

# Persona, terza persona, impersonale.

## Discussione su un nodo del contemporaneo

di Osvaldo Sacchi

*The essay is a critical lecture on Roberto Esposito's Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale (2007). The first part is a detailed description of Esposito's work, which is a very interesting, appealing and well constructed book. In the final section, the paper discusses the theory of "impersonale" and compares it with the theory of "giuspersonalismo" also underlining its connections with the legal postmodern thought.*

1. Un recente libro di Roberto Esposito rilancia in termini di rinnovata complessità la questione sul significato e il valore di *persona* nel contemporaneo. La densità di approccio e la centralità dei temi proposti impongono una riflessione molto attenta, peraltro facilitata da una scrittura e da una scelta degli autori sottoposti a vaglio critico molto accattivanti.

Il saggio si articola in tre capitoli più un'introduzione (molto utile per comprendere l'architettura del testo) e comincia con un'articolata antologia del pensiero moderno sulle possibili declinazioni dell'essere persona che parte dalla Rivoluzione francese e arriva all'aberrazione nazista<sup>1</sup>. Il primo capitolo s'intitola *La doppia vita (la macchina delle scienze umane)* (pp. 25-79); il secondo *Persona, uomo, cosa* (pp. 80-126); il terzo come l'intero libro, *Terza persona*, e si snoda in una serie di paragrafi che lo stesso A. definisce «figure, o segmenti, attinti soprattutto dalla filosofia novecentesca» (pp. 127-184).

Nel primo capitolo Esposito spazia dai celeberrimi studi di anatomia e fisiologia del chirurgo francese Bichat – indicati come punto di partenza della crisi del concetto di “persona” a partire dal XIX sec. – (§ 1)<sup>2</sup>, agli *Essais d'Anthroposociologie* di Vacher de Lapouge (§ 10)<sup>3</sup>. Discute della “biopolitica”

<sup>1</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-184.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 25 ss.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 68.

di Schopenhauer (§ 2)<sup>4</sup> e della “biocrazia” o “sociocrazia” di August Comte considerate come il primo fondamento delle teorie razziali dell’epoca moderna (§ 3)<sup>5</sup>. Si occupa degli studi di biolinguistica di August Schleicher (§ 5)<sup>6</sup> ed esamina poi il pensiero di eminenti figure intellettuali come l’antropologo Paul Broca (§ 6)<sup>7</sup>. Protagonista del settimo paragrafo è Joseph-Arthur de Gobineau, l’autore dell’*Essai sur l’inégalité des races humaines* (pubblicato nel biennio 1853-55)<sup>8</sup>. Seguono poi una disamina di Ernst Haeckel e dei suoi studi di zoologia dove si tentò una sintesi tra la biolinguistica di Schleicher e il *sociodarwinismo* successivo (§ 8)<sup>9</sup>; e August Weismann con la sua teoria del plasma geminale (§ 9)<sup>10</sup>. Viene affrontata, infine, con lucida analisi, ciò che l’a. stesso definisce la “decostruzione nazista della persona operata anche sul piano linguistico” da filologi come l’ebreo-tedesco Victor Klemperer (§ 11)<sup>11</sup>.

Fa molto riflettere questo approccio all’idea di persona attraverso il ricordo dell’Olocausto anche se non è la *bestemmia ontologica* con tutto il peso opprimente della sua inaccettabile e assurda evidenza, a costituire il bersaglio argomentativo di Esposito. L’autore, del resto, tratta il tema con abilità perché segue il suo filo conduttore senza lasciarsi schiacciare dal peso dell’argomento, né lo scarica sul lettore.

Esposito in questo modo chiude il primo capitolo ritornando a Bichat. La “lingua dei lager”, dimostrerebbe che la teoria dell’anatomo patologo (per cui la vita sarebbe *un insieme di funzioni che resistono alla morte*) non solo sia pos-

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 30 ss.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 35 ss.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 45 ss.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 56 ss.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 62 ss., 66.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 73 ss. Molto interessante è il profilo della *Lagersprache*, o (in tedesco-polacco) *Lagerszpracha*, ossia il gergo dei campi nazisti. Luogo d’elezione di ogni possibile processo di spersonalizzazione dell’essere umano è certamente il campo di concentramento nazista e, curiosamente, anche la lingua pare essersi adeguata e riflettere questa realtà, quasi a esprimere la natura del luogo. A Mathausen, ci dice Esposito, il Manganello era chiamato l’“interprete” perché costituiva lo strumento di traduzione più immediato di un comando per coloro che non capivano il tedesco. Non esistevano più uomini e donne, ma (p. 76) «si parla di “pezzi” (*Stücke*), di oggetti di ricambio (*Hilfllinge*), di materiale umano (*Menschenmaterial*), da prestare (*ausleihen*), scaricare (*abladen*), spedire (*verschicken*) e, alla fine, naturalmente, distruggere, dopo averne recuperato le parti riciclabili». Si v. anche, come indica l’A., D. Chiapponi, *La lingua nei lager nazisti*, Carocci, Roma 2004, p. 59 ss. La lingua dei carnefici, ma anche la lingua della sopravvivenza per le vittime come «espressione nuda e materiale, della vita senza sentimento di coloro che non erano altro da essa». Si v. ancora Esposito, *Terza persona*, cit., p. 78.

sibile, ma anche che essa si sia tragicamente inverata sul piano della storia. Per i poveretti dei campi nazisti vivere si trasformò in un resistere alla morte in una dimensione in cui uomini e donne non sarebbero stati più “persone” ma altro (oggetti? animali umani?), mentre sarebbero continuati a esserlo i carnefici. E questo conferisce a tutta la situazione un *quid* di inaccettabilità che finisce col coinvolgere per il nostro A. il concetto stesso tradizionale di “persona” in un paradosso tragico e apparentemente inestricabile.

2. Il secondo capitolo del libro di Esposito tratta dell’argomento “persona” più sotto l’angolazione giuridica prestando particolare attenzione a uno dei momenti più critici della storia del Novecento. Lo spunto è dato dal problema postosi per la sorte dei criminali nazisti dopo la fine della seconda guerra mondiale (resta quindi in filigrana ben in evidenza lo spettro della Shoah). A tal proposito l’A. fa notare il paradosso per cui si dovette ricorrere all’uso della forza fuori dalla stretta legalità per punire i crimini di particolare efferatezza compiuti dalle forze naziste durante la guerra<sup>12</sup>. Come giustamente osserva Esposito la nozione di crimine contro l’umanità applicata a Norimberga antepose il delitto alla legge che lo sanzionava<sup>13</sup>. Su questa premessa il filosofo prosegue affrontando il tema dei “diritti umani”<sup>14</sup>. Per meglio dire, propone di riflettere sulla presunta impossibilità di tutelare la condizione umana attraverso il diritto o almeno quello che è considerato il moderno concetto di diritto dato che questo consumerebbe una distanza

<sup>12</sup> Interessante l’analogia di questa condizione con l’*homo sacer* dei Romani; su ciò si v. il discusso saggio di G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, a proposito di cui L. Garofalo, *Biopolitica e diritto romano*, Jovene, Napoli 2009, pp. VII-162. Una sorte analoga, nota in modo molto suggestivo Esposito (p. 80), spettò agli ebrei nella Germania nazista. La sanzione invocata dai consulenti legali inglesi rievocherebbe il precedente romano arcaico del *sacer esto* che fu una sanzione poi progressivamente disapplicata a Roma lungo il corso dell’età repubblicana. Un tribunale di guerra non avrebbe potuto giudicare per reati commessi in tempo di pace come fu per ciò che accadde in Germania dal ’33 al ’39. Senza contare poi che, per quanto scellerate, le leggi naziste furono pur sempre delle leggi formalmente in vigore. Fa notare Esposito, che alla *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* (p. 83) «si ricorse per opporre alla prerogativa della sovranità statale un valore giuridico più alto consistente nel diritto personale di ogni individuo appartenente al genere umano». Essa fu adottata dall’Onu nel 1948 e sorgeva quindi anche il problema del contrasto con il principio della irretroattività della legge penale sancito dalla stessa dichiarazione con l’art. 8. Infine, la natura della D.U. di Palais Chaillot non fu quella di documento giuridicamente vincolante e dunque non poteva essere imposta a nessuno Stato inclusi quelli che la votarono nel ’48. Per questo si v. G. Giliberti, *Diritti umani. Un percorso storico*, Thema Editore, Bologna 1990, p. 142 s. e *passim*.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 85.

ancora incolmata tra se stesso e la condizione umana. Con l'enunciazione di questa posizione critica molto severa Esposito entra nel vivo delle sue argomentazioni, ponendosi apertamente al fianco della Harendt<sup>15</sup> e concentra la sua attenzione sul lemma concettuale – che sarebbe stato destinato a riempire la frattura aperta fin dalla *Dichiarazione dei diritti* del 1789 «tra le due polarità dell'uomo e del cittadino»<sup>16</sup> – di “persona”. Questo luogo di senso è descritto come la categoria che fin dall'origine del lessico cristiano avrebbe connotato la Trinità divina e il *soggetto di diritto* in quanto portatore di volontà razionale<sup>17</sup>. Non si può che essere d'accordo. La nozione antica di *persona* (non prima dell'antropologia di Agostino secondo la corretta impostazione di Esposito<sup>18</sup>) «non è mai interamente riducibile al sostrato biologico del soggetto che designa, ma trova invece il suo più pregnante significato precisamente in una sorta di eccedenza, di carattere spirituale o morale, che ne fa qualcosa di più di esso senza coincidere del tutto neanche con l'individuo autosufficiente della tradizione liberale»<sup>19</sup>. Questo elemento di *ulteriorità* nella “persona” rispetto al nudo dato corporeo, visto come l'aspetto più significativo del recupero di tale nozione operato dalle democrazie occidentali contro la biopolitica ottocentesca e la tanatopolitica nazista (su cui torneremo più avanti)<sup>20</sup>, avrebbe avuto lo scopo di rendere responsabile la persona di fronte a Dio e agli altri uomini. Un'operazione concettuale che in tema di tutela dei diritti umani non avrebbe però sortito effetti particolarmente significativi<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Il richiamo è alla sezione intitolata *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani* del saggio H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1966, p. 412: «Contro tutte le retoriche, passate e future, sull'umanità del diritto, ciò che questo esclude dai propri propri confini è proprio l'uomo in quanto tale, ciò che la Arendt definisce la nudità astratta dell'essere uomini e nient'altro che uomini». Su cui si v. R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 86, perché «il diritto ammette al suo interno soltanto coloro che rientrano in una qualsiasi categoria – cittadini, sudditi, perfino schiavi, in quanto comunque appartenenti a una comunità politica». Per paradosso, chi risulti escuso dalle categorie del diritto per Esposito potrebbe rientrarvi, ma solo in senso negativo.

<sup>16</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 87.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>18</sup> Aug. de Trin. 15.7.11 PL 42 1065. Su cui v. R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, a c. di A. Corbino, M. Humbert e G. Negri, IUSS Press, Padova 2010, pp. XVI-924, p. 53 ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 89.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 91.

Il ricorso al concetto di *eccedenza* è molto suggestivo. Fa venire in mente Heidegger, che usa una nozione analoga per qualificare il linguaggio<sup>22</sup>; Mario Barcellona, che usa in campo giuridico un concetto omologo per definire lo scarto che c'è in ogni norma tra giustizia e legge<sup>23</sup>; evoca infine Pietro Barcellona, che in senso più generale qualifica lo stesso concetto per definire qualcosa che «è sempre presente nello scarto fra il desiderio impossibile e la realizzazione inadeguata»<sup>24</sup>. Esposito vi ricorre per enunciare la tesi del saggio che pone un interrogativo inquietante: com'è possibile che in una società in cui l'essere umano è pensato come persona si debba assistere continuamente alla sopraffazione e alla negazione della vita «per milioni di uomini di fatto condannati a morte certa per fame, malattia e guerra»?<sup>25</sup>

A questo punto il lettore può essere indotto a fare il seguente ragionamento. Se Esposito enuncia il suo *thema probandum* ricorrendo al concetto di *eccedenza*, collocandosi *apertis verbis* in un'ottica di superamento della nozione antica del diritto romano, del personalismo moderno di matrice cristiana<sup>26</sup>

<sup>22</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 192: «Dal primitivo *mostrare*, a partire dalla Stoa, il linguaggio diventa *designare*: il segno nasce per convenzione. In collegamento col mutare dell'essenza della verità, la *rappresentazione di un oggetto viene impiegata e indirizzata all'erogazione di un altro oggetto*».

<sup>23</sup> M. Barcellona, *La critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2008, p. 208 ss.

<sup>24</sup> P. Barcellona, *Elogio del discorso inutile. La parola gratuita*, Dedalo, Bari 2010, p. 15.

<sup>25</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 91, enuncia la sua tesi rilevando non senza amarezza che «nonostante la montante retorica dell'impegno umanitario, la vita umana resta ampiamente al di fuori della tutela del diritto». Anzi, nessun diritto effettivamente appare tanto disatteso quanto (*ivi*) «quello alla vita per milioni di uomini, di fatto condannati a morte certa per fame, malattia, guerra». E arriva così al dunque (*ivi*): «La tesi sostenuta dal presente saggio è che ciò avvenga, non nonostante, ma *in ragione* di tale lessico concettuale. Che sia proprio il dispositivo della persona – destinato, negli estensori della Dichiarazione sui diritti umani, a riempire la frattura tra uomo e cittadino lasciata aperta dal quella dell'89 – a produrre uno scarto altrettanto profondo tra diritto e vita».

<sup>26</sup> Si v. per questo E. Galli Della Loggia, *L'Idea di Persona. Eredità Cristiana*, pubblicato su «Il Corriere della Sera» del 25 settembre 2007: «Nel corso della sua lunga ricostruzione (storica, appunto) del problema, Esposito (...) sostanzialmente [*sorvola*], trattandone solo sporadicamente, su quello che nella nostra tradizione culturale è uno dei capisaldi in assoluto della definizione e della strutturazione teorico-concettuale dell'idea di "persona" (certo enormemente più importante di qualunque degli autori su cui egli si diffonde). Mi riferisco all'apporto rappresentato dal Cristianesimo e in particolare, come si capisce, alla sua idea centrale di "incarnazione" (una parola che, se ho letto bene, neppure ricorre nel testo in questione). Eppure a me sembra che se c'è stato un tentativo di raggiungere proprio ciò che queste pagine indicano come l'obiettivo, vale a dire l'unitarietà della persona, evitando da un lato la depersonalizzazione del corpo, la cancellazione di un suo legame con un'imprescindibile eccedenza spirituale, e dall'altro evitando un'indebita spiritualizzazione dell'idea di persona, ebbene questo tentativo teorico-pratico è stato per l'appunto rappresentato dal Cristianesimo e dalla sua declinazione di diritto naturale, ripresa dal giusnaturalismo liberale di ascendenza

e poi di impronta (neo)hegeliana (in versione laica)<sup>27</sup>, può venire il sospetto che questo attacco frontale al concetto di “persona” sia, più o meno direttamente, riconducibile alla corrente di pensiero postmodernista che da qualche decennio domina la scena filosofica internazionale<sup>28</sup>. Su questo punto ritorneremo, ma è significativo che Esposito prosegua il suo percorso (la *pars destruens*) proprio richiamando il pensiero di Jacques Maritain, a cui si deve, come molti sanno, la formulazione della dichiarazione del '48 sui diritti dell'uomo<sup>29</sup>. Siamo a uno dei punti nodali dell'intero libro perché, molto pertinentemente, è evocata l'importanza di Maritain che con la sua formulazione in pratica, se così si può dire, inglobò l'eccedenza di “persona” nella persona stessa: «La persona umana ha dei diritti per il fatto stesso che è persona: un tutto signore di se stesso e dei suoi atti; e che per conseguenza non è soltanto un mezzo, ma un fine, un fine che deve essere trattato come tale. La dignità della persona umana: questa espressione non vuol dire nulla se non significa che, per legge naturale, la persona umana ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti»<sup>30</sup>.

Viene allora da chiedersi: siamo alla fine della storia di persona da intendersi come Francis Fukuyama vede la democrazia liberale? Ossia come modello di società inteso «come punto di arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità»<sup>31</sup>? E quindi nel senso che l'essere umano non potrà che essere

---

lockiana». In direzione analoga già i sociologi dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte. Si v. M. Horkheimer – T.W. Adorno (a c. di), *Lezioni di sociologia*, tr. it. di A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 54: «Il concetto enfatico e propriamente personalistico della persona ha radice nei dogmi cristiani, innanzitutto in quello dell'anima individuale immortale. Ma la dottrina della persona costituisce a sua volta un momento dello sviluppo storico dell'individuo, che trovò la sua espressione sociale innanzitutto nella riforma protestante».

<sup>27</sup> Mi riferisco all'idea sostenuta per es. da L. Mitteis, *Storia del diritto antico e studio del diritto romano*, tr. it. S. Riccobono, “Ann. Sem. Giur.” 12 (1929), p. 485 che il diritto romano fosse un sistema giuridico prevalentemente individualistico. Su cui si v. ora A. Manzo, *Spunti di riflessione su Ludwig Mitteis*, in *Modelli storiografici fra otto e novecento. Una discussione*, a c. di F. Lucrezi e G. Negri, Satura, Napoli 2011, pp. 243-258.

<sup>28</sup> M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico*, cit., p. 208: «L'ermeneutica filosofica, dunque muta del tutto l'oggetto dell'interrogazione che il pensiero rivolge al linguaggio: non più l'ente come tale ma l'ascolto dell'essere che lo trascende». Con richiamo alla differenza ontologica tra essere e ente approfondita da Heidegger in *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 99 e 675 ss.

<sup>29</sup> Lucida descrizione del contesto storico in cui fu preparato questo documento, che non fu giuridicamente vincolante neanche per gli Stati firmatari, in G. Giliberti, *Diritti umani*, cit., p. 137 ss. e *passim*.

<sup>30</sup> J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 60; R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 90. Cfr. E. Rossi, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Edizioni di Comunità, Milano 1956, p. 3 ss.

<sup>31</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996, p. 11.

pensato d'ora in poi in termini di persona? O saremmo con Maritain alla fine della storia di persona e basta? Esposito sembra propendere per quest'ultima possibilità, e tenta di sensibilizzare le nostre coscienze sulla necessità che il mondo contemporaneo si impegni per fornire migliore tutela alla vita umana, indicando proprio il "dispositivo della persona" come possibile causa dell'insensibilità moderna sul tema dei diritti umani<sup>32</sup>. Il problema sarebbe che questo *dispositivo* avrebbe determinato un effetto di *separazione all'interno del genere umano e anche del singolo uomo, fra una zona razionale e volontaria fornita di particolare valore e un'altra, immediatamente biologica, spinta dalla prima verso la dimensione inferiore dell'animale o della cosa*, come si legge proprio nella quarta di copertina del libro<sup>33</sup>.

3. Con l'ottavo paragrafo Esposito riprende in questo modo, va detto, molto critico il discorso della rivalutazione della categoria di persona avutasi a partire dagli anni '40 del secolo scorso<sup>34</sup>. Il punto di domanda sembrerebbe essere quello della necessità di conciliare nella nozione di persona il dato della non-coincidenza dell'*essere* (uomo) rispetto al suo *modo* (persona). Si insiste quindi sul contrasto tra l'animalismo di Bichat e il personalismo di Maritain. Si tratta di un tema importante perché entra in gioco la definizione dello statuto di fattispecie come gli embrioni, i gameti, gli ovuli, i feti abortiti o i cadaveri. Sono cose? o altro? E poi, gli organi del corpo a chi appartengono? Chi è il proprietario? La questione oggi è resa molto più complessa dai progressi scientifici e tecnologici della bioetica e del biodiritto, anche se, rispetto a questi, sembra essere inadeguato più il divieto degli atti di disposizione del proprio corpo, sancito con l'art. 5 del codice civile italiano, che non il disposto dell'art. 32 Cost., che sancisce la difesa della persona umana anche contro gli abusi della legge<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Trovo molto significativo che Esposito torni con le sue tesi proprio in un seminario del Centro di Studi e Ricerche sui Diritti Antichi (CEDANT) di Padova dedicato alla *persona* nella realtà antica (con un seminario pubblicato poi come *Il dispositivo della persona*, cit., pp. 49-63) e che, in apertura del suo contributo, si dichiari apertamente *decostruzionista*: «Se il compito della riflessione filosofica è lo smontaggio critico delle opinioni correnti, l'interrogazione radicale di ciò che si presenta come immediatamente evidente, pochi concetti come quello di "persona" ne reclamano l'intervento».

<sup>33</sup> L'atteggiamento metodologico di Esposito è corretto quando afferma (*Terza persona*, cit., p. 92): «Per coglierne i tratti caratterizzanti è necessario risalire alla fonte stessa del concetto, essa stessa scoppiata tra una matrice teologica e un'altra giuridica».

<sup>34</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 104.

<sup>35</sup> La prima parte dell'art. 32 Cost. italiana recita: «La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse delle collettività». La seconda parte del 2 comma recita: «La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

Esposito, a ogni modo, torna alla nozione classica di persona. Alla concezione romana che distinguerebbe tra *homo* e *persona*, a ciò che viene definita, si potrebbe dire, una *reificazione di sistema* del corpo umano<sup>36</sup>. La corrente che Esposito definisce della bioetica liberale sembrerebbe infatti partire proprio dal presupposto di una tale separazione: «Non soltanto non tutti gli esseri umani possono ambire alla qualifica di persona, ma le persone non sono tutti gli esseri umani»<sup>37</sup>. L'A. del nostro libro sente questa tematica come centrale per il suo discorso<sup>38</sup>. Engelhardt e Singer, che sono i massimi esponenti di tale orientamento basato su uno scarto tra vita personale e vita biologica, appiattiscono invece la visione donelliana/hilligeriana (*homo naturae, persona juris vocabulum est*<sup>39</sup>) su quella veramente romana e costruiscono pertanto la loro teoria su dei presupposti inesatti<sup>40</sup>. *Punctum dolens* dell'intera questione è che non si può attribuire ai giuristi romani un'idea di persona come rappresentazione dell'essere umano in senso assiologico. Anche i *filii in potestate*, le *uxores in manu*, i soggetti *in causa Mancipi*, il nascituro (*qui in utero est*), gli schiavi e persino il defunto *avevano* persona. In perfetta simmetria, i soggetti di pieno diritto (come il *pater familias*) potevano rientrare anche nella categoria di *res*.

Significative testimonianze in questo senso sono in Lucr. 3.58: «Eripitur persona, manet res»<sup>41</sup>; Vell. Pat. 2.30.4: «Hoc consulatu Pompeius tribuniciam potestatem restituit, cuius Sulla imaginem sine re reliquerat» e ancora più importante trattandosi di una fonte retorico-giuridica *Rhet. ad Herenn.* 3.2.3: «Iustitia est aequitas ius unicuique reitribuens pro dignitate cuiusque», dove nel significato di *res* potrebbe farsi rientrare anche il riferimento alle persone in senso reale e/o metaforico<sup>42</sup>. L'assimilazione della condizione di un anziano malato o di un feto o di un neonato a quella degli antichi

<sup>36</sup> Si v. anche R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 53 ss.

<sup>37</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 119.

<sup>38</sup> R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 57.

<sup>39</sup> Questa famosa frase di Donello, fa notare Carlo Lanza, in realtà è un commento del giurista secentesco Osvaldo Hilligerio a Donello come si legge in H. Donelli, *Opera omnia. Commentariorum de iure civili. I. Cum notis Osvaldi Hilligeri*, Florentiae 1840, 241, nt. 1. Si v. su questo C. Lanza, *Persona*, in *Concezioni giuridiche in forma storica*, cit., pp. 73-80.

<sup>40</sup> Il primo è H.T. Hengelhardt, *Manuale di bioetica*, Mondadori, Milano 1991, p. 153. Su cui v. Esposito, *Terza persona* 120, che è autore di un'interessante teoria sulla *persona potenziale*, che sarebbe colui che pur destinato all'approdo nel mondo delle persone, se non ne viene escluso per vecchiaia o malattia incurabile, resta fuori da tale categoria in quanto *alieni iuris* e perciò in potestà dei genitori.

<sup>41</sup> Sul punto D. Mantovani, *Lessico dell'identità*, cit., p. 37, nt. 107.

<sup>42</sup> Il particolare è notato da F. Cancelli (a c. di), Marco Tullio Cicerone, *La retorica a Gaio Erennio*, Milano 1992, p. 445.

soggetti sottoposti alla *manus del pater familias* o di un animale selvaggio, uccello o pesce, desta quindi non poche perplessità e francamente appare un accostamento improponibile. Più che il diritto romano, mi pare che in questi casi, abbiano influito piuttosto le idee pregiudiziali che Engelhardt e Singer si erano fatte del diritto romano. Del resto, lo stesso Esposito liquida questa posizione osservando la stretta contiguità che c'è tra la loro idea di "vita degna di essere vissuta" e i concetti espressi nei manuali di eugenetica nazista<sup>43</sup>.

A ben altre prospettive apre l'invettiva contro il diritto romano di Simone Weil, di cui dà puntualmente conto Esposito nel paragrafo di chiusura del capitolo<sup>44</sup>. Ritorna lo spettro della Shoah e la mistica cristiana, nella sua foga decostruzionista, arriva all'assurdo di dire che l'esperienza romana sia all'origine dell'hitlerismo<sup>45</sup>. Così leggiamo: «Lodare l'antica Roma per averci trasmesso la nozione di diritto è singolarmente scandaloso. Perché se si vuole esaminare ciò che tale nozione era in origine, al fine di determinarne la specie, si vede che la proprietà era definita dal diritto di usare e abusare. E in effetti la maggior parte di quelle cose di cui ogni proprietario aveva il diritto di usare e abusare erano esseri umani»<sup>46</sup>. Sono affermazioni che fanno riflettere, ma non bisogna farsi condizionare dal tono forse eccessivo con cui sono rese. Una cosa è infatti la *vis* argomentativa, altra è mischiare la realtà storica con l'ideologia fondata sul mito di questa storia. La sfiducia totale della Weil per l'idea di un *diritto della persona* è comprensibile, dato che la persona (se è tale) deve vivere in una collettività dove il diritto dipende dalle leggi che sono sempre espressione della forza del potere dominante<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 121. Si può legittimamente pensare – e in questo Esposito, *Terza persona*, cit., p. 100 s.; Id., *Il dispositivo della persona*, cit. p. 57, ha certamente ragione – che la nozione giuridica di *persona* recasse un valore riconducibile all'individuo come essere umano (in senso assiologico); ma è un riferimento da fare esclusivamente al diritto romano dei giuristi cinque-seicenteschi, cosa di cui Esposito dà pienamente conto. Cfr. R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 100. Ma questo è tutto un altro discorso.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 122 ss. Sulla pensatrice si v. ora i saggi raccolti in *Simone Weil: responsabilità del pensare e libertà concreta* nella terza parte de "L'Era di Antigone. Quaderni del Dip. di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli", vol. 5: *La responsabilità di essere liberi. La libertà di essere responsabili*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 101-186 che raccoglie i testi della "Giornata di Studio su Simone Weil" organizzata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dal Dip. di Filosofia dell'Università di Salerno e celebrata il 28 maggio 2010.

<sup>45</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 122.

<sup>46</sup> Per i riferimenti si v. S. Weil, *La persona e il sacro*, in *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a c. di R. Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 76. Ancora R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 61. Si v. anche della Weil, *Riflessioni sull'origine dell'hitlerismo*, un saggio del 1940, in Id., *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990, p. 210.

<sup>47</sup> S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 75.

Resta sempre valido però il monito di Fiorentino (inserito come noto anche nei *Digesta*), quando afferma che «la libertà è la facoltà naturale di fare ciò che a ciascuno aggrada, tranne ciò che sia impedito dalla forza o dal diritto»<sup>48</sup>. Questa fonte celebre dimostra che fosse già presente nelle fonti romane una chiara consapevolezza del diritto come strumento di controllo della forza. I filosofi dell'impersonale dovrebbero allora, a maggior ragione, riflettere meglio sull'eventualità secondo cui sottrarre alla "persona" il suo "dispositivo" significherebbe consegnare l'essere umano all'arbitrio del più forte. Sempre che si sia disposti a credere che la legge e il diritto siano dei validi strumenti di limitazione della forza che può essere espressa dal potere dominante in un dato momento storico<sup>49</sup>.

L'aspirazione della Weil, pienamente condivisa da Esposito<sup>50</sup>, di trovare una strada alternativa al vincolo della persona, come paradigma allo stesso tempo legittimante ed escludente della persona *quale punto di riferimento di prerogative da difendere oltre gli steccati e i limiti della legge*, porta il lettore a ragionare sul rovesciamento di tale concetto nel suo contrario, il cosiddetto *modo dell'impersonale*: «Ciò che è sacro, ben lungi dall'essere la persona, è ciò che, in un essere umano, è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell'uomo è sacro, e soltanto quello»<sup>51</sup>. Separando il diritto dalla giustizia, legando il primo alla *persona* e il secondo all'*impersonale*, viene fuori così forse il vero orizzonte di pensiero cercato dall'autore del bel libro su cui stiamo riflettendo. Un prologo per costruire una teoria della tutela dell'essere umano *quale che sia, dovunque esso sia, comunque esso sia percepibile* in base anche ai mezzi tecnologici di cui si dispone nell'attuale fase storica (embrione, ovulo, feto, parte del corpo, il corpo tutto intero, etc.), fuori da ogni condizionamento culturale (che poi è il condizionamento delle varie vicende che l'uomo europeo ha attraversato nel corso della sua storia). Il tutto viene proposto quindi come una vera sfida per sondare questa

<sup>48</sup> Inst. 1.3.1 [=D. 1.5.4.1pr. Flor. 9 inst.]: *Et libertas quidem es, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur*. La traduzione è tratta da Schipani (a c. di), *Iustiniani Augusti Digesta Seu Pandectae*, I, Giuffrè, Milano 2005, p. 99. Sullo stoicismo di Fiorentino v. S. Querzoli, *Il sapere di Fiorentino. Etica, natura e logica nelle Institutiones*, Loffredo, Napoli 1996, p. 116.

<sup>49</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 123. Quanto al rapporto tra il diritto e la forza è condivisibile l'analisi della Weil: «La nozione di diritto è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Evoca di per sé il processo, l'arringa. Il diritto non si sostiene che col tono della rivendicazione; e quando questo tono è adottato, la forza non è lontana, è subito dietro, per confermarlo, se no sarebbe ridicolo»; S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 75; R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 123.

<sup>50</sup> R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 61.

<sup>51</sup> S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 68; R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 124.

possibilità. Si chiede allora Esposito: «Esiste, insomma, una persona non personale e una non-persona nella persona?»<sup>52</sup>.

4. Questa domanda, che permea di sé l'intero libro, introduce il terzo e ultimo capitolo dove Esposito, per dirla con le sue stesse parole, offre «una serie di momenti, o movimenti, di pensiero in cui essa è, di volta in volta, e sempre diversamente, formulata»<sup>53</sup>. I titoli dei sette paragrafi sono altrettanti episodi della filosofia novecentesca (1. *Non-persona*; 2. *L'animale*; 3. *Altrui*; 4. *Egli*; 5. *Il neutro*; 6. *Il Fuori*; 7. *L'evento*) tutti collocabili lungo il versante di questo cosiddetto *modo dell'impersonale*. Sono espressioni di pensiero dal grandissimo fascino, che Esposito ha avuto il merito di raccogliere in un'agile e interessante sinossi che suscita nel lettore, anche non specialista, molta curiosità e varie suggestioni. Seguendo la prosa accattivante di Esposito ci si misura quindi con Émile Benveniste e la sua “terza persona grammaticale” (§ 1)<sup>54</sup>; con *l'animale* in armonia con la *Natura* e *l'Essere dato* di Alexandre Kojève (§ 2)<sup>55</sup>; con Vladimir Jankélévitch e il suo *Trattato delle virtù* (§ 3)<sup>56</sup>; con Emmanuel Lévinas sul rapporto tra amore e giustizia (§ 4)<sup>57</sup>; con l'attraente quanto utopistico “neutro” di Maurice Blanchot (§ 5)<sup>58</sup>; con Michel Foucault, addirittura egli stesso autodefinitosi “non persona” (!) (§ 6)<sup>59</sup>; infine, con Gilles Deleuze, ritenuto da Esposito «punto di coagulo nella decostruzione sistematica della categoria di persona in tutte le sue possibili espressioni» (§ 7)<sup>60</sup>.

Il punto di snodo del percorso argomentativo di Esposito è proprio quest'ultimo pensatore. Anche in questo caso è impossibile rendere in poche battute la complessità di pensiero di un autore come Deleuze che, come è noto, fu fervente nitzscheano e poi uno dei più significativi decostruttori postmoderni del *Logos*. Il lettore capisce però perché Esposito concluda il

<sup>52</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 126.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 19; E. Benveniste, *La natura dei pronomi*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.

<sup>55</sup> *Terza persona*, cit., p. 133 ss.; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1979, p. 434; Id., *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989.

<sup>56</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus, II. Les vertus et l'amour*, Bordas, Paris 1970. R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 140.

<sup>57</sup> E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979; Esposito, *Terza persona*, p. 146.

<sup>58</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 153 ss. su cui v. anche R. Bodei, *Vedersi come un terzo*, da *Il Domenicale del Sole 24 Ore* del 12 agosto 2007, p. 39.

<sup>59</sup> *Terza persona*, cit., p. 163 ss.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 173.

suo saggio proprio con il pensiero di questo filosofo<sup>61</sup>. Lo scrittore parigino serve al nostro autore per sferrare l'attacco decisivo a ciò che egli stesso definisce la «bipolarità senza sbocco, fissata non soltanto dalla tradizione filosofica, ma anche dalla teologia, dalla cosmologia e dalla psicologia»<sup>62</sup>. Il tentativo, se non si intende male, vorrebbe essere quello di uscire dall'alternativa tra «il senza-fondo dell'assoluta indifferenza e la chiusura forzata della singolarità nel perimetro definito dell'individuo»<sup>63</sup>. Il discorso si fa qui molto sofisticato, perché Deleuze nel suo *Anti-Edipo* concentra l'attenzione proprio sulla declinazione psicanalitica (freudiana e poi lacaniana) della triangolazione edipica (madre, padre, figlio), che risulta prima sezionata, poi decostruita. Nella legge edipica viene individuata la struttura generale dell'esclusione, e essa viene ricondotta proprio al dispositivo giuridico della *persona* così come formulata dal diritto romano. Ma su questo punto si è già detto. Ancora un'interpretazione capziosa del diritto romano salta fuori dal discorso di Esposito come pretesto da cui trarre argomento per le sue tesi. Lo stesso infatti commenta: «È appunto essa, la sua distanza presupposta dal movimento dei corpi, a produrre quell'effetto reificante di possessione, vale a dire di depersonalizzazione, poi ereditato e perfezionato dalla concezione

---

<sup>61</sup> Deleuze, potremmo dire, il filosofo della *ripetività*, non poteva non essere suggestionato dalla metafora del ruolo nella vita dell'uomo come attore. E infatti, puntualmente, Esposito cita l'interpretazione (mi si passi il gioco di parole) di Deleuze di questo che è un *tópos* della filosofia occidentale da Platone (*Leggi* 1.644d-e; 7.803c) al cinico Telete (2.1); dallo stoico Aristone di Chio (*Diog. Laert.* 7.160) a Epitteto (*Man.* 17). Per non parlare della famosa teoria delle quattro maschere/persone di Panezio/Cicerone. *Cic. de off.* 1.30.107; 1.32.115. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 174. Secondo Deleuze l'uomo nel suo agire, come l'attore, anticipa qualcosa che deve ancora verificarsi o riproduce qualcosa che è già avvenuto, rappresentando in quell'istante qualcosa che non è mai presente. In questo senso l'uomo, come l'attore, è ritenuto «il commediante dei propri eventi», nel senso che li riproduce sempre con un'eccedenza rispetto alla loro realtà effettiva. G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 135. È interessante sottolineare in questa prospettiva una traccia visibile della formazione nietzscheana di Deleuze. Per Nietzsche il linguaggio è fin dalle origini un'arte che produce un'eccedenza rispetto alla cosa. Deleuze è possibile che si sia servito di questa immagine di Nietzsche per rappresentare il suo concetto di "controeffettuazione" che è quanto l'uomo o l'attore fanno agendo e quindi determinando degli eventi che non saranno mai sempre uguali a loro stessi. La vita di ogni individuo è ritenuta di per sé impersonale, perché imprevedibile, e sfugge per questo al controllo di ciascuno, ma nello stesso tempo è singolare, perché nessuno potrà mai replicarla nella sua assoluta unicità. Insomma l'evento è impersonale, e in quanto tale sembrerebbe porsi oltre la dimensione dell'io e anche oltre la dimensione trascendentale della coscienza. Questo, molto semplificato, sarebbe il *piano d'immanenza* di Deleuze.

<sup>62</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 175.

<sup>63</sup> *Ibid.*

moderna»<sup>64</sup>. Il riferimento è a un passaggio di Deleuze che a sua volta cita un celeberrimo luogo del filosofo di Königsberg: «Kant, allo stesso modo che trae la conclusione da secoli di meditazione scolastica definendo Dio come principio del sillogismo disgiuntivo, trae le conclusioni da secoli di meditazione giuridica romana quando definisce il matrimonio come il legame secondo il quale una persona diventa proprietaria degli organi sessuali di un'altra persona»<sup>65</sup>.

L'argomento di cui si avvale l'A. del libro pare in questo caso, se non forzato, almeno controproducente. La citazione di questo passaggio decisivo dell'*Anti-Edipo* di Deleuze<sup>66</sup>, scritto con l'amico e psicanalista Pierre-Félix Guattari, in effetti tira in ballo Kant e la sua famosa definizione di matrimonio di fronte alla quale però non si può restare inerti. Passi la ricerca dell'effetto speciale, ma non si può trasmettere al lettore *che si fida di chi sta scrivendo* una falsa informazione. Senza drammatizzare direi che la questione vada liquidata con una battuta e, come già fece Thomas Mann, prendere l'affermazione di Kant per quello che è: *il frutto di un'orribile mentalità di scapolo*<sup>67</sup>.

Se questo può essere un indicatore attendibile del livello di conoscenza del diritto romano di Deleuze e, mi spiace dirlo, di esponenti così autorevoli della cultura contemporanea, bisogna fare maggiore attenzione e chiarezza<sup>68</sup>. Lo stesso Esposito è consapevole che senza un approccio corretto

<sup>64</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p.176.

<sup>65</sup> La citazione è da *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie* 1, Minuit, Paris 1972, p. 78. Cfr. R. Esposito, *Terza persona*, cit., p.176.

<sup>66</sup> G. Deleuze – F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975. Per una lettura non strutturalista e in chiave non psicanalitica del complesso di Edipo si v. M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La Città del Sole, Napoli 2007 [già in tr. it. nel 1994 sull'edizione del 1973], p. 52.

<sup>67</sup> T. Mann, *Contro l'eros*, tr. it. di A.M. Carpi, Il Saggiatore, Milano 1982.

<sup>68</sup> È necessario collocare nella giusta prospettiva anche l'*Anti-Edipo* di Deleuze-Guattari. Come già suggerì Foucault, secondo la prospettiva di Deleuze e Guattari Edipo andrebbe interpretato non già come un'espressione simbolica del contenuto segreto del nostro inconscio, ma come la forma di coazione che lo psicanalista cerca di imporre con la cura al desiderio e all'inconscio del paziente e quindi dell'uomo. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, p. 52. Anche questa, a ben vedere, una forma di potere che si esercita sul desiderio e sull'inconscio. Edipo invece è il mitologema del dramma del tiranno sofista del V secolo a.C. che trova la verità (come rispondenza al realmente vissuto) e ne rivendica il potere, ma da questa viene distrutto. L. D'Alessandro, *Regola giuridica e regola di verità*, in M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit. p. 19. È lo stesso Foucault a dirci che la tragedia di Edipo, nella lettura di Sofocle, sarebbe rappresentativa di un determinato tipo di relazione tra potere e sapere. Un complesso di Edipo che si produrrebbe non a livello individuale ma collettivo (ecco perché *anti-Edipo*) e che riguarderebbe (già per il V sec. a.C.) la relazione tra potere politico e conoscenza che sarebbe tipico della nostra civiltà e del quale questa non si sarebbe ancora liberata; M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 53.

al diritto romano e alla realtà antica è impossibile giungere a conclusioni affidabili su “persona”<sup>69</sup>. Questo farebbe allora supporre che Esposito *si sia solo fidato troppo dei suoi autori*.

Si arriva così all’ultima stazione del percorso argomentativo di Esposito, che usando come mezzo la polemica di Deleuze nei confronti della persona come forma esclusiva (e escludente) dell’essere, rivendica l’impossibilità di considerare l’uomo senza tenere conto della sua parte animale, che è definita come la sua realtà più tangibile<sup>70</sup>.

Questa *rivendicazione di animalità* intesa come natura più intima dell’uomo avrebbe l’ambizione di rompere con secoli di tradizione teologica, filosofica e politica, ritenuta responsabile di aver costruito un’idea di uomo attraverso il contrasto con l’animale. Si guarda quindi all’uomo come persona vivente: «Non separata dalla, o impiantata nella, vita, ma coincidente con essa come sinolo inscindibile di forma e di forza, di esterno e d’interno, di *bíos* e di *zōés*»<sup>71</sup>. L’uso del termine “sinolo” nella pagina finale del libro credo sia rivelatore. Se è un riferimento al *synolon* aristotelico, che rappresentava l’elemento naturale composto di materia e forma<sup>72</sup>, dovrebbe conseguirne che Esposito intenda questa *terza persona* come l’essere umano *quale ente naturale composto di materia e forma*. Una configurazione, per dir così, dell’uomo come *unicum* inquadrato nella figura, ancora insondata, della *terza persona*. Una *non-persona* inscritta nella *persona*, una *persona* aperta quindi a ciò che essa *non sarebbe mai ancora stata*.

5. È il momento di tirare le somme di questo affascinante percorso del quale bisogna davvero essere grati a Esposito e che ci costringe a ripensare una delle *cruces* intellettuali più problematiche del nostro tempo<sup>73</sup>. Il *pensiero*

<sup>69</sup> R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 51: «Senza riaprire la questione, complessa e problematica, della etimologia del termine in questione, è comunque evidente, per coglierne il nucleo costitutivo, la necessità di tornare al diritto romano anche per chi non ne sia specialista o studioso abituale».

<sup>70</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 182.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>72</sup> Arist. *met.* 7.3 1209a, 1-5.

<sup>73</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 19 dichiara: «L’impersonale – si potrebbe dire – è quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua negazione frontale come sarebbe una filosofia dell’antipersona – ma la sua alterazione, o estrofessione, in un’esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente». Lavorare concettualmente sulla “terza persona” dovrebbe significare, dunque per Esposito, aprire un varco a quelle forze che invece di annientare la persona (come appunto la “tanatopolitica” del novecento) *sarebbero in grado di spingerla fuori dai suoi confini logici e anche grammaticali*.

dell'*impersonale* avrebbe la vocazione di colmare quella parte del pensiero contemporaneo non occupato dalla logica della "persona", per rivendicare una giustizia che avrebbe l'ambizione di opporsi tanto al diritto definito oggettivo di matrice romana, quanto a quello soggettivo di impronta scottistico-hegeliana<sup>74</sup>.

La struttura portante del percorso argomentativo di Esposito si incarna come abbiamo visto soprattutto nel pensiero di Simone Weil<sup>75</sup> o, perlomeno, muove dall'estrapolazione di alcune suggestioni di questa grandissima figura intellettuale del secolo passato intorno all'idea di persona, per tracciare un filo diretto tra il carattere privativo e escludente del diritto e la generalizzazione di tale idea<sup>76</sup>. Cito ancora, ma questa volta è Esposito che parla: «È questo un fascio di luce abbagliante sul quadro da noi indagato. Contro gli effetti nichilistici di tale connessione, che da Roma sembrano allungarsi come un'ombra sinistra fino al regime nazista, la Weil afferma, con una nettezza che non ha precedenti, la verità dell'*impersonale*. Quello che è sacro, nell'uomo, non è la persona, ma ciò che non è coperto dalla sua maschera»<sup>77</sup>. L'intento di Esposito è quindi lodevole. Se bastasse, per

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 18 ss.

<sup>75</sup> Secondo Giuseppe Limone, *Simone Weil: uno stile di pensiero*, in "L'Era di Antigone" vol. 5, cit., p. 184, la Weil potrebbe aver mal compreso proprio il problema della persona. Il suo impersonale vorrebbe affermare «un universale che non è disincarnato, non è astratto, non è attivistico e non è partigiano. Un tale *impersonale*, affermato in nome della carnalità ineludibile, rappresenta quella condizione universale che rifiuta la mera particolarità e rifiuta di essere ricondotta all'astrazione, mentre contemporaneamente rifiuta di essere ricondotta a un giacimento attivistico che si esaurisce in una volontà e in un fare... Ora un tale impersonale non è affatto contrapposto alla persona, se si guarda alla persona nella sua configurazione radicale. La persona infatti non può essere pensata come disincarnata, né può essere guardata astrattamente, né può essere vista nella sua mera soggettività attivista e cosciente, ma è il grado zero del sé, assunto nella sua unicità e nella sua valenza universale». La verità dell'*impersonale* di Weil/Esposito cadrebbe pertanto nell'insanabile contraddizione di un impersonale dotato di unicità che aspirerebbe a essere un universale mantenendo tale caratteristica.

<sup>76</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 20. Sul rapporto complesso tra Esposito e il pensiero della Weil si v. anche R. Ansani, *Hanna Arendt e Simone Weil: due letture dell'antico* (sul web: www.swif.uniba.it).

<sup>77</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 20. Gli autori che abbiamo visto insistere sull'idea di una terzietà essenziale del diritto, come Kojève, Jankélévitch e Lévinas, per Esposito non farebbero che riproporre da diverse angolazioni la stessa esigenza posta dalla Weil. Attraverso il paradigma della *terza persona* sembrerebbe potersi avere infatti un diritto *finalmente traducibile in giustizia*. Ma in che modo? Kojève pensa alla fine della storia, quando l'uomo s'immergerà (di nuovo?) nella propria natura animale. Jankélévitch, affermandolo e negandolo, pospone tale momento al *faccia a faccia* dell'amore. Anche di Lévinas, di Blanchot e Deleuze viene detto. Esposito al riguardo sentenza (*Terza persona*, cit., p. 24): «È difficile, per una tradizione come la nostra, imbevuta fin dalle sue origini di teologia politica, sottrarre la categoria di decisione alla connessione con quelli di individuo e di sovranità – coniugarla, anziché con la persona,

scongiurare ogni futuro Olocausto, cancellare dalle nostre menti l'idea di persona – che è un precipitato di secoli di cultura sociale, politica, filosofica, giuridica e teologica dell'Occidente greco-romano-germanico – e eliminare dalle nostre leggi il suo statuto costitutivo, ne varrebbe certamente la pena. Il problema è che il versante proposto da questa autoproclamatasi *filosofia dell'impersonale* non convince fino in fondo.

Sergio Sorrentino, per esempio, parla di un impoverimento della nozione di persona che risulterebbe, nel modo proposto da Esposito, inevitabilmente appiattita nella dimensione dell'*impersonale* della Weil o della *terza persona* appunto<sup>78</sup>.

Ma, a ben vedere, da cosa dovremmo difenderci? Dall'idea “cristiano-borghese” di “incarnazione”<sup>79</sup>? Anche questa potrebbe apparire al non credente come una forma retorica di “reificazione”. Ernesto Galli Della Loggia proprio riflettendo sul saggio di Esposito ha ben scritto su *Il Corriere della Sera* del 25 settembre 2007 che: «L'idea cristiana di *incarnazione*, del Dio che diviene corpo umano *generico*, costituisce, essa sì... un ostacolo insuperabile vuoi per ogni riduzionismo biologistico razziale o eugenetico che sia, vuoi per l'idea che sia solo una cittadinanza o un qualunque altro patto politico, o una qualunque sovranità, a conferire a un essere umano dei diritti. Certo nessuno vorrà affermare che quello cristiano, e dunque quello occidentale, sia stato un tentativo privo di contraddizioni e fallimenti. Ma alla fine, se nella nostra cultura (e solo in essa) c'è l'idea dei diritti umani, l'idea di un diritto universale oltre gli Stati e oltre le culture della terra, a cosa mai si deve?»<sup>80</sup>. Se oggi è possibile parlare di un'*eccedenza* nell'uomo (o di un *impersonale*, o di un *sacro dell'uomo*) rispetto allo statuto epistemologico di persona è proprio perché i teologi cristiani elaborarono tale concetto prendendolo dal

---

con l'impersonale». A ben vedere, come ben segnala Remo Bodei (*Vedersi come un terzo*, cit., p. 39), si vorrebbe una liberazione dall'interdetto fondamentale del nostro tempo, sperimentare cioè una riunificazione tra *forma* e *forza*, *modo* e *sostanza*, *bios* (l'individuo storicamente determinato) e *zoé* (la sua dimensione più naturale), un'operazione concettuale che appare ai suoi propugnatori senza precedenti, perché supererebbe l'alternativa insostenibile posta dal dispositivo della persona: assorbire la vita umana in quella animale o sottomettere la parte animale a quella spirituale. Nel primo caso si eviterebbe che uno Stato possa proclamarsi proprietario del corpo in cui vivono le persone (effetto estremo di tale situazione sarebbe stato il Nazismo). Nel secondo che questa rivendicazione possa farla l'individuo, che quindi si troverebbe così legittimato a trattare il suo corpo come un oggetto.

<sup>78</sup> S. Sorrentino, *Persona, principio di personalità e visuale personalista*, in “Persona” 1 (2011), p. 43.

<sup>79</sup> Esposito ritorna sulla civiltà cosiddetta “cristiano-borghese” ne *Il dispositivo della persona*, cit., p. 52.

<sup>80</sup> E. Galli Della Loggia, *L'Ida di Persona Eredità Cristiana*, cit.

vocabolario dei giuristi romani<sup>81</sup>. Il codice *fondamentale* della persona enunciato da Boezio resta poi un'operazione concettuale formalmente ineccepibile, perché il filosofo romano riuscì a tenere ben distinti il piano antropologico da quello teologico, giocando con sottile eleganza sulla differenza tra i concetti di *substantia* (riferita all'essere umano<sup>82</sup>) e di *subsistentia* (riferita all'essere divino<sup>83</sup>). È una costruzione talmente raffinata che si potrebbe perfino adattare (nella seconda parte) all'idea di *Stato razionale* di Hegel<sup>84</sup>.

L'anello debole di questa catena non mi pare possa dirsi neanche la concezione di persona del diritto romano in senso stretto. L'essere umano nell'attuale appare proiettato verso una ricollocazione globale che non è nuova, perché la nozione giuridica antica (precrisiana) di *persona* fu il frutto anch'essa della globalizzazione operata dall'impero romano, conseguenza a sua volta di una globalizzazione della cultura che in soldoni si tradusse in una recezione generalizzata della cultura greca (penso al fenomeno dell'ellenismo in senso lato). *Persona* inoltre non va vista solo, per quello che fu, ossia un involucro vuoto (si direbbe oggi una *Leerformel*), ma anche come la rappresentazione sofisticatissima di una conquista culturale senza precedenti per la scienza occidentale, ora "europea". La *persona* dei giuristi romani, nella sua "artificialità" (requisito di cui Esposito non è certo inconsapevole<sup>85</sup>), fu il frutto di una sapiente commistione di sapienza retorica, grammatica, filologia, filosofia e pratica giuridica. Sul piano della vita degli uomini l'effetto di tale rivoluzione culturale fu dirompente, perché fin dalla società romana tardo repubblicana tale concetto cominciò a apparire come un veicolo per tradurre in termini reali l'ecumenismo e l'egualitarismo teorizzato dalla media stoa e pienamente recepito dalla classe colta romana, che si acculturava nelle scuole filosofiche greche. Se così non fosse stato non si sarebbe mai arrivati all'idea di una persona divina<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Si v. per questo O. Sacchi, *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina e il contributo di Tertulliano alla costruzione dell'idea moderna di persona nella cultura giuridica europea*, in "Civitas et Iustitia". Atti del XIII Colloquio Giuridico Internazionale *La filiazione nella cultura giuridica europea*, Roma, 23-24 aprile 2008, VI.2, Città del Vaticano 2009, pp. 413-452. Per concetto si intende la nozione come unità cognitiva correlata a una parola; su ciò F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 34, nt. 1.

<sup>82</sup> Boeth. *c. Euty. et Nest.* III D 2 PL 64 1343: «Persona est naturae rationalis individua substantia»; IV C 2 PL 1345: «persona vero, rationabilis naturae individua substantia».

<sup>83</sup> *Ivi*, IV D 2 PL 64 1345: «Est enim persona, ut dictum est, naturae rationalis individua subsistentia».

<sup>84</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, a c. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 416.

<sup>85</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 100.

<sup>86</sup> Tertulliano per spiegare il mistero della Trinità divina si servì di un *topos* giuridico: *Tert. adv. Prax.* 12,7 CCL 2,1173: «*Ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus*». Qui è riconoscibile un riferimento alla *teoria dei corpora* di Crisippo, che era un luogo già recepito

È da qui (non dalla “personologia” del Novecento<sup>87</sup>) che trae quindi legittimazione l’idea moderna di una persona portatrice di *eccedenza*. Il vero contributo della nozione romana di persona fu che l’*essere umano* grazie a questa *cominciò a essere pensato in termini normativi anche come individualità* in una società strutturata rigidamente secondo un sistema di rapporti di tipo olistico<sup>88</sup>. L’assimilazione tra la concezione antica di persona e l’individuo (prima di Boezio) e una presunta “responsabilità” del diritto romano quale presidio normativo *privativo e escludente* appaiono quindi come eccessive generalizzazioni, frutto probabilmente di un approccio superficiale al problema della persona nel mondo antico. La mia sensazione è che Simone Weil, forse schiacciata dalla drammaticità dei tempi (scomparve nel 1943), non si sia neanche posta il problema di dover distinguere tra ciò che fu realmente (pur con tutte le sue crudeltà) la realtà antica e ciò che nella Germania nazista (ma anche nell’Italia fascista) fu una caricatura grottesca e tragica di quella realtà: *il diritto romano non può essere considerato responsabile degli orrori nazisti*. Sarebbe come dare colpa al diritto delle leggi razziali o della guerra.

La questione andrebbe invece esattamente ribaltata e Esposito dovrebbe chiedersi: come è possibile che l’Europa, espressione indiscutibile di un’elevatissima tradizione di pensiero, abbia prodotto gli orrori del ’900? Come può essere accaduto che finissimi intellettuali, come per es. Carl Schmitt o Martin Heidegger, solo per citare due tra i più grandi, abbiano potuto avallare il delirio nazi-fascista<sup>89</sup>? È ormai *vexata quaestio*. Eppure Esposito, a

dai giuristi romani, come mostra il frammento celebre di Alfeno Varo in D. 5.1.75 (6 *dig.*) dove il giurista allievo di Servio Sulpicio Rufo parla di un corpo *compositum ex cohaerentibus*. Cfr. Mantovani, *Lessico dell’identità*, in *Homo, caput, persona*, cit., p. 15 ss. Bodei, *Vedersi come un terzo*, p. 39, sintetizza bene questo percorso quando scrive che il significato di persona deriva «dalla confluenza di due tradizioni: quella del diritto romano, di cui costituisce una categoria privilegiata, e quella della religione cristiana, dove essa non solo diventa attributo della Trinità (articolata, appunto, in “tre persone uguali e distinte”), ma si associa alla nozione di anima, parte immortale che coesiste, per un certo tempo, con un corpo corruttibile». Anche di questo R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 100, è consapevole.

<sup>87</sup> L’espressione è di A. Pavan, *Enciclopedia della persona*, cit., p. V e *passim*.

<sup>88</sup> Cfr. L. Dumont, *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sulla sull’ideologia moderna*, tr. it. di C. Sborgi, Adelphi, Milano 1993, p. 67 e *passim*.

<sup>89</sup> Giuseppe Bedeschi, *Schmitt, l’elogio dell’applauso*, da “Il Corriere della Sera” del 14 gennaio 2012, p. 56 ricorda la caratterizzazione di Schmitt fatta da Raymond Aron in una pagina delle sue *Memorie* (1983): «All’epoca della repubblica di Weimar Carl Schmitt era stato un giurista di eccezionale talento riconosciuto da tutti. Appartiene tuttora alla grande scuola dei sapienti tedeschi, che vanno oltre la propria specializzazione, abbracciano tutti i problemi della società e della politica e possono definirsi filosofi, come a suo modo lo fu Max Weber». Eppure Carl Schmitt, da presidente dell’associazione dei giuristi nazionalsocialisti, a proposito della efferata “notte dei lunghi coltelli” del 30 giugno 1934, dichiarò: «L’azione del Führer è stata un atto di autentica giurisdizione. Essa non sottostà alla giustizia, ma è essa stessa giustizia suprema».

proposito della presunta somiglianza riscontrata dalla Weil tra la Germania hitleriana e Roma, ci ripresenta con enfasi – anche a pochissima distanza dal suo libro, in un altro lavoro che in un certo senso lo riassume – la genealogia critica di persona di questa pensatrice, sottolineando pure che «più che di una somiglianza bisognerebbe parlare di un'improvvisa eruzione di qualcosa che pareva morto e che invece dormiva, in attesa che si creasse uno squarcio nel tessuto del tempo storico da cui poter schizzare fuori con una violenza incontenibile»<sup>90</sup>. Si rappresentano come caratteri peculiari di questa genealogia critica «il terrore provocato nelle vittime, il loro inganno sistematico, la costruzione metodica di un dominio illimitato»<sup>91</sup>, in una prospettiva che persino nel suo modo di porsi denoterebbe una convinzione assoluta nella sua autrice<sup>92</sup>. Il punto che desta forse maggiore perplessità è che questi “tratti mortiferi” sono considerati intrinseci a ciò che anche Esposito sceglie di definire (parafrasando il titolo di un noto libro di Aldo Schiavone) *l'invenzione del diritto in Occidente*. Insomma, il *ius*<sup>93</sup>.

Senza entrare nel merito di una questione che appare *prima facie* già enorme, non si può fare a meno di rilevare, ragionando da giurista e da storico del diritto, che se si rinunciassero alla nozione di persona, si dovrebbe rinunciare anche al concetto stesso di “Stato di diritto”, dato che anche questo, nell'ottica di questo “impersonalismo”, dovrebbe apparire come un'astrazione dagli effetti “reificanti”<sup>94</sup>. Non vorrei che mi si fraintendesse. Il discorso di Esposito, tranne che per qualche esagerazione discutibile (di cui si spera di aver dato sufficientemente conto), è molto sottile, acuto e ben

<sup>90</sup> R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 61.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.* A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in occidente*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>94</sup> Lo stesso Esposito, *Terza persona*, cit., p. 103, esamina la posizione di Hobbes che distingue all'interno della nozione di persona un aspetto naturale e uno artificiale. Più che il dato definitorio relativo alla nozione di persona (artificiale) rispetto a quella di uomo (naturale), che mi pare più che altro sintomo pur importante di una assimilazione tra i due termini, trovo, da storico del diritto, più interessante il valore che Hobbes attribuisce al termine persona rispetto alla sua teoria politica, dato che questo diventa un paradigma per costruire la nozione di Stato sovrano che è per l'inglese: «Un'unità reale di tutti... in una sola e medesima persona». Siamo di fronte all'archetipo della nozione moderna di persona giuridica, che sarà poi codificato dalla pandettistica tedesca. Il testo di Hobbes citato da Esposito è il seguente: «Una persona è colui, le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente che per finzione. Quando sono considerate come sue proprie, allora viene chiamata una persona naturale; quando sono considerate come rappresentanti le parole o le azioni di un altro, allora è una persona finta o artificiale». Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, a c. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 155.

documentato; la questione è che a mio parere per capire le vere motivazioni di una presa di posizione così radicale si dovrebbe guardare altrove.

Posto che (non saprei dire fino a che punto deliberatamente) Esposito omette del tutto di prendere posizione rispetto alla teoria dell'impersonale come controconcetto di persona di Franco Chiereghin (forse per avversione al linguaggio kantiano?)<sup>95</sup>, come si potrebbero definire queste teorie dell'*impersonale* o della *terza persona* se non come delle aspirazioni a un sapere senza fondamenti? In esse potremmo riconoscere infatti espressioni tipiche del *postmodernismo giuridico*, quali appunto l'antifondazionismo filosofico e forse anche un consapevole aprioristico scetticismo interpretativo<sup>96</sup>.

Questo rifiuto così ostentato dell'esperienza del passato sembra infatti compatibile con una certa idea del giuridico che il seguente sillogismo sintetizza molto bene: a) il linguaggio non dà accesso a verità universali e incontrovertibili; b) il diritto si dà nel linguaggio; c) quindi il diritto è irriducibile al discorso razionale. Sarebbe come dire, in altre parole, che il diritto che regola le nostre vite non solo *non sia* in grado, ma proprio *non possa* fornire tutela ai valori difesi dalle verità universali e incontrovertibili<sup>97</sup>. Sembrerebbe che al fondo del suo atteggiamento critico Esposito sia motivato quindi più da esigenze di questo tipo che non dalle incongrue generalizzazioni sul significato di persona nella realtà antica, come quelle dei bioetici liberali o della stessa Weil su cui ci siamo già soffermati abbastanza<sup>98</sup>. In questa filosofia dell'impersonale si assiste pertanto a una riduzione dell'idea del *diritto* (come realtà storicamente determinata) a mero *pensiero giuridico* (quale professione di relativismo), per assecondare un'aspirazione filosofica a abbandonare ogni passato in ragione di un presente senza vincoli, nella convinzione di trovare dei paradigmi concettuali migliori<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> F. Chiereghin, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in V. Melchiorre (a c. di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 65-86, in part. 73 ss.

<sup>96</sup> M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico*, cit., p. 191.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>98</sup> Lo stesso Esposito (*Il dispositivo della persona*, cit., p. 50) così si descrive: «La tesi argomentata in una mia recente ricerca è che la nozione di persona non sia in grado di sanare lo iato epocale tra vita e diritto, tra *nomos* e *bios*, perché è essa stessa ad averlo prodotto. Al netto della retorica autocelebrativa dei nostri rituali politici, ciò che viene allo scoperto è che proprio a tale produzione è connessa la prestazione originaria del paradigma di persona».

<sup>99</sup> Si v. anche R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, cit., p. 63 che riferendosi alla teoria dell'impersonale di Simone Weil dichiara: «È l'assoluta lucidità di questo punto di vista – ignorato da tutti i personalismi di ieri e di oggi perché rompe, come un secco colpo di grimaldello, l'evidenza cieca di un luogo comune – a spingere la Weil verso un pensiero dell'impersonale».

Tenere fuori “persona” (potremmo dire anche *la* “persona”) dalla normatività comporterebbe espungere il “sinolo” di Esposito dal “dover essere”, una dimensione che l’essere umano, nel corso della sua storia, è riuscito a conquistarsi solo a prezzo di enorme sacrificio. Il problema dovrebbe essere allora quello di capire come riempire di contenuti migliori questo “dover essere”, non cercare il modo di spendersi per eliminare il suo presupposto costitutivo<sup>100</sup>. Ecco perché penso che di fronte al fatto che il linguaggio (comune, tecnico, scientifico e di area giuridico-filosofica) seguendo l’influenza scolastica – e malgrado gli sforzi di segno diverso compiuti dalla filosofia analitica di matrice anglo-americana<sup>101</sup> – continui a insistere su “persona” quale riferimento linguistico-culturale per rappresentare l’essere umano nella dimensione della normatività<sup>102</sup>, ci ponga davvero di fronte a una “fine della storia di persona”, nel senso però indicato da Francis Fukuyama<sup>103</sup>: un mondo in cui la democrazia liberale costituirebbe la *definitiva forma di governo tra gli uomini*<sup>104</sup>. Non so neanche se questa si possa intendere effettivamente come *la sola aspirazione politica coerente per regioni e culture diverse dell’intero pianeta*, né se questa sia *immune dai difetti e dalle contraddizioni di altre forme di governo*,

<sup>100</sup> Se così fosse sarebbe disattesa anche la parte condivisibile del postmodernismo giuridico, che è quella dell’aver saputo porre nella giusta dimensione il rapporto tra linguaggio e categorie giuridiche. L’assunto che terrebbe insieme l’ermeneutica di Rorty, lo strutturalismo di Foucault e il decostruzionismo di Derrida, sarebbe infatti quello che «alla base di ciò che si ritiene reale vi sia solo un’interpretazione, che il mondo del quale si discute sia sempre solo un mondo mediato dal linguaggio». Cfr. M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico*, cit., p. 198. Poiché il linguaggio è un fenomeno culturale, esso si darebbe allora sempre «solo come un mondo interpretato culturalmente» (*ibidem*).

<sup>101</sup> Un ritorno alla nozione classica di persona si registra infatti anche nella filosofia anglo-americana di ispirazione analitica, tra i cui esponenti si ricordano: P. Simson, *Substance*, in *A Companion to Metaphysics*, a c. di J. Kim e E. Sosa, Blackwell, London 1995 con i suoi studi sul concetto di *sostanza* di Aristotele; la teoria degli elementi primi resistenti ai mutamenti (i cosiddetti *continuants*) di D. Wiggins, *Substance*, in *Philosophy. A Guide through the Subject*, a c. di A.C. Grayling, Oxford University Press, Oxford 1995. Ma anche D. Parfit, *Later Selves and Moral Principles*, in *Philosophy and Personal Relations*, a c. di A. Montefiore, Routledge and Kegan Paul, London 1973, p. 149 s.; e B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, sul tema della continuità della persona in relazione al suo divenire; infine la filosofia “continentale” di ispirazione ermeneutica con Paul Ricoeur impegnato sul tema dell’identità personale: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990; Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Ed. du Seuil, Paris 1992.

<sup>102</sup> Una situazione assimilabile ma non esattamente analoga come per il diritto romano dove, e lo sottolineo per i non specialisti di questa disciplina, non veniva recepita ancora la dicotomia pandettistica tra persona giuridica e persona fisica. Per un’introduzione al problema si v. R. Orestano, “Persona” e “persone giuridiche” nell’età moderna in *Persone giuridiche e storia del diritto*, a c. di L. Peppè, Giappichelli, Torino 2004, pp. 1-72.

<sup>103</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, cit., p. 11 e *passim*.

<sup>104</sup> *Ibid.*

come la monarchia ereditaria, il fascismo e il comunismo<sup>105</sup>. È certo che se la superiorità della democrazia può essere vista nella possibilità di garantire all'uomo ciò che egli più desidera, ossia nel fatto di *venir riconosciuto da altri esseri umani come qualcuno che ha un valore incommensurabile e come portatore di una dignità che lo accomuna a tutti gli altri uomini*<sup>106</sup>, la persona intesa nell'ottica giurispersonalista non può che far parte a pieno titolo di questo mondo<sup>107</sup>. Anche a costo di doversi misurare con l'idea di Hegel, per cui i fondamenti dello Stato reale non possono che risiedere nelle forme del diritto in esso vigente («in Rücksicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, insofern sie sich auf Gründe einläßt, sind diese [Gründe] aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen»)<sup>108</sup>.

Su questa strada si è già posto Sorrentino, che configura la nozione di persona come un *codice personalistico* dove la persona è descritta come *il centro propulsore del vivente intelligente*<sup>109</sup>. Un codice quindi in grado di comprendere al suo interno sia il versante dell'*essere* che quello del *divenire* di ogni essere umano<sup>110</sup> (anche queste sono modalità dell'impersonale<sup>111</sup>). E capace di contemplare come dimensione necessaria anche il contesto giuridico quale criterio di *allocazione e fondazione dei diritti fondamentali*<sup>112</sup>.

Rispetto a questo tentativo di coniugare tradizione tardo antica (o *protomoderna*, come si potrebbe definire la riduzione della nozione di persona al solo essere umano di Boezio) e personalismo cristiano in una dimensione giuridica finalmente secolarizzata, lo statuto epistemologico antico di perso-

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Nel *Preambolo della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea* (pubblicata il 18.12.2000) al ruolo della *persona* è stata riconosciuta ancora una considerazione centrale. Il testo recita testualmente: «Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà; l'Unione si basa sui principi di democrazia e dello stato di diritto. Essa pone la persona al centro della sua azione istituendo la cittadinanza dell'Unione e creando uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia». Inoltre l'art. 20 della Carta Europea, nella parte intitolata Uguaglianza davanti alla legge, come un vero e proprio corollario del diritto romano classico, recita: «Tutte le persone sono uguali davanti alla legge». Il fatto poi che la recentissima Costituzione dell'Ecuador (promulgata del 2008) segua quasi alla lettera lo stesso schema dimostra che il problema stia assumendo dimensioni planetarie. Il terzo capitolo del titolo secondo di questa Carta Costituzionale dedicato ai diritti, all'art. 35 testualmente recita: «*Derechos de las personas y grupos de prioritaria atención*».

<sup>108</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 418.

<sup>109</sup> S. Sorrentino, *Persona, principio di personalità e visuale personalista*, cit., p. 44.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>111</sup> F. Chierighin, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, cit., p. 74.

<sup>112</sup> *Ibid.*

na sembra pertanto potersi qualificare come tutt'altro che superato. Trovo estremamente significative a questo riguardo le parole di Sergio Cotta, recentemente riproposte da Luigi Di Santo e apparse sempre nel numero di esordio di questa Rivista: «La persona è se stessa, e ha integrale coscienza di sé solo quale ente-in-relazione. Tale relazionalità non è il prodotto né della volontà personale né della imposizione di un ente collettivo ideale o storico-assiologico. È determinazione ontologica e pertanto è condizione intrascendibile dell'esistenza umana»<sup>113</sup>. Recuperare la storia in materia di persona può significare dunque anche aprire le porte alla riflessione *giuspersonalista* che non si riduce soltanto a una consapevolezza della centralità del momento giuridico<sup>114</sup>. Essa tende a valorizzare (e credo sia in questo la sua forza) soprattutto il dato peculiare dell'*unicità dell'essere umano nella persona*. Il suo tratto costitutivo sarebbe «il sentire il proprio costitutivo *essere-con*: l'appartenere con gli altri a una cosa comune»<sup>115</sup>. Un *quid* di unicità qualificato quindi da una «capacità di soffrire in relazione» (*patior, ergo ego*) che, insieme alla razionalità, costituirebbe il vero tratto differenziale dell'essere umano/

<sup>113</sup> S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino 1989, p. 81; L. Di Santo, *Per una definizione di persona nella riflessione di Sergio Cotta*, in "Persona" 1 (2011), p. 70.

<sup>114</sup> La cifra caratterizzante della nozione antica di persona è stata quella di essersi proposta da subito come un *indice di relazione*. Una nozione del tutto artificiale che servì a realizzare il bisogno di normatività dell'uomo antico. Per la dottrina stoica la *persona* era «la maniera d'essere risultante dalla *relazione con un altro ente*» (πρός τι πῶς ἔχον), il cosiddetto *modo relativo dell'essere*. Ma se il *modo dell'essere* poteva risultare soltanto dalla *relazione con un altro ente*, la *relazione* diventava essa stessa una «maniera d'essere in rapporto a qualcosa». Nel libro VIII degli Stromati, dedicato per l'appunto alla definizione dei principi logici ed epistemologici, il termine σχέσις appare collegato proprio al concetto di causa (si v. Clem. Al. *strom.* 1.30-32; 7.6.4; 1.94.1; 1.18.4; 20.1; 6.42.1; 41.7. Per la logica e lo studio delle cause si v. W. Ernst, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro octavo qui fertur*, Ph.D. Diss., Göttingen 1910; M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker. Die Grunder, Panaitios, Poseidonios*, Artemis Verlag, Zürich 1950; Id., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Rusconi, Milano 2005, p. 867); Clem. Al. *strom.* 8.9.29: «La causa appartiene ai concetti relativi (τὸ αἴτιον τῶν πρὸς τι): è pensata, infatti, in base alla relazione (σχέσις) con qualcosa d'altro... E del resto la causa precede nel tempo, per quanto concerne l'essere, ciò che da essa è stato prodotto... L'essere, inoltre, differisce dal divenire: così la causa differisce dal suo prodotto e il padre dal figlio». La domanda che ci si poneva sul piano speculativo era: «come può Dio, se è Dio, entrare in rapporto col mondo senza essere a sua volta coinvolto nel tempo?». La risposta di Clemente alessandrino è nota e di estremo fascino: Dio entra in contatto col mondo attraverso la *relazione* che si può stabilire in virtù della ἀγάπη di Dio verso gli uomini. Si v. per questo C. Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 33. Su tutto mi permetto di rinviare al mio *Persona e diritto romano. Elementi per un'archeologia giuridica del concetto*, in *Atti dell'Accademia Giuridica Costantiniana*, XVII, Aracne, Roma 2010, p. 1257 ss.

<sup>115</sup> G. Limone, *La colpa fra terza persona, scienza e civiltà*, in "Filosofia e teologia", 2 (2009), pp. 256-273. Per uno sguardo più approfondito si v. ora Id., *La persona come evento ontologico e come evento filosofico*, cit., p. 3 ss.

persona rispetto agli altri esseri viventi<sup>116</sup> e alle Istituzioni (per definizione atarassiche, anche se per questo non da ritenere necessariamente incapaci di esprimere razionalità<sup>117</sup>). Questa attenzione alla dimensione esistenziale dell'*essere persona* come parte della sua consistenza ontologica insieme al *mix* di “vita” e “animalità” (come sembrerebbe essere soltanto per i filosofi dell'*impersonale* evocati da Esposito) sarebbe quindi il *plus* di valore caratterizzante del pensiero giuspersonalista<sup>118</sup>. Si tratta di un salto concettuale molto rilevante rispetto all'antropologia di Boezio, perché il filosofo romano (che affrontò il tema di “persona” da laico sebbene calandosi in una disputa teologica), sancì l'immedesimazione definitiva dell'individuo nella persona (che è un dato che restò quasi del tutto estraneo all'esperienza antica<sup>119</sup>), ma continuò a considerare “vita”, “sensi” e “intelletto” come requisiti sufficienti per distinguere l'individuo/“uomo” da oggetti, piante e animali<sup>120</sup>. Per il *giuspersonalismo* la peculiarità dell'essere persona nel XXI secolo diventa invece un modello esistenziale costituito da *unicità*, *legame* e *profondità* che si manifestano in modo *rappresentativo*<sup>121</sup>. Sarebbe questa la rinnovata dimensione del “sacro” della persona che ha smesso da tempo di essere maschera nel senso antico del termine<sup>122</sup>. Un portato dell'*eccedenza* di ogni essere umano inteso

<sup>116</sup> Non sappiamo se api o formiche (esseri sociali) pensino o patiscano. Possiamo però dire che si “eccitano” in una dimensione sociale. Su questo v. anche Verg. *Georg.* 4.8.

<sup>117</sup> Sul modello patico e le Istituzioni v. il bellissimo articolo di A. Masullo, *Quei suicidi per mancanza di legalità*, da “Il Mattino” del 9 gennaio 2012, dove il potere è così descritto: «Un “sistema” o, come appunto nel titolo di un celebre testo teatrale di Sartre, un “ingranaggio”. È indifferente, senz'anima, non soffre... Le istituzioni del “sistema” sono... solo macchine, montaggi di regole procedurali».

<sup>118</sup> G. Limone, *La colpa fra terza persona, scienza e civiltà*, cit., p. 261 ss.; A. Masullo, *Patitività e indifferenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2003; Id., *Al di qua del linguaggio, il patire*, in *La persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, a c. di F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2002.

<sup>119</sup> Sono persuaso che Boezio con la celebre definizione di *persona* quale (*c. Euty. et Nest.* 3,4, Loeb): «Naturae rationalis individua substantia», ossia “natura razionale di sostanza individuale” compia un passo avanti notevole rispetto all'antropologia di Agostino (*de Trin.* 15.7.11 PL 42 1065), per cui «una persona, id est singulus quisque homo... homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore», ossia “una persona è il singolo uomo qualsiasi... l'uomo è sostanza razionale costituita da anima e corpo”. L'espressione *individuum* appare pertanto in Agostino come requisito di “indivisibilità di anima e corpo”, mentre in Boezio come predicato di “individualità”. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, cit., p. 63 scorge in modo netto in Agostino «una sottile avanzata dell'individualismo».

<sup>120</sup> Boeth. *c. Euty. et Nest.* 2,28 (Loeb).

<sup>121</sup> G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, p. 121 ss.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 129 e anche Limone, *La colpa fra terza persona, scienza e civiltà*, cit., p. 261 ss. Inoltre si v. M. Lollini, *Le muse, le maschere e il sublime. G.B. Vico, e la poesia nell'età della ragione spiegata*, Guida, Napoli 1994, p. 157 ss.

quale *unicità irripetibile* (l'individuo in senso *veramente* moderno<sup>123</sup>). Una visione teoretica che vuole tenere conto quindi anche del *vissuto* di ogni ente, della sua realtà storica, del suo *logos*<sup>124</sup>.

Se questo può essere il vero *scatto in avanti* del giuspersonalismo volto a difendere anche l'*universale dell'individuale* (un'altra forma di *impersonale*)<sup>125</sup>, mi viene da pensare allora che “ognuno di noi possa essere inteso come colui che è (e in quanto tale, *rappresenta*) la sua storia vissuta in qualunque momento”; sia da un punto di vista *reale* (per quello che è in ogni momento della sua vita) che da un punto di vista *potenziale* (anche per come potrebbe essere). E la legge (non solo il diritto) dovrebbe saper tutelare entrambi i profili. La filosofia dell'*impersonale* o della *terza persona*, nel suo proclamarsi agnostica rispetto ai vissuti, finirebbe col proporre invece l'idea di un uomo che ripiegato su se stesso guardi narcisisticamente solo alla sua *volontà di potenza*<sup>126</sup>. Cadrebbe, insomma, nelle sabbie mobili del postmodernismo che, per tornare sul terreno di Esposito, porta a vedere le vittime della Shoah come “non persone”, mentre i carnefici ancora “persone”. In realtà la proposizione sarebbe esattamente da ribaltare: furono “non persone” gli aguzzini, non i deportati<sup>127</sup>. E allora, se siamo disposti a pensare che il linguaggio

<sup>123</sup> Mi riferisco all'avvento dell'individualismo giuridico e politico del XVIII secolo, che in campo giuridico sarà portatore dell'idea di personalità giuridica e di soggetto giuridico nei pandettisti tedeschi del XIX secolo. Per queste complesse vicende si v. G. Solari, *Storicismo e diritto privato*, Torino 1971, pp. 1-300, in part. 1-8 e *passim*.

<sup>124</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 186 s.: «Lo stesso termine *Logos*, in quanto termine per indicare il dire, è però al tempo stesso il termine per indicare l'essere, cioè l'esser presente di quanto è presente. Dire originario ed essere, parola e cosa, s'appartengono vicendevolmente in virtù d'un legame occulto, il cui pensiero è appena all'inizio, e destinato a non esaurirsi mai... Poetare e pensare sono entrambi un dire privilegiato, in quanto ambedue affidati al mistero della Parola come al massimamente Degno d'esser pensato e perciò da sempre l'un l'altro intrinseci».

<sup>125</sup> G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., p. 12.

<sup>126</sup> Sarebbe questo lo spartiacque tra la modernità e la postmodernità nell'individuazione dell'elemento fondativo dell'individuo nel contemporaneo. Si v. A. Masullo, *L'intersoggettività originaria e il fondamento trascendentale dei diritti umani*, in “L'Era di Antigone. Quaderni del Dip. di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli”, vol. 1: *L'arcipelago dei diritti fondamentali alla sfida della critica*, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 29 e 30: «Ecco allora la volontà di potenza come quell'impulso profondo che fa sì che l'uomo riesca ad essere individuo».

<sup>127</sup> Zygmunt Baumann nell'Introduzione al libro *Lettera ai figli* di Anna Hyndráková sopravvissuta di Auschwitz, scrive: «L'inizio dell'orrore coincide sempre con un venir meno dell'umanità: un vuoto che si va ingrandendo sempre di più, sino a divenire palpabile come una nebbia che ammantava chi, con marchio infamante, si ritrova escluso dal consorzio umano, anticamera della distruzione». I Greci, che non ebbero il pallino del diritto, chiamarono questa umanità come “*epieikeia*” o “filantropia” (Teognide 147; Focilide 17). Su questo v.

sia la *dimora dell'essere* (Vico, Heidegger), dovremmo cominciare a liberarci dallo tsunami nichilistico e decostruzionista novecentesco per ripartire da una maggiore consapevolezza della nostra eredità culturale<sup>128</sup>. Da un lato, si dovrebbe restituire alla nozione di “persona” il suo significato fondante quale *indice di relazione*, dall'altro insistere sulla vocazione anzitutto giuridica di tale luogo concettuale, che dovrebbe assumere tuttavia una connotazione planetaria<sup>129</sup>. Persona, ora, come allora, è la *dimensione normativa dell'essere umano* a cui nessuna società civile può rinunciare. La qualificazione giuridica di questo presidio di senso è l'unica alternativa alla legge della giungla, e da questo punto di vista la questione resta (e non è poco) quella di risolvere il rapporto ambiguo tra diritto, legge, esercizio del potere e conoscenza, che richiede a mio modo di vedere ancora molta e attenta riflessione. Sono gli “stati di eccezione”, quelli in cui si annida il pericolo di sopraffazioni, a rappresentare il vero problema. Sarebbe il caso di prodigarsi – perché no? – in un'ottica di giuspersonalismo “militante”, perché il riscontro di un'*ecceденza* (o della *singularità*<sup>130</sup>) dell'essere umano in ogni persona (la vera conquista della modernità) resti presidio di difesa della dignità e delle aspettative di vita di ogni individuo, e fare in modo che questo significhi sempre parlare da giuristi e non soltanto da filosofi. Forse ci si potrebbe illudere che questo sia sufficiente per scongiurare anche ogni futuro Olocausto.

---

E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, BUR, Milano 2010, p. 78. I Romani, che ebbero il pallino del diritto, chiamarono questa umanità *aequitas* come sinonimo di giustizia in senso giuridico. Si v. per questo A. Schiavone, *Ius*, p. 247 ss., 258 ss. e *passim*.

<sup>128</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 99: «Il linguaggio è la dimora dell'Essere: un'espressione da non concettualizzare perché *tocca l'essenza del linguaggio senza violarla*».

<sup>129</sup> Cito a questo riguardo Aldo Masullo (*L'intersoggettività originaria*, cit., p. 25): «La legalità non è altro che l'essere, il comportamento di un soggetto giuridicamente determinabile, conforme ai limiti posti dalla legge, quindi ai limiti posti dall'ordinamento giuridico».

<sup>130</sup> Insiste sul concetto di “singolarità” in luogo di “individuo” G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.