superiore sintesi dialettica», L. Scillitani, 2018, 39, corsivo mio.

negazione totale [...]. Uccidere non è dominare ma annientare, rinunciare *assolutamente* alla comprensione”»⁵⁹.

Anche al di là del delitto ogni agire si trascrive nell’infinità se assumiamo l’Assoluto come «testimone» silenzioso ma onnipresente della «storia» di ciascuna persona e di tutti. Del resto, «l’uomo non possiede soltanto una forma spaziale, rispettare l’integrità della quale è un’esigenza della dignità umana. Possiede anche una forma temporale. Questa forma, in quanto manifestazione dell’Assoluto, comporta che il suo inizio e la sua fine non siano il risultato dell’operare tecnico di altri uomini»⁶⁰. Rovesciando sulla persona l’acuta osservazione di Spaemann, si può senz’altro affermare che la vita di ciascun soggetto è dunque «opera» individuale, individualmente vissuta, individualmente agita e individualmente trascritta nell’Assoluto in quanto inscritta nel tempo (e nello spazio) che dell’Assoluto è la parcellizzazione, la relativizzazione, la negazione dialettica intrinsecamente orientata a una sintesi che la comprende, ma trascendendola. Si potrebbe meditare molto a lungo sulle implicazioni dell’agire della persona in quanto in relazione con l’Assoluto, e sulla forza meta-fisica delle catene causali che ciascuno – talvolta in maniera invisibile e inconsapevole, talaltra nella scena pubblica per mezzo del diritto – determina nell’esistenza, propria e altrui. Si potrebbe per esempio dare risposta alla domanda se questo operare umano sia davvero definitivo e irreversibile, approfondendo la potenza dell’«antidoto» che Hannah Arendt, con acume impareggiabile, ha scoperto nel fenomeno ancora troppo frainteso e trascurato del *perdono cristiano*⁶¹. Per concludere sinteticamente questa parte e accedere alla successiva, basterà dire che la catena causale disegnata dall’agire del soggetto è, in fondo, pensabile proprio come la rappresentazione o il «dramma» che, come suggeriva Epitteto, ogni uomo mette in scena impersonando se stesso nella moltitudine di ruoli che ciascuno è chiamato a svolgere nei differenti palcoscenici della sua esistenza sociale, indossando di volta in volta la «maschera» più appropriata: il padre e la madre, o il figlio e la figlia, o il fratello e la sorella, etc.

5. Lo spazio sociale e lo spazio civile-familiare: orizzonti di affermazione e sviluppo della persona umana

La persona, dunque, «recita» la sua vicenda *impersonando* diversi ruoli sociali, ma accede al «palcoscenico» della vita sempre come figlio o figlia. Per questo motivo, la relazione familiare è universalmente riconosciuta come fondamentale campo di strutturazione della persona e della sua integrazione nella socialità. In uno studio ancora illuminante Marcel Mauss scriveva che «un grandissimo numero di società è arrivato alla nozione di personaggio, di ruolo che l’individuo esercita in drammi sacri, come il ruolo che

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

⁶⁰ R. Spaemann, 2016, 86.

⁶¹ Arendt, 2015, 174-182. Le implicazioni di questo tema estenderebbero smisuratamente il campo di questo breve studio.

esercita nella vita familiare»⁶². Ma è proprio il contesto familiare che dà all'individuo quell'accesso «multilivello» alla dimensione co-esistenziale che implicitamente riconosciamo nella condizione di *persona*: per prima cosa, la famiglia fornisce la possibilità di entrare nello *spazio umano*, poiché l'unica via d'accesso alla specie è la riproduzione sessuata, la cui *regolazione* è primariamente assegnata all'esistenza di rapporti certi e durevoli che le strutture familiari garantiscono; in secondo luogo, essa rende possibile l'ingresso dell'individuo nello *spazio sociale*, poiché la famiglia è il basilare ganglio riproduttivo di questo stesso spazio; infine, dà accesso allo *spazio civile*, essendo la famiglia, anche per le ragioni appena evidenziate, il nucleo giuridico fondamentale⁶³ in cui l'individuo fa la sua primissima esperienza con l'ordine delle regole. Ora, questi diversi accessi sono garantiti alla *persona*, all'interno del gruppo familiare, inizialmente con il fatto, *giuridico e rituale* allo stesso tempo, dell'attribuzione di un *nome*.

Mauss, esaminando i costumi dei Pueblo⁶⁴ e delle tribù del Nord-Ovest americano⁶⁵, nota come il nome sia strettamente connesso al problema della «posizione sociale, della “natività” giuridica e religiosa di ogni uomo libero e, a maggior ragione, di ogni nobile e principe»⁶⁶. Come mostrerà Lévi-Strauss alcuni anni più tardi⁶⁷, il nome è fondamentalmente un «operatore di classe»⁶⁸ al servizio della classificazione sociale dei membri del gruppo: «qualunque sistema che consideri l'individuazione come una classificazione (e abbiamo visto che questa è la regola) rischia di vedere la sua struttura rimessa in causa, ogni volta che ammette un membro nuovo»⁶⁹; per questa ragione il nome è la primissima, fondamentale e necessaria «maschera» che l'individuo indossa per accedere allo spazio sociale. Il nome, come suggerisce Marci, va a definire in via preliminare – una via certamente ascrittiva ma fondamentale – «la nostra stessa *personalità*, la nostra identità personale, anagrafica»⁷⁰. Questo atto «sacro» ovviamente non avviene in un vuoto simbolico, ma *nel* e *attraverso* il simbolismo del diritto. Dal momento che l'attribuzione di un nome non è un fatto privato, ciò deve acquisire piena efficacia nella vita pubblica (dell'individuo e della comunità che accoglie il nuovo individuo), e può farlo solo per mezzo di un agire che conservi la sacralità dell'evento in una forma rituale o ritualizzata, esplicita presso le società tradizionali e nelle culture religiose (per esempio, il battesimo presso i cristiani), implicita presso le società moderne, in cui le cui forme burocratico-amministrative che assume l'attribuzione del nome potrebbero essere interpretate come

⁶² M. Mauss, 2000b, 365.

⁶³ «Le basi stesse della civiltà umana quale civiltà giuridica della coesistenza di uguaglianze riconosciute e di differenze riconoscibili [...] sottraggono gli uomini, le donne e i bambini al regno indifferenziato del cannibalismo antropofagico o incestuoso, per consegnarli alla verità relazionale della loro identità di padri, madri, figli, fratelli, sorelle, che è identità *giuridica* dell'essere-per e dell'essere-con dell'umana *cura*», L. Scillitani, 2018, 93, corsivi nel testo.

⁶⁴ M. Mauss, 2000b, 355-358.

⁶⁵ *Ivi*, 358 e ss.

⁶⁶ *Ivi*, 358.

⁶⁷ C. Lévi-Strauss, 2015.

⁶⁸ *Ivi*, 209.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ T. Marci, 2008, 240, corsivo nel testo. Cfr. anche *Id.*, 2001.

la manifestazione weberianamente «disincantata» di tale esigenza di ritualità. In entrambi i casi, si tratta di «rituali» strutturati su *regole* e suscettibili di essere funzionali al dispositivo *regolativo* dei rapporti sociali del gruppo di riferimento. La struttura con cui si ha qui a che fare è dunque esplicitamente *giuridica*; esplicitata presso le società moderne, implicita, ossia «mimetizzata» nelle forme rituali e religiose, presso le società tradizionali.

È il diritto, quindi, a consentire l'accesso a ciò che «ci vincola agli altri e ci qualifica (eteronomamente) come soggetti in rapporto all'universo degli altri, sia a coloro che ci "pre-esistono" nella catena delle generazioni, sia all'umanità in generale»⁷¹. Il nome è la prima «maschera» con cui si accede a rapporti sociali in cui la persona, umana e giuridica, entra in relazione con altri. Questo accesso è un accesso alla dimensione del diritto. La sfera giuridica non soltanto è l'*habitat* dell'uomo in quanto uomo⁷², essa aiuta anche a chiarire la questione, rimasta opaca in Kant, del valore in relazione alla persona.

Come sottolinea Andrea Bixio, l'universo giuridico è un orizzonte in cui i fatti (anche i più minuti come la nascita di un nuovo individuo in un nucleo familiare, a sua volta parte di un gruppo sociale), non sono «mere relazioni fattuali, ma rapporti definiti dal loro reciproco *valore*»⁷³. Si pone quindi, in ogni gruppo umano, l'esigenza di chiarire, di soppesare e (non ultimo) di esprimere questo valore per ricavare e consolidare il *senso* intrinseco a un fatto in quanto *fatto sociale*. Ma in che modo?

«Nel mondo dei fatti [...] vi è sempre un qualche fatto che costituisce la misura, il «valore» di riferimento in base al quale gli accadimenti hanno senso.

Così il fatto non è semplicemente la realtà, nel nostro caso la realtà stessa del sociale, ma una sua qualificazione, una sua specifica *misura* e dunque qualcosa che appartiene al mondo dei rapporti di valore colto nella sua oggettività.

E questo è tanto più evidente quando si tratti di fatto sociale»⁷⁴.

La *nascita* (di qui l'importanza dell'attribuzione di un nome al nuovo membro del gruppo) sembra proprio costituirsi come questo tipo di fatto messo in luce da Bixio, *fatto paradigmatico* che «costituisce la misura, o il "valore" di riferimento». Ora, trovare la *misura* dei fatti, per distinguere tra fatti privi di significato e fatti dotati di senso, significa individuare di questi fatti la portata sociale, significa fare *ordine* nel caos degli eventi, umani e naturali (entrambi hanno portata sociale se hanno effetti sulla vita di comunità), secondo *criteri* che ne estrarrebbero il *senso*: della *regolarità* o dell'*anomalia*; quindi dell'ordine e della perturbazione (in genere nociva) dell'ordine.

«Analogamente, a loro volta, le relazioni di valore [...] non sono mai rapporti che tendono a porre solo misure (i valori, i principi giuridici, le norme in quanto esse stesse principi) *ideali* rispetto al reale. Se fossero realmente tali come per incanto si volatizzerebbero in quanto

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. S. Cotta 1991.

⁷³ A. Bixio, 2013, p. 288, corsivo nel testo.

⁷⁴ *Ivi*, 288-289.

determinazioni che non avrebbero nulla a che fare con la realtà. I rapporti di valore sono in sé la realtà stessa in quanto si ponga come misura»⁷⁵.

Ma, allora, se il *valore* preesiste alla misura significa che esso è intrinseco a entità che compongono i fatti sottoposti a misurazione. Perciò, in ultima analisi, e per deduzione logica, non si può che riconoscere nel soggetto umano stesso, osservatore e misuratore dei fatti, il ricettacolo primigenio di tale valore, che è poi chiamato a misurare, vagliare, giudicare.

Se le cose stanno così, la misura non genera il valore, ma *lo esplicita*. Per questo, come suggerito da Bixio, il valore reso esplicito dalla misurazione dei fatti sociali non è qualcosa di astratto, esso è incarnato in senso proprio: nella *persona umana*. Di qui il «valore di riferimento» universalmente attribuito al fatto paradigmatico del «venire al mondo», della *nascita*.

Resta ancora da chiarire, però, il concetto di «misura»: che tipo di *misura* si applica ai fatti sociali?

«In un primo momento la forma rapsodica dell'esperienza (secondo l'espressione kantiana) va resa oggettiva, va sottoposta ad una misura, il fatto, in modo da coglierne le linee di sviluppo determinate. In un secondo momento questa stessa misura va sottratta al dominio del caso [...] in modo da porre gli stessi fatti alle dipendenze di una misura separata capace di "misurare" la misura dei fatti»⁷⁶.

Questa misura separata – obiettiva – che vaglia il fatto in quanto misura del reale è la *norma*⁷⁷, unità elementare e fondamentale del diritto. Con la norma giuridica, infatti, affiora la «potenza della misura», che «ha la funzione di porre da un lato una realtà misurabile, dall'altro lato una ulteriore misura avente la funzione di controllo di quella stessa realtà già soggetta ad un diverso metro»⁷⁸.

Ora, il giuridico, in quanto «habitat» co-esistenziale dell'uomo⁷⁹, fornisce gli *universali regolativi* per l'esperienza sociale. In altri termini, il diritto come *misura* esplicita il valore del nucleo sorgivo di ogni fatto sociale: l'uomo. Ecco che *il valore della persona umana* si manifesta nella relazione misurata (e regolata) dal giuridico⁸⁰; nella sua forma più semplice, secondo i parametri fondamentali dei diritti e dei doveri. La persona, stratificazione di

⁷⁵ Ivi, 289, corsivo nel testo.

⁷⁶ Ivi, 289-290.

⁷⁷ Cfr. ivi, 290.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. Cotta, 1991.

⁸⁰ In questo senso, allora, nell'ordine sociale il giuridico manifesta un valore che si potrebbe definire «riflesso», benché cospicuo, la cui sorgente è l'uomo. Del resto, come sottolinea Marci, «il diritto è della specie dei valori, è una specifica valutazione dei rapporti sociali che si vogliono, appunto, far valere come rapporti giuridici. Il diritto, infatti, non ha un essere ma una validità (come il valore non è, ma vale, non è reale ma orientato verso la realtà), e, in quanto tale, anela alla sua realizzazione come forza, come potenza che deve valere», Marci, 2008, nota 2, 232.

maschere (ruoli sociali)⁸¹, esiste come tale solo in un campo relazionale, ossia in un orizzonte di rapporti (sociali). Questo *soggetto relazionale si misura* continuamente con gli altri nell'orizzonte sociale attraverso schemi relazionali che replicano, in modo più o meno semplificato, la diade giuridica fondamentale *diritti/doveri*. Si tratta, più nello specifico, di rapporti di reciprocità che rispondono, in fondo, alla logica del dare, del ricevere e del ricambiare⁸²: struttura fondamentale dell'agire donativo, ma che trascende ampiamente la logica del dono come scambio e abbraccia la struttura (giuridica ma anche etica) delle aspettative e degli obblighi su cui si articola la società a partire dalla sua componente più elementare, la famiglia⁸³, e che tessono una complessa trama di reciprocità e, quindi, di *responsabilità* che, come abbiamo visto in precedenza discutendo le aperture all'Assoluto nei limiti della teoria kantiana, non potrebbe neppure essere interamente confinata al piano esistenziale-immanente.

La relazione sociale si costituisce dunque come orizzonte formativo per il valore della persona e per la persona umana stessa. Esso è il contesto di «formazione» (sociale) della persona, in cui hanno luogo i processi di socializzazione «attraverso i quali l'uomo diventa propriamente membro di una società»⁸⁴. «Società», del resto, attenendoci all'illuminante definizione che ne dà Sergio Cotta, «non è altro che il termine simbolico indicante la reale interrelazione degli individui nella interazione delle loro vissute attività culturali ed operative; più nel profondo essa è la coerente espressione coesistenziale della relazionalità ontologica dell'io»⁸⁵. È dunque nella relazione intersoggettiva che la persona si definisce socialmente, si forgia anche nella sua dimensione etica ed esistenziale e in assenza della quale non è in grado di esprimersi alcuna libera identità⁸⁶. Ma, se ora si sposta lo sguardo dalla società al singolo, la *persona*, in quanto ente intrinsecamente co-esistenziale⁸⁷, orientato cioè alla relazione e quindi anche alla produzione di regole per il sussistere ordinato e fruttuoso del vivere in comune, osservato nella sua struttura ontologica⁸⁸ si rivela essere «il fondamento ontologico dell'intera trama della giuridicità: incondizionato

⁸¹ Una stratificazione di maschere da cui, fra l'altro, come sottolinea Jean-Marc Trigeaud, l'individuo «ricava uno statuto astratto di diritti oggettivi determinati in funzione dei beni che egli rivendica», J.-M. Trigeaud, 1990, 64, traduzione mia.

⁸² Il riferimento è, ovviamente, all'*Essai sur le don*, cfr. M. Mauss, 2000a.

⁸³ Cfr. C. Lévi-Strauss, 2010.

⁸⁴ T. Marci, 2008, 244.

⁸⁵ S. Cotta 2022, 89-90.

⁸⁶ In questo passaggio mi accosto alle riflessioni di Tito Marci sull'ospitalità, cfr. Id, 2008, p. 234. Questi aspetti sono del resto condivisi dalla psicologia. Come accennato (cfr. *supra*, nota 3), per Jung la persona-maschera è una conformazione essenziale nella formazione psichica dell'individuo in cui un ruolo importante è giocato proprio dalla collettività. Alla luce di ciò, ragiona Angelo Malinconico, l'individuo «non può comunque mai oltrepassare completamente la dominanza degli stereotipi culturali né sottrarsi del tutto, in quanto, in una certa misura, egli è *agito* da essi e può assumere il ruolo di agente di cultura proprio per il suo originario sussistere all'interno del rapporto con essi e col mondo», S. Tagliagambe, A. Malinconico, 2011, 195, corsivo nel testo.

⁸⁷ S. Cotta 1991.

⁸⁸ Struttura di cui Sergio Cotta (1991, 83) individua tre assi portanti: la «difettività indigente», o *finitezza* così come esaminata precedentemente nel § 2; la «relazionalità interna di finito-infinito», o fra *persona* e *Assoluto* nei termini impiegati nel corso dell'indagine svolta nei §§ 3 e 4; la «relazionalità esterna di io-altro», nel § 5 osservata nel suo strutturarsi all'interno del campo sociale.

fondamento del giuridico, che rende ragione della sua [del giuridico] ineliminabile pertinenza all'umano, condizionandolo nel suo manifestarsi»⁸⁹, anche sociale. In tal modo, *persona*, *società* e *giuridicità* si coimplicano in un triedro inscindibile alla cui base è situato l'Assoluto come garanzia: a) della *dignità* della persona, b) del *sensu* dell'universale ricerca di forme rituali regolative e coesive all'interno della società, e c) della *inseità del diritto*⁹⁰ implicata nel concetto di giuridicità; un triedro al cui vertice (asintotico...) è situata la giustizia.

Alla luce di ciò, ci si potrebbe chiedere se chi non intende entrare in relazione abbia ancora valore. Rifiutare la relazione è una possibilità, sebbene paradossale, che attiene alla libertà umana di agire e di scegliere financo le opzioni più sfavorevoli per sé o per gli altri, come accennato anche in precedenza. Ma cosa ne è del valore della persona *in quanto persona* che respinge la relazione? Essa, a ben guardare, mantiene inalterato il suo intrinseco valore, ma lo lascia inespresso. In un campo relazionale qual è la società, è compito di ciascuno sostenere e aiutare gli altri affinché non venga abbandonata o dimenticata la possibilità di esprimere questo valore, per esempio lasciando le porte aperte ai soggetti devianti e/o emarginati, in modo da conservare intatte e anzi favorire le possibilità del loro reintegro nel tessuto relazionale della società e dunque la possibilità del loro pieno sviluppo come *persone*⁹¹; da questo punto di vista, si può senz'altro affermare che, «in effetti, la socialità è anch'essa una relazione di valore»⁹².

6. Conclusione

Nel «dramma» della vita affrescato da Epitteto, la *persona* indossa (e in una certa misura è) la sua *maschera*, tuttavia quest'ultima risulta plurale e stratificata⁹³ come la collezione di ruoli che ciascuno accumulata nella sua esistenza sociale. Ma la persona recita, a ben guardare, non un ruolo – uno solo di questi ruoli sociali –, come sembra suggerire il filosofo influenzato dal suo rassegnato fatalismo stoico, bensì la parte di *protagonista* della propria esistenza. Ora, nell'efficace metafora affrescata da Epitteto, potremmo conclusivamente tentare di individuare alcuni elementi apparsi come di rilievo in questo breve lavoro: il diritto, lo spazio sociale, il tempo. Il diritto potrebbe essere riconosciuto nei limiti endogeni della rappresentazione: le regole del copione, gli schemi formali e linguistici osservati dall'attore. Lo spazio sociale potrebbe essere riconosciuto nella compagnia di cui ciascun attore fa parte, orizzonte di espressività in cui ciascun

⁸⁹ Ivi, 96.

⁹⁰ Ancora il *diritto in sé*, cfr. S. Cotta, 1991.

⁹¹ Il riferimento implicito, qui come nel titolo di questo paragrafo, è al secondo comma dell'Articolo 3 della Costituzione italiana.

⁹² A. Bixio, 2013, 289.

⁹³ Malinconico, del resto, ritiene auspicabile che la maschera individuale sia *porosa*, «in modo che la relazione tra la strutturazione *ricevuta* degli elementi collettivi trasmessi da una certa cultura, e la strutturazione degli stessi elementi che viene *scelta e adottata* dall'individuo sia *circolare*», S. Tagliagambe, A. Malinconico, 2011, 195, corsivi nel testo.

personaggio interagisce con gli altri personaggi definendo se stesso dinanzi al pubblico, contesto umano in cui ognuno *può* «narrare», in una *trama aperta*, la propria vicenda; un'opera teatrale che non sia un monologo (io) o un dialogo (io-tu) necessita sempre, almeno, di un terzo personaggio (io-tu-egli/essi) per poter edificare una trama, per poter raccontare una storia. Il tempo, infine, misterioso compagno del diritto⁹⁴, appare come il limite esogeno della rappresentazione, che impone una suddivisione in atti e, soprattutto, il sipario finale, il quale «immortalà» agli occhi di chi assiste l'ultimo volto-maschera delle persone in scena, somma di tutte le maschere indossate e traccia indelebile del loro passaggio sul palcoscenico della vita.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBAGNANO Nicola, 2013, *Dizionario di filosofia*. Utet, Torino.

ARENDT Hannah, 2015, *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano.

BECCHI Paolo, 2009, *Il principio dignità umana*. Brescia, Morcelliana.

BECCHI Paolo, 2010, «La dignità umana nella società post-secolare». In *L'Ircocervo*, n. 2, 2010, 1-8.

BENVENISTE Émile, 2001, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Volume secondo. *Potere, diritto, religione*. Torino, Einaudi.

BIXIO Andrea, 2013, «L'«immanenza sociale del diritto» in M.S. Giannini». In *Le radici del pensiero sociologico-giuridico*, a cura di FEBBRAJO Alberto. Giuffrè, Milano.

BONNER T. John, 2016, *La cultura degli animali*. Bollati Boringhieri, Torino.

CORTELLAZZO Manlio, ZOLLI Paolo, 2004, *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2022, *Dalla guerra alla pace*. Morcelliana, Brescia.

⁹⁴ Cfr. Cotta, 1991, 257 e ss. Sulla relazione fra diritto e tempo, cfr. anche G. Husserl, 1998; L. Scillitani, 2020. Mi sia consentito di rinviare anche a Cucco, 2021.

CUCCO Ishvarananda, 2021, «Il mito di Crono. Analisi strutturale e implicazioni filosofico-giuridiche». In *Nuovo Meridionalismo Studi*, n. 13, 44-75.

EPITTETO, 1996, *Manuale*. Rizzoli, Milano.

GEHLEN Arnold, 2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Mimesis, Milano.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1968, *Scienza della logica*. Laterza, Bari.

HUSSERL Gerhart, 1998, *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano, Giuffrè.

JONAS Hans, 2009, *Il principio responsabilità*. Torino Einaudi.

JUNG Carl Gustav, 1988, *Tipi psicologici. Opere*. Vol. 7. Bollati Boringhieri, Torino.

KANT Immanuel, 2005, *Critica della ragion pura*, Laterza Bari-Roma.

KANT Immanuel, 2010, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Einaudi, Torino.

KANT Immanuel, 2020, *Fondazione della metafisica dei costumi*. Armando Editore, Roma.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015, *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano.

MANCUSO Stefano, VIOLA Alessandro, 2015, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*. Giunti, Milano.

MARCI Tito, 2008, «La persona nel rapporto ospitale». In *Persona/e*, a cura di MALIZIA Pierfranco. Franco Angeli, Milano.

MARCI Tito, 2001, *Persona e società. Verso una sociologia per la persona*. Jouvence, Roma.

MAUSS Marcel, 2000a, «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche». In ID, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

MAUSS Marcel, 2000b, «Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"». In ID, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

NIETZSCHE Friedrich, 1964, *Opere*. Adelphi, Milano.

NIETZSCHE Friedrich, 1986, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Adelphi, Milano.

NIETZSCHE Friedrich, 2015, *La gaia scienza*. Einaudi, Torino.

POSSENTI Vittorio, 2015, «Alla ricerca della natura umana (e della persona)». In *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, a cura di VALENTINI Tommaso, VELARDI Andrea. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

ROMIZI Renato, 2021, *Greco antico*. Zanichelli, Bologna.

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

SCILLITANI Lorenzo, 2020, «Dimensioni temporali e spaziali della giuridicità». In *Tempo e spazio nella dimensione giuridica, economica e sociale*, a cura di CANAVESI Guido. Editoriale Scientifica, Napoli.

SPAEMANN Robert, 2016, «Sulla nozione di dignità dell'uomo». In *Id, Natura e ragione. Saggi di antropologia*. Edusc, Roma.

TAGLIAGAMBE Silvano, MALINCONICO Angelo, 2011, *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*. Raffaello Cortina, Milano.

TOMMASELLO Michael, 2022, *The Evolution of Agency*. MIT Press, Cambridge.

TRIGEAUD Jean-Marc, 1990, *Persona ou la justice au double visage*. Studio Editoriale di Cultura, Genova.

VENTURA Pierfranco, 1979, *Freud e la giuridicità della coesistenza per un ritorno filosofico alla psicologia del profondo*. Giuffrè, Milano.

Publicato
nell'AGOSTO 2025

ISSN 2421-4302