

**L'IO, PUNTO D'ARCHIMEDE DELLA DIMENSIONE
GIURIDICA
BREVE ITINERARIO ATTORNO AI TEMI DELLA FILOSOFIA DEL
DIRITTO DI BRUNO ROMANO**

Nicola La Triglia*

Abstract: questa ricerca assume la veste di un breve percorso attorno ai temi di filosofia del diritto, sviluppati negli anni da Bruno Romano. Si pone l'accento sull'io riconoscendogli il ruolo di punto d'Archimede, cioè punto su cui poggia la possibilità della dimensione giuridica. Infine, viene proposto un confronto-parallelismo tra la *Politeia* di Platone e il concetto eteronomo di giustizia in cui si evince una deriva nichilistica della giuridicità, intesa come triale relazione tra soggetti dialoganti.

1. La dimensione giuridica nella relazione tra i dialoganti

Nel pensiero di Bruno Romano centrale è la tesi secondo cui *"la filosofia del diritto non coincide né con una conoscenza scientifica del diritto, né con la formazione e l'accrescimento di capacità esecutive, trasferibili nei destinatari del lavoro filosofico. Un'interpretazione filosofica del diritto, compendosi come discussione della differenza nomologica, non è, pertanto, esauribile né nella conoscenza del diritto che c'è ora, né in quella di tutto il diritto che c'è stato, ma si svolge nella questione del senso, intesa come ricerca-creazione di senso quanto al singolarizzarsi di ciascuno nella sua esistenza con gli altri"*¹.

Si può notare un ripensamento critico del soggetto moderno alla luce dell'interazione soggetto-mondo, nell'ambito del processo attraverso cui il senso si costituisce nel linguaggio. Il senso non può essere inteso come una risposta, ma è la domanda stessa, è la questione fondamentale che assilla l'uomo. Secondo Romano, il soggettivismo moderno si sviluppa a partire dalla considerazione che con la parola, la libertà è originariamente consegnata all'uomo con la quale si formula un invito a essere: divieni ciò che sei. Questa esperienza può essere meglio chiarita attraverso l'esempio della scrittura di una lettera, cioè quel gesto tramite il quale la parola diventa la cosa stessa da pensare e da

*Università 'Sapienza' di Roma.

¹ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, Roma, 1993, pp. 12-13.

scrivere. Nella relazione epistolare, quel che sembra opportuno sottolineare è che la destinazione sia ogni volta unica nel suo indirizzo, che ogni volta si indirizzi proprio a quel soggetto e a nessun altro, e che egli possa riceverla non perché essa rechi il suo nome scritto e il suo indirizzo, ma perché egli, intercettandola nel suo cammino, semplicemente l'accolga dicendole di sì: è solo dall'assenso del suo destinatario che dipende la venuta dell'epistola, il suo venire a lui, proprio a lui e a nessun altro. È nella risposta a tale appello, nel corrisponderle, che la lettera giunge a destinazione, alla sua destinazione. Un effetto che assume lo stile e il tono dell'apostrofe. Tale figura retorica indica quel movimento di deviazione dell'oratore e del discorso per il quale, a un certo punto, la parola viene distolta dal suo normale – e impersonale – procedere per essere rivolta a qualcuno, per indirizzarsi a lui e così interpellarlo, convocarlo e richiamarlo al discorso, tirarlo in ballo, metterlo in causa, implicarlo. L'apostrofe, perciò, indirizzandosi all'altro, rende unico il suo appello². L'apostrofe annuncia l'evento e la venuta di una chiamata, di un appello cui bisogna aver prestato orecchio per potergli poi corrispondere, al quale si deve aver detto di sì³ – affermazione anteriore a ogni domanda – perché possa avvenire. Una venuta nella quale il primato della domanda, è sovvertita a favore di una risposta intesa come corrispondere, un corrispondere che può farsi soltanto a partire da un ascolto. Ogni parlante presuppone questo patto, questa promessa che indica un preventivo già essersi rivolto a noi della parola, al quale si deve rispondere con un sì che non afferma più di quanto non neghi, che piuttosto accondiscende, accetta, accorda un ascolto. La posta in gioco, nella risposta, è proprio la scelta di sé: una scelta mai gratuita perché la parola rende l'io responsabile e per questo ancor più libero.

Si annuncia così l'intreccio originario tra *logos* e *nomos*: non c'è nessuna legge istituita dagli uomini se non a partire dalla sua messa in forma, nel divenire e nel durare del linguaggio, ovvero in un testo parlato e/o scritto. La prima manifestazione del diritto avviene, dunque, nella relazione tra soggetti parlanti, esposti agli effetti dell'intera, continua formazione del linguaggio che, dispiegandosi come discorso, implica così quelle regole del linguaggio che operano come regole della relazione discorsiva.

A tal proposito Romano scrive che *"come l'uomo parlando esercita il linguaggio creativo di senso, ma non crea le leggi del linguaggio che*

² Cfr. C. RESTA, *L'evento dell'altro*, Torino, 2003.

³ Cfr. J. DERRIDA, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, 1987.

crea il senso, così il parlante istituisce le norme, ma non crea il diritto, ovvero non crea né l'affermazione né la negazione della differenza tra il giusto e il non giusto"⁴. Sia la creazione di senso che la produzione del diritto sono espressioni della libertà dell'uomo e traggono, dal giusto e indisponibile ordine delle relazioni tra i parlanti, il proprio senso e il proprio valore. La via per una ripresa della questione del senso è già indicata nell'interpretazione aristotelica del *logos*, secondo cui "ogni discorso è significativo non già alla maniera di uno strumento naturale, bensì [...] per convenzione"⁵. Attraverso tale tesi si afferma che a) il confine tra l'uomo e il non-umano, il naturale, si coglie proprio nel *Logos* (Greco), che b) l'insieme del linguaggio sorge come una convenzione tra gli uomini, in quanto soggetti parlanti⁶.

Nella filosofia del diritto di Romano il diritto si può dare solo nel linguaggio delle norme, poiché esso nasce per incontrare gli uomini, gli unici soggetti del diritto, gli unici parlanti, gli attori dello svolgimento del processo, che prepara il giudizio, emesso con imparzialità da un terzo, il magistrato, e destinato agli uomini, non alle norme. La genesi e lo scopo delle norme non risiedono in altre norme, ma negli uomini e nella peculiarità del loro linguaggio, che è discorso dialogico.

Alla base di tali affermazioni si trova la tesi che "titolare dei diritti dell'uomo è prima il singolo io"⁷. Questo rappresenta una dimensione propria – incondizionata e universale – dell'uomo, il quale diviene soggetto di diritto perché è un qualcuno e non un qualcosa⁸. Il destinatario delle stesse sentenze emesse dal magistrato è l'io che non può essere ricondotto ad un'entità neurobiologica, né a sé sinaptico⁹. Infatti, quando si nomina l'io, si vuole indicare quel che è "proprio ed esclusivo del singolo uomo e che compare nel compito della formazione della sua identità esistenziale, nucleo dei diritti dell'uomo"¹⁰. La relazione tra gli uomini, se centrata sul linguaggio e quindi sulla considerazione che gli uomini non comunicano con il linguaggio, ma

⁴ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista*, Torino, 2005, p. 68.

⁵ ARISTOTELE, *Opere I*, Bari, 1991, p. 55q.

⁶ Cfr. B. ROMANO, *Critica della ragione procedurale*, Roma, 1995.

⁷ ID., *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali via alternative: Buber e Sarte*, Torino, 2009, p. 15.

⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, Roma-Bari, 2005.

⁹ Cfr. J. LEDOUX, *Il sé sinaptico*, Milano, 2003.

¹⁰ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali via alternative: Buber e Sarte, cit.*, p. 30.

esistono nel linguaggio come soggetti del linguaggio, si mostra essere una relazione triale, per il suo svolgersi sulla scena dell'Altro¹¹. Allo stesso modo, si deve considerare come essenziale che la condizione di esistenza del diritto è il rapporto tra due soggetti parlanti, poiché non può esistere un diritto del singolo in uno stato di assoluto isolamento dagli altri. Un primo elemento del diritto si mostra pertanto essere quello di un rapporto intersoggettivo; questo primo elemento ne rivela subito un secondo: il darsi della possibilità di esercitare una pretesa verso l'altro soggetto svela un altro elemento essenziale, quello della terzietà del diritto, come dimensione costitutiva della giuridicità; la pretesa giuridica è, infatti, tale perché è esercitata tramite la presentazione all'Altro - terzo¹².

In Romano, si sostiene l'esistenza di un rapporto di coalescenza tra *logos* e *nomos* che viene descritto nel modo seguente: *"non c'è testo – formato e custodito nella relazionalità discorsiva (logos) ove i soggetti pongono in parole il desiderio – senza la terzietà che ne alimenta la formazione; e che non c'è testo se non c'è legge giuridica (nomos), ove la terzietà opera ed incide come terzietà, mostrando che la terzietà è custodita dalla terzietà, come la terzietà è retta dalla terzietà; su questo cerchio sorgono le regole per selezionare ed applicare i contenuti normativi delle relazioni umane, istituite come relazioni giuridiche, in quanto qualificate dalla reciprocità del riconoscimento, incondizionato ed universale, e non dall'escludere"*¹³.

Il linguaggio non è uno strumento per comunicare, né un mezzo per comprendere, ma è l'inizio di tutto ciò che appartiene alla specificità dell'essere uomo, nella sua differenziazione, rispetto all'intero ordine del non-umano. Non si può perciò descrivere e comprendere il linguaggio se non si descrive e comprende l'uomo, ma descrivere e comprendere l'uomo esige un riferimento essenziale al linguaggio, una sua 'chiarificazione esistenziale'. Heidegger, a tal proposito, specifica però che la qualità di questo domandare circolare, interessando l'uomo, non è quella di una domanda su che cosa è l'uomo, poiché una tale domanda sarebbe in modo differenziato riferibile a qualsiasi cosa, domandando appunto: che cos'è? L'uomo è invece avvicicabile solo attraverso una domanda che lo incontra diversamente da come incontra le cose e dunque attraverso un interrogativo che non indagli che cos'è, ma su

¹¹ Cfr. ID., *Senso e differenza nomologica*, cit.

¹² Cfr. ID., *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino, 1999.

¹³ *Ivi*, p. 33.

'come è' e specifichi poi questo 'come' domandando proprio chi sia l'uomo¹⁴.

In questo domandarsi, si realizza il rapporto di coalescenza tra *nomos* e *logos*, potendo, a tal punto, sostenere che "dove c'è linguaggio (*trialità*) c'è diritto (*terzietà*), perché il linguaggio ha il suo nucleo centrale nella parola-ipotesi e le ipotesi sono tali in quanto ciascuna sorge per la molteplicità delle altre; questa molteplicità di ipotesi, a sua volta, è tale perché è aperta, però, alla controversia discorsiva, che, nelle sue concretizzazioni, richiede non una soluzione fattuale, a vantaggio dell'una o dell'altra ipotesi, dell'uno o dell'altro ipotizzante, ma esige una soluzione giuridica; solo la soluzione giuridica è omogenea alla struttura dell'ipotizzare, è capace di riaffermare la formazione triale di ogni ipotesi e quindi presentare la ragione del diritto come *terzietà* nell'ortonomia del diritto, come la ragione già esposta in opera dalla *trialità* formativa delle parole-ipotesi. La *terzietà* del diritto è la *trialità* del linguaggio."¹⁵

Nel seminario di Lacan del 1957/1958, è presente la tesi secondo la quale: *la legge è ciò che si articola a livello del significante, ossia il testo della legge*¹⁶. In essa si afferma dunque che quando si discute dell'istituzione di una qualsiasi legge, ci si trova sempre all'interno di situazioni discorsive. Risulta essenziale chiarire che "il linguaggio non è certo un sistema, posto ed operante senza alcuna gerarchia nella catena dei diversi sistemi sociali; il linguaggio è il modo di essere proprio degli uomini, nella loro differenziazione ed, in quanto tale, è il nesso che unisce il testo e la legge. Dunque: a) una legge è tale perché è un testo, ovvero è posta mediante la ripresa della struttura intersoggettivo-triale della formazione discorsiva del testo. La *terzietà* è la ripresa della *trialità*; e b) un testo è tale perché è posto secondo la struttura della legge che, in quanto *terzietà*, regola le relazioni tra i soggetti parlanti, nel riconoscimento di ogni parlante, chiamato a dirsi nel dire: la *trialità* dura ed è custodita della *terzietà*"¹⁷. La tesi secondo cui *la legge del testo è il testo della legge* si può ora esprimere così: le regole del

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, B.38, *Logik als die frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt, 1998, p. 37.

¹⁵ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 37.

¹⁶ J. LACAN, *Le Séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient*, Paris, 1998, p. 146.

¹⁷ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 39.

linguaggio sono il diritto degli uomini, avendo presente che il testo non è un fatto e che il diritto è il superamento della fattualità¹⁸.

A proposito del rapporto tra *logos* e *nomos* può tornare utile il riferimento alla *Lettera VII* di Platone in cui si legge: "chi si affretta a scrivere su ciò che ha appreso dimostra di non aver capito nulla. La filosofia non è una scienza qualsiasi, perché non si può in alcun modo comunicare a parole, ma nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune"¹⁹. Il testo in questione propone una riflessione sul 'vero sapere': esso non può essere considerato come un insieme di nozioni che da poter scrivere e ripetere, ma è un qualcosa che si lascia avvicinare solo con la costante e paziente pratica dell'interazione dialogica. Questo assunto presenta una dimensione anche giuridica e, nello specifico, è rilevante anche ai fini della formazione del giurista. Scrive infatti Platone: "*Quando si legge lo scritto di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti d'altro genere, se l'autore è davvero un uomo, significa che le cose scritte non erano per lui cose più serie, perché queste egli le serba riposte nella parte più bella che ha; se invece cerca di metterle per iscritto, allora significa che è del tutto privo di senno*"²⁰.

Folle, dunque, è quel legislatore che pretende di segregare nella scrittura la verità dell'intera esperienza giuridica. È proprio da queste affermazioni che si deve riconoscere la dimensione, non fattuale ma fenomenologica e assiologia, dell'esperienza giuridica. Con Sini si potrebbe affermare che "*ciò che si può scrivere non basta alla giustizia e alla verità*"²¹.

A tal proposito afferma Romano: "*si possono enunciare le norme o i complessi di norme, non si può enunciare il diritto. A nessuno è mai riuscito, con una ragione sufficiente, di poter dire il diritto, tutto il diritto. Alla finitudine degli uomini è accessibile un sapere parziale, mai un sapere totale; è accessibile il diritto nelle norme, il giusto nel legale, ma non dire la totalità del diritto = giustizia, fuori dalla confinata storicità delle norme di un ordinamento giuridico, che ambienta l'arte del giurista*"²².

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari, 1984, pp. 86.

¹⁹ PLATONE, *Lettera VII*, 341 c-d, Roma, 2009.

²⁰ *Ivi*, 344c-d.

²¹ C. SINI, *La libertà, la finanza, la comunicazione*, Milano, 2001, p. 22.

²² B. ROMANO, *Il giurista è uno zoologo metropolitano? A partire da una tesi di Derrida*, Torino, 2007, p. 177.

Satta sostiene che un giudizio giuridico è tale se è *“reso da un terzo [...] da colui che non è parte – dunque – la cosiddetta teoria pura del diritto giunge [...] a conclusioni negative, quando riduce il diritto a mero complesso di norme, onde sorge una questione di validità formale della norma. [...] il diritto presuppone il rapporto umano non come fatto bruto, sul quale un capriccioso legislatore opera sen’altro limite che quello della propria legittimazione formale”*²³.

Il giudizio non è la compilazione dei protocolli conformi al conoscere tecnico, ma impegna il giurista nella dimensione dell’arte, nella creatività che la costituisce. Qui l’arte sorge e procede nella direzione del comprendere la giustizia, che non può essere confinata nella prospettiva della conoscenza della legalità, poichè esige la ricerca di senso, al di là del semplice rilevamento cognitivo degli elementi che si lasciano catalogare come presenti e sperimentabili, secondo i modelli delle verifiche di laboratorio.

Nel discutere il passaggio dal giurista al biologo delle norme²⁴, diviene inevitabile descrivere quanto accomuna e quanto separa la condizione degli uomini da quella degli animali. Si noti a tal proposito come le scienze naturali non si possano occupare della domanda dell’uomo sul senso, su che ne è del se stesso. Gli animali non mostrano alcunché di un loro interrogarsi sul senso, non manifestano nulla della creatività dell’arte.

2. Politeia ed eteronomia: l’annichilimento della dimensione giuridica.

Nella differenza tra i sistemi biologici ed i sistemi giuridici, si possono mettere in evidenza tre diverse concezioni della giustizia: autonomia, eteronomia ed ortonomia. Scrive Romano: *“con il concetto di autonomia si enuncia che le regole delle condotte hanno la loro genesi nel volere degli autori delle condotte; sono poste dal singolo e da una concezione raggiunta da una pluralità di singoli, secondo una libertà che, in ogni definita situazione, è legislatrice assoluta delle scelte e delle corrispondenti concretizzazioni. La giustizia diviene l’arbitraria disponibilità delle valutazioni delle condotte”*; a proposito dell’ortonomia si può leggere: *“la giustizia nomina qui un modello di relazioni interpersonali qualificate dal reciproco, incondizionato riconoscimento di*

²³ S. SATTA, *Il mistero del processo*, Milano, 1994, pp. 32.

²⁴ Cfr. B. ROMANO, *Il giurista è uno zoologo metropolitano? A partire da una tesi di Derrida*, cit.

ogni essere umano, senza discriminazioni imposte dalle diverse modalità delle forze vincenti"²⁵.

Infine, la terza concezione di giustizia viene così spiegata: "con il concetto di eteronomia si descrive che le regole vengono dall'esterno e dunque i soggetti, che vi si devono conformare, le subiscono, secondo una visione della giustizia che enuncia ed impone il volere di chi ha più forza, perché dispone di più averi, di più sapere, di più tecnologie"²⁶.

Partendo dalla citata definizione, si vuole proporre una riflessione sull'eteronomia, attraverso una rilettura della *Politeia* di Platone²⁷, ponendo in evidenza, innanzitutto, che proprio nel bisogno di giustizia, il filosofo greco rintracciò la spinta ad ideare una città perfetta. Da questa osservazione, alla luce della tesi di Romano, si può rilevare il riferimento ad un sistema di tipo sociale-giuridico in cui ci si pone il problema del giusto, del senso della relazione. Nell'opera platonica, gli uomini e la legge coincidono con la giustizia, ma non nel senso che il *logos* si trova in relazione di coalescenza con il *nomos*, bensì in un'altra accezione: *zoè* (vita non qualificata) e *bios* (vita qualificata) coincidono. Come vedremo più avanti, è proprio da questa relazione che viene a concretarsi un paradosso: se è vero che nei sistemi biologici non rileva la questione del senso e della giustizia, è anche vero che l'eteronomia, come modello di giustizia, potrebbe costituire un sistema sociale fondato sul modello di quelli biologici secondo l'analisi tracciata da Luhmann²⁸.

Sembra opportuno già da adesso anticipare che questa condizione possiede un suo fondamento solo se si accetta come realizzabili dei presupposti: I) la possibilità di una conoscenza pura²⁹ e, dunque, della disponibilità di una verità assoluta; II) quindi l'inutilità del linguaggio del comprendere e la sola esistenza di quello del conoscere che fa riferimento all'ordine dell'informazione³⁰; III) il riconoscimento di un *diritto puro*³¹; IV) l'esistenza di un *io puro*, "finzione di io"³².

Si analizzi, a questo punto, il rapporto tra eteronomia e *Politeia* a partire dalla relazione che intercorre tra la *zoè* e il *bios*, questione che ogni società ha dovuto affrontare. Agli inizi dell'Ottocento il grande

²⁵ *Id.*, *Sistemi biologici e giustizia Vita animus anima*, Torino, 2009, p. 116.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, Roma-Bari, 2006.

²⁸ Cfr. N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, Roma, 1995.

²⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Milano, 2000.

³⁰ Cfr. B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, cit.

³¹ Cfr. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 1998.

³² B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 171.

fisiologo francese Xavier Bichat ripropose a suo modo questa differenza capitale, distinguendo una vita di relazione destinata alle prestazioni superiori ed una vita puramente vegetativa, ridotta alla circolazione del sangue e alle funzioni respiratoria e digestiva, del tutto irriflessa ed automatica.

Molte tempo prima, in Grecia, la tragedia divenne lo strumento per riflettere su questo rapporto-dissidio. In tale genere teatrale si avverte il pericolo dell'esclusione del diverso, della neutralizzazione della differenza dell'altro e il rischio di determinare politicamente l'elemento biologico della vita; La tragedia è il campo di forze tra *zoè* e *bios* perché mette in scena il tormento della *polis*: il conflitto tra le diverse idee di giustizia.

Il primo trattato politico della nostra civiltà si ha con la crisi politica di Atene, testimoniata storicamente dalla morte di Socrate. La costituzione della *Politeia* immaginata da Platone è la risposta alla guerra intestina che dilania la *polis*, in essa si prevede un potere che, intervenendo a livello biologico, è capace di pianificare la qualità della comunità, al fine di scongiurare il tipo di rivolta di Antigone contro la legge della città³³.

È da sottolineare come presso i greci la città è luogo in cui si dispiega la verità come disvelamento di tipo storico (*aletheia*): Heidegger considera la *Politeia* il luogo del cominciamento dell'ordine della metafisica³⁴, come il sistema dell'esposizione della verità, per cui, di fatto, la dimensione politica pensata da Platone è quella cui è affidata la disponibilità della verità.

Nella *polis* giusta, secondo Platone, è necessario evitare la permanenza di forze, potenzialmente capaci di causare il *caos*, attraverso l'eliminazione di ambiti non politici: il singolo, la donna, l'*oikos* e, più in generale, le differenze sociali non previste dal sistema. La *Politeia* risponde a un timore precipuo: come gestire il conflitto sociale che getta la *polis* nel *caos*? La risposta è radicale: eliminandolo. Va costituito un ordine politico fondato sulla giustizia e ciò accade se si ottiene un'osmosi totale tra la città e l'individuo, se la *polis* risulta l'assoluta manifestazione della comunità: la società deve coincidere con la propria idea politica.

Secondo Platone, solo quando la *polis* si regola sulla verità, cioè solo quando la legittimità del potere dimora nella giustizia e non nell'applicazione della legge, si viene a costituire un potere giusto.

³³ Per ulteriori approfondimenti si rimanda allo studio di P. AMATO, *Antigone e Platone*, Milano, 2006.

³⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Parmenide*, Milano, 1999.

Nella *kallipolis*, in conseguenza della neutralizzazione della tensione tra *bios* e *zoè* che tra loro si fondono, un uomo come Socrate non lo si uccide, al contrario, lo si segue.

Come nasce la città giusta? Nella *Politeia* la si fonda costituendo un organismo politico caratterizzato da un intervento genetico e pedagogico. La città seleziona biologicamente i propri membri e, successivamente, proponendo loro un'educazione adeguata, li dispone nel sistema politico nella funzione a loro congeniale secondo natura, promuovendo in questa maniera l'ordine cittadino e, di conseguenza, la giustizia. La *kallipolis* si sviluppa su un artificio naturale, cioè si determina una vita sana e disposta a favore della comunità politica. Si ordina la città *secondo natura*; si annulla in questa maniera la differenza imposta dall'ordine sociale.

La *polis* perfetta rappresenta l'organismo superiore a ogni altra costituzione politica, perché è governata da uomini *puri*, predisposti congenitamente al bene, in quanto collocati in un sistema in grado di promuovere naturalmente la giustizia: ciò si chiarisce in maniera eclatante quando nella *Politeia* si ammette la menzogna per fini politici, ma solo se a pronunciarla è chi guida la *polis*: "*ora, se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello stato. Ma non c'è altri che debba arrogarsi un simile compito*"³⁵.

Interessante è notare quanto afferma Buber a proposito della menzogna: "*la menzogna è la nostra invenzione specifica. La menzogna divenne possibile solo dopo che un essere, l'uomo appunto, fu in grado di concepire l'esistenza della verità; essa divenne possibile solo contro la verità concepita. Nella menzogna lo spirito commette un tradimento contro se stesso, perché l'uomo solo in quanto spirito può avere il problema della ricerca della verità, mostrando di non coincidere con le leggi biologiche, ma di esistere con libertà davanti alle alternative delle molteplici possibilità interpretative del vero e del giusto*"³⁶. Romano scrive: "*l'uomo può concepire le sue menzogne perché non è un insieme innocente di operazioni cerebrali, ma esiste nell'essere la presenza di sé a sé. È lo spazio dello spirito, che, nella condizione finita dell'uomo, espone il soggetto alla possibilità della scelta di comunicare la verità oppure la menzogna, presenti nei sistemi sociali ed essenti nei sistemi biologici*"³⁷. Si noti ancora quale legame esista tra menzogna e parola

³⁵ PLATONE, *La Repubblica*, cit., p. 99.

³⁶ M. BUBER, *Il cammino del giusto*, Milano, 1999, p. 22.

³⁷ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, cit., p. 136.

“diversamente dai segni, che, nelle inclinazioni biologiche, funzionano impersonalmente, le parole esternano delle intenzioni personali, prendendo distanza dall’oggetto ed esponendo il parlante alla responsabilità del poter mentire, che inganna l’altro e gli infligge il male-ingiusto”³⁸.

Da queste considerazioni, possiamo dedurre che, in Platone, gli uomini (eccetto i filosofi), essendo loro concessa la possibilità di mentire, sono spogliati delle prerogative proprie di esseri umani e, così, ridotti alla mera condizione biologica. Il linguaggio, che se diventa ricerca di senso, apre la possibilità alla menzogna, in questo caso è concepito come un sistema che si svolge secondo il modello dei sistemi funzionali, secondo il quadro tracciato da Lacan nella descrizione dell’Antigone di Sofocle³⁹.

Romano osserva che per Lacan: *“il linguaggio, non essendo nascente da una intenzione del soggetto parlante, è una inclinazione del sistema del linguaggio che parla nell’uomo, usato come un’entità parlata”⁴⁰*. Alla luce di tali considerazioni, si potrebbe affermare che gli uomini (eccetto i filosofi), in Platone, vengono ridotti a mere inclinazioni, ad una struttura tipica dei sistemi biologici.

Un’idea diversa viene caldeggiata da Romano, secondo il quale, gli uomini, date le loro caratteristiche ontologiche, non possono essere ricondotti a mera animalità: *“le operazioni biologiche eseguono solo le inclinazioni utili; i loro segni vitali non hanno alcunché delle parole del discorso. L’uomo, invece – continua Romano citando Mounier⁴¹– è intero, spirituale e carnale, nella vita personale trascende i fenomeni particolari, ne prende distanza, aprendo quell’intervallo, che è il luogo della scelta libera dell’azione, giuridicamente imputabile per sua presa di posizione. La peculiarità del linguaggio umano consiste proprio nel rappresentare ciò che non è, ancora più di ciò che è, perché, con la sua capacità ci libera dal luogo e dall’attimo e associa a un’infinità di esperienze realizzate un’infinità di esperienze immaginate”⁴²*. Tutto questo potrebbe essere riassunto in una parola: intenzione. Gli uomini a differenza dell’inclinazione degli animali, godono di una caratteristica

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, Torino, 2008, p. 285.

⁴⁰ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima, cit.*, p. 30.

⁴¹ Cfr. E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Cinisello Balsamo, 1990, p. 166.

⁴² B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima, cit.*, p. 55.

specifica: la volontà che permette loro di essere imputabili per le intenzioni della loro anima personale.

Si è appurato come, in Platone, gli abitanti della *kallipolis* debbano essere ridotti alle mere inclinazioni, cioè non devono poter essere altro da ciò che sono, devono essere oggettivizzati e calcolabili. Ne è prova il ruolo dell'educazione cui è dedicato il settimo libro della *Politeia*: Platone presenta un piano di studi piuttosto accurato. L'educazione, che Platone ritiene essere la capacità di dirigere allo stesso modo i piaceri e i dolori, va impartita ai cittadini in giovane età e non va affidata ai poeti: l'uomo deve capire che in ogni caso deve sempre seguire la giustizia proclamata dai filosofi, come un burattino deve seguire i fili ai quali è vincolato.

Ma è possibile riconoscere agli abitanti della *Politeia* una dimensione oltre-biologica?

Così scrive Romano: *"nel non-umano sono assenti i concetti di 'oppressione' e di 'malvagità'. La formazione dei concetti può avvenire se non si coincide con quel che si è e ci s'interroga su una tale non coincidenza, avendo consapevolezza che qui si aprono delle alternative che attendono di essere risolte con l'assunzione di una scelta voluta con libertà. Concepire i concetti è possibile all'uomo che, differenziandosi dal non-umano, esiste nella responsabilità generata dal poter prendere distanza, dall'eseguire le morie dei sistemi biologici, così da istituire una vera dimensione: quella oltre-biologica, che ha una sua presentazione principale nel diritto, qualificato dall'essere nella storia, che vede come autori gli uomini, e non nell'evoluzione, che accade ma non ha autori"*⁴³.

La possibilità di istituire tale dimensione oltre-biologica, caratteristica precipua dell'essere umano, sembra essere preclusa agli abitanti della *Politeia*, i quali, per mantenere l'ordine e allontanare la *crisis* dalla *kallipolis*, devono ciascuno mantenere il proprio posto. In altri termini, secondo l'organicismo Platonico, uno Stato è sano (giusto) quando, sulla base della divisione del lavoro, ognuno attende all'attività che gli è propria e interiorizza la necessità di quella particolare funzione per il bene del tutto: *"ciascun uomo deve esercitare nella società una sola funzione, quella per cui è nato"*⁴⁴.

La tutela della giustizia poliade viene garantita dall'accesso di tutti i fanciulli sani all'istruzione di base; la *polis* non deve ammettere governanti inadatti e perciò scarta chi è per natura inidoneo a fare parte della struttura di comando. È il tema della manipolazione e della

⁴³ *Ivi*, p. 102.

⁴⁴ PLATONE, *La Repubblica*, cit., p. 147.

selezione che qui viene in luce, l'esigenza di eliminare l'altro, il diverso; una *reductio ad unum* degna di una città giusta.

Nella *kallipolis*, infatti, per formare una dirigenza politica in grado di sostenere quel programma della giustizia, si scaccia da sé l'incubo della polis: l'*oikos*. La casa rappresenta lo spazio irriducibile alle regole della polis. Nella *kallipolis* si annulla il valore della casa; innanzitutto, con l'inclusione della donna nell'orbita del potere. Si vuole evitare i rischi per la stabilità della comunità di forme di socializzazione non politicizzabili, per questo si comanda che le donne e i figli degli arconti e degli ausiliari siano in comune tra gli uomini. Con la fine delle relazioni affettive e sessuali esclusive, gli accoppiamenti vengono determinati a meri fini riproduttivi e la progettazione delle unioni la si esprime con riferimento al mondo animale: si prescrive l'accoppiamento dei migliori secondo il metodo adottato per i cavalli in modo da mantenere il genere sempre ad un alto livello di qualità.

Nel senso dell'abbattimento della casa si muove anche una prescrizione destinata a sollecitare la giustizia del potere: si nega la proprietà privata; si tratta di una disposizione inevitabile per frantumare gli effetti politici delle differenze sociali.

Per il filosofo ateniese, l'instaurazione della città giusta è possibile solo se vi regnano i filosofi i quali, contemplando e avvicinandosi al sommo bene, fondano la *Kallipolis*, educano chi in futuro la dovrà guidare e ottengono il rispetto incondizionato del regolamento politico. Si noti che solo grazie all'opera dei governanti-filosofi si dispone la verità della giustizia in maniera comunitaria, dando così avvio al fenomeno della semplificazione di una società tendenzialmente complessa. Si concretizza la proposta di Luhmann: la riduzione del campo visivo. Il mondo va guardato con gli occhi dei filosofi, dunque un'osservazione di secondo grado che diminuisce l'innumerabile quantità di dati⁴⁵.

Si è fatto riferimento alla selezione. Si noti che si ammette l'ingresso in città esclusivamente ad una vita (*zoè*) sana secondo i parametri necessari per tutelare l'ordine politico. Rileva la questione eugenetica: devono essere curati solamente i cittadini "che sono di buona natura nel corpo e nell'anima, per quanti non lo sono, se il difetto sta nel corpo li lasceranno morire, se invece sono cattivi e incurabili nell'anima li manderanno a morte"⁴⁶.

A tal fine, la medicina viene considerata un'arte utile alla città quando risulta espressamente politica, per cui, di conseguenza, il medico,

⁴⁵ Cfr. N. LUHMANN, *Sociologia del rischio*, Milano, 1996.

⁴⁶ PLATONE, *La Repubblica*, cit., p. 102.

diviene sostanzialmente un uomo politico. Il suo sapere è funzionale a selezionare il genere, verificando la salute dei neonati e valutando se conservare il diritto di restare nella città. Da ciò si può considerare che il controllo politico della vita decide, non soltanto dell'efficienza, ma l'esistenza stessa della città giusta.

In questa prospettiva, si potrebbe rinvenire l'itinerario costitutivo del fondamentalismo funzionale che si alimenta alla tesi *"la funzione della funzione è la funzione"*⁴⁷. Si apre qui la questione della giustizia e lo stretto legame con l'etica tecnica. Infatti, a questo processo di strumentalizzazione dell'uomo corrisponde, in pieno, quella nichilistica banalità del male, messa in luce da Hannah Arendt: *"È nella logica dell'economia che si situa ormai la fonte prima del male banalizzato. La banalità del male sta nel cuore stesso del suo funzionamento normale. I sistemi totalitari non fanno altro che esibire in modo caricaturale l'ingiustizia fondamentale della società che ha dato loro nascita. Tutto questo non corrisponde all'estinzione di ogni etica, regna anzi un'etica molto pregnante, ma una etica di secondo rango, una etica tecnica. Essa riguarda i mezzi e non i fini: è il perfezionismo, la ricerca dell'efficienza per l'efficienza. Questa etica è addirittura essenziale perché la banalità del male funzioni bene. La coscienza non deve scomparire, deve diventare completamente professionale"*⁴⁸.

In merito a questo argomento, si può leggere in Romano: *"in questo punto si innesta la questione del modello della giustizia scientifica che consolida l'indifferenza, lo stare a vedere del conoscere; non diviene quel comprendere che accoglie l'altro e non lo consuma come una cosa, ma lo incontra come uno tra i tanti elementi calcolabili del mercato"*⁴⁹.

Si ritorni ad analizzare il rapporto tra la Politeia e l'eteronomia. Come è stato affermato, in essa, non ci si pone il problema del giudizio ingiusto, perché tutti sono, per natura, resi giusti (c'è una selezione). Con questo espediente, si vuole superare la tragedia e ciò di cui essa è evocativa: la realtà politica dell'Atene del V sec. a.C.

Nella tragedia, come nella vita, nessuna esistenza può essere giusta.

In primo luogo, si pensi alla trilogia di Eschilo. Cos'è la giustizia nell'*Orestea*? Nella prima tragedia essa coincide con le azioni di Clitennestra, che si fa giustizia da sola per i torti subiti. L'astuzia, la ferocia e l'odio della moglie di Agamennone dominano le prime due

⁴⁷ B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, Torino, 2004, p. 391.

⁴⁸ H. ARENDT, *La banalità del male*, Milano, 2008, p. 175.

⁴⁹ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima, cit.*, p. 40.

tragedie al punto che anche Egisto diviene un burattino nelle sue mani. Nella seconda opera, a Oreste si pongono due alternative, entrambe dolorose e sconvolgenti: uccidere la propria madre, oppure non farlo, macchiandosi così di grave mancanza verso il padre e verso il dio Apollo che gli ha dato l'ordine. Oreste qui fa fatica a individuare cosa sia giusto, e, infatti, la sua vendetta non è priva di esitazioni e rimorsi. Oreste sperimenta il senso dell'infinita violenza della legge apolide, il senso d'ingiustizia causato dalla necessità della colpa cui l'uomo è destinato. È la volontà di Moira.

In secondo luogo, si ponga l'attenzione anche sull'Edipo di Sofocle che incarna, come nessun altro, l'emblema della impossibilità della felicità per il genere umano poiché, da sempre, condannato all'ingiustizia.

Infine, si rifletta sulla vicenda dell'Antigone di Sofocle che vive una situazione uguale e contraria alla vicenda di Edipo: la polis mantiene, nella morte, la vita di Polinice nella colpa. Per questa ragione, la figlia di Edipo rifiuta di rispettare l'editto del re, si oppone alla Moira, intendendo opporsi al proprio destino infame. Antigone, seppure collocata all'interno della polis, appare indifferente al suo ordine e, per questo motivo, con il suo atteggiamento, rivela l'ingiustizia di Creonte quando la persegue.

È l'impossibilità di dare una risposta alle diverse istanze di giustizia il motore delle tragedie citate. È questo avanzare pretese sulla base di una giustizia, che non sia quella legale, che genera il caos, il disordine, all'interno della polis greca. Platone intende risolvere questo problema: l'ingiustizia che genera il caos. Ecco dunque che, nella Politeia, viene chiesto a Socrate di cercare di definire la giustizia in sé, cioè l'idea di giustizia, ma egli, trovandosi in difficoltà, perché non riesce a trovarla nell'individuo, si appresta a ricercarla all'interno dello stato giusto. La giustizia è nell'ordine della città. Viene eliminato il diverso, il pericoloso viene biologicamente escluso attraverso operazioni eugenetiche. La giustizia è il fondamento della città pertanto i membri non la cercheranno più perché è data, non si porranno più questioni di senso. I filosofi ne sono i depositari. Essi sono usciti dalla caverna, hanno contemplato la Verità, per questo su loro e sull'obbedienza ossequiosa nei loro riguardi si fonda la giustizia. A proposito del senso d'ingiustizia, Romano scrive: *“senza l'esperienza della sofferenza per l'atto del giudizio ingiusto, pronunciato su quelle condotte che attivano l'amministrazione della giustizia, le questioni sul giusto e sull'ingiusto permangono nel buio dell'impersonale, nello scorrere fisico biologico che non ha pathos e non si interroga. La sofferenza generata dal subire un atto ingiusto costituisce una condizione iniziale della storia interiore che*

*fa emergere la riflessione sulla giustizia. Il timore dell'ingiustizia e l'ansia di giustizia sorgono simultaneamente e chiedono che ci si interroghi sul giudizio giuridico, chiarendo la sua costituzione, che lo mostra destinabile unicamente agli uomini, i soli soggetti consapevoli delle intenzioni scelte, i soli imputabili*⁵⁰.

Ma nella *Politeia* di Platone non esiste l'esperienza della sofferenza per l'atto del giudizio ingiusto perché non vi è ricerca di giustizia. Essa è data, è una, coincide con la volontà dei filosofi.

Si noti che la questione del senso di giusto e ingiusto è determinante quando si fa riferimento all'uomo.

Infatti, per Romano: *"le riflessioni sui sistemi biologici e giustizia chiedono di riprendere e ripensare quel che accomuna e separa l'animus e l'anima, mostrando che l'anima esegue delle inclinazioni e l'anima sceglie delle intenzioni e che il giudizio giuridico, giusto o ingiusto, non si può esercitare sulle inclinazioni, per loro costituzione non imputabili"*⁵¹.

Ma allora, ci si chiede di conseguenza. La *Politeia* a quale ordine corrisponde, biologico o sociale?

Si noti che in Aristotele, l'uomo è il vivente che si realizza come progetto nella polis e dunque, per natura, risulta incompiuto. Il filosofo di Stagira indaga l'uomo per tutto ciò che non ha in comune con l'animale; innanzitutto, quindi, come abitante della polis: il cittadino, il vivente capace di agire politicamente. Aristotele rimprovera a Platone la politicizzazione della natura dell'uomo. Contesta quanto la *kallipolis* delinea: una teoria politica definita da condizioni animalesche, dalla censura della valenza sociale delle relazioni umane. In Platone si politicizzerebbe la casa e, di conseguenza, si inquadrirebbe l'uomo a partire dal dato biologico. Nella *Politeia*, l'uomo si confonde con l'animale.

L'uomo, secondo Heidegger, è qualificato dalla capacità di sospendere la relazione con il mondo e, dunque, dalla possibilità di formarne di nuove; all'animale, al contrario, sarebbe precluso lo stato di disapprovazione: è il rapporto con il proprio ambiente. Dal momento che non si annoia, non esperisce la situazione emotiva di stare in ciò che lo respinge⁵². L'uomo, invece, si annoia e perciò lacera il vincolo con il

⁵⁰ *Ivi*, p. 23.

⁵¹ *Ivi*, p. 22.

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, 2002.

mondo in cui è, evocando, in questa maniera, la mancata cattura di ciò che lo riguarda⁵³.

Nella prospettiva di una spiegazione scientifica dell'uomo, Boncinelli, afferma: *"il frutto dell'azione congiunta di almeno tre componenti individuali: quella genetica, quella rappresentata dalle nostre esperienze di vita, consapevoli e inconsapevoli, più una terza di natura essenzialmente casuale [...] le tre componenti praticamente si equivalgono, sono cioè tutte e tre ugualmente influenti e da mettere sullo stesso piano"*⁵⁴.

Romano commentando la citata classificazione scrive: *"quando si ritiene che l'uomo consista nelle tre componenti descritte, si deve aver consapevolezza che si viene descrivendo una polis che cancella la ragione genetica dell'amministrazione della giustizia. Si configura una città dove il singolo non è davanti alla legge, ma coincide con essa. L'uomo, diversamente dagli altri esseri viventi, mai coincide con la legge e dunque esiste sempre nella libertà di rispettarla o di violarla, dunque nell'esigenza dell'opera della giustizia, che prioritariamente discerne tra il rispetto e la violenza destinati da alcuni uomini ad altri uomini"*⁵⁵.

In Platone tutto questo è capovolto: l'uomo coincide con la legge che coincide con la giustizia.

È interessante notare che fra le molte branche della filosofia, vi è l'estetica che studia i problemi connessi all'esperienza della bellezza e all'arte. La Politeia è importante anche per la storia di questa disciplina, poiché in essa si trova la celebre digressione platonica sull'arte, che si conclude con la sua messa al bando dall'educazione dei filosofi. I motivi per cui Platone condanna l'arte, e la esclude dal curriculum dei futuri reggitori dello Stato, sono fondamentalmente due: uno di tipo metafisico-gnoseologico e l'altro di tipo pedagogico-politico⁵⁶. Per quanto riguarda il primo punto, Platone ritiene che l'arte sia sostanzialmente *imitazione di una imitazione, di tre gradi lontana dal vero*⁵⁷, in quanto essa si limita a riprodurre l'immagine di cose e di eventi naturali, che sono a loro volta riproduzione delle idee. Per quanto riguarda il secondo

⁵³ Cfr. G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, Milano, 1984.

⁵⁴ E. BONCINELLI, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*, Milano, 2007, p. 142.

⁵⁵ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima, cit.*, p. 47.

⁵⁶ Cfr. N. ABBAGNANO G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia*, Milano, 1999.

⁵⁷ Cfr. PLATONE, *La Repubblica, cit.*

punto, Platone ritiene che l'arte in generale, e la commedia in particolare, sia psicologicamente e pedagogicamente negativa per il suo potere corruttore sugli animi. Infatti, i futuri re-filosofi dovrebbero essere distaccati dalle emozioni e dovrebbero avere sempre presente un tipo superiore di uomo. Invece l'arte incatena l'animo alle passioni rappresentate e raffigura persone che si abbandonano senza ritegno a bassi istinti. Dunque, appare coerente la visione di Platone, che prevede anche l'eliminazione dell'arte: se con la dottrina delle idee, si vuole offrire agli uomini uno strumento che consenta loro di uscire dal caos delle opinioni e dei costumi e li tragga fuori dalle lotte e dalle violenze in cui la molteplicità dei punti di vista li aveva fatti inevitabilmente cadere; con l'eliminazione dell'arte si vuole eliminare lo "spazio del paesaggio"⁵⁸, quello che costituisce l'intervallo di senso in cui l'uomo può essere anche ciò che non è.

Risulta interessante, a tal proposito, quanto si legge in Romano: *"la parola esterna la ricerca propria dell'arte ermeneutica rispettando l'interessa dell'uomo e non un suo frammento. La questione dell'arte del giurista viene annunciata nel pensare le domande 'che cosa significa giudicare? come giudicare? che cos'è giudicare?'; sono domande che non possono ricercare risposte nelle sperimentazioni dei laboratori scientifici.[...] qui l'arte sorge e si manifesta nella direzione del comprendere la giustizia, che non può essere confinata nella prospettiva del conoscere la legalità, perché esige la ricerca di senso, al di là del semplice rilevamento cognitivo degli elementi che si lasciano catalogare come presente e sperimentabili, secondo i modelli delle verifiche di laboratorio"*⁵⁹.

La chiave di volta per comprendere l'uomo è il linguaggio. Egli non può essere conosciuto ma al massimo compreso. Ogni persona che parla vorrebbe trasmettere se stesso nel pensiero agli astanti. Ma afferma Hannah Arendt *"nel momento in cui vogliamo dire chi uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire che cosa è"*⁶⁰.

Per entrare in comunicazione con l'allocutore, il parlante è costretto a ricorrere all'ausilio del linguaggio il quale codifica l'idea e la trasmuta. Ma tale passaggio, che si fa carico di storia, cultura, compromessi, è sempre l'esito di una traduzione e, dunque, porta in seno un significato sempre altro da quello che il pensante intende comunicare⁶¹.

⁵⁸ E. STRAUS – H. MALDINEY, *L'estetico e l'estetica*, Milano, 2005, p. 70.

⁵⁹ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima, cit.*, p. 70.

⁶⁰ H. ARENDT, *Vita Activa*, Milano, 2004, p. 132.

⁶¹ Cfr. JACOPONE DA TODI, *O iubelo de core*.

Riguardevole menzione merita il monito di Gustavo Zagrebelsky nel testo *Imparare la democrazia*: "Essendo la democrazia una convivenza basata sul dialogo, il mezzo che permette il dialogo, cioè la parola, deve essere oggetto di una cura particolare, come non si riscontra in nessuna altra forma di governo. Cura duplice: in quanto numero e in quanto qualità"⁶².

Analizzare la Politeia non è un mero esercizio speculativo visto che la storia ci offre sempre esempi di realizzazione di quei modelli. Si pensi che l'architettura eugenetico-politica della *Politeia* viene fermamente presa in considerazione nella Germania degli anni venti e trenta del novecento. Tuttavia non si vuole qui riaffermare l'idea elaborata da Karl Popper secondo il quale la Politeia rappresenterebbe il manifesto del totalitarismo⁶³, in quanto il concetto di totalitarismo acquista un senso se lo si comprende come categoria del moderno nei termini definiti da Hannah Arendt⁶⁴.

Ma a noi studenti di giurisprudenza, interessa lo studio della Politeia per lasciarci interrogare sul rapporto tra potere e libertà, sulla forma di stato e di governo che possa realizzare più pienamente il rispetto dei diritti dell'uomo, intesi come diritti dell'io⁶⁵.

È importante capire la fenomenologia del potere, dalla sua genesi al suo concreto manifestarsi. La legge è veramente l'utile del più forte come afferma Trasimaco? Socrate, in Platone, afferma che il potere, per essere giusto, deve coincidere con la giustizia, ma questo porta al sistema della Politeia in cui l'io dell'uomo, non potendo essere eliminato, viene neutralizzato, reso puro, posto fuori dalla dimensione dialogico-giuridica e confinato nella mera animalità.

3. L'io, luogo della scelta e presupposto della imputabilità giuridica

Nella dimensione giuridica, alla luce di un concetto ortonomico di giustizia, si riconosce all'io il ruolo di *punto d'Archimede*. In ragione di esso "la soggettività giuridica, distanziandosi dalle operazioni biologiche, si radica nella parola, che alimenta la formazione delle istituzioni, prioritariamente di quelle giuridiche che disciplinano i conflitti di senso. Il distanziarsi appartiene all'animale spirituale, che è nella vita ma la

⁶² G. ZAGREBELSKY, *Imparare la democrazia*, Roma, 2005, p. 41.

⁶³ Cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, 1996.

⁶⁴ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996.

⁶⁵ Cfr. B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit.

*eccede nella ricerca di senso; sceglie di interrogarsi sulla giustizia che misura la legalità*⁶⁶. Per questo motivo, la responsabilità del giudizio giuridico e quindi il suo poter essere giusto o ingiusto appartengono alla vita interiore del magistrato e non costituiscono un prodotto delle funzioni di vita biologiche⁶⁷.

Nelle valutazioni dei fatti e delle condotte degli uomini, il giudizio ingiusto nasce perché si fonda su un sapere chiuso, che può anche servire al funzionamento impersonale del diritto come forma, ma non riguarda il diritto dell'uomo, nel suo essere persona⁶⁸. Come il desiderio della verità, anche la ricerca della giustizia è sempre un'opera in formazione non confinabile nella forma già formata della legalità, definita e fissata negli enunciati normativi. Il giudice, nel fare giustizia secondo le leggi, compone la forma, presentata nelle leggi, con il compito di formare giustizia.

A differenza degli animali, privi di una volontà libera e di una ricerca di senso, gli uomini sono capaci di generare intervalli per la riflessione, sono capaci di interrogarsi e dubitare così che le loro azioni eccedono la mera fattualità e divengono atti. Il singolo uomo, difatti, risponde davanti agli altri uomini, non per gli accadimenti accidentali (eccetto il principio del *neminem laedere* che risponde a esigenze di certezza del diritto e di solidarietà sociale), ma per i suoi atti, cioè dei comportamenti prodotti dalla sua libera scelta, caratterizzati dalla possibilità di poter trascendere ogni condizionamento che proviene dalla contingenza dei bisogni fisiologici, della storia, della cultura, delle esperienze personali. A tal proposito in Tommaso si osserva che *"per quanto un oggetto sensibile esterno l'attiri, tuttavia è in potere della volontà l'accettare o il non accettare e tendere verso di esso. Onde, del male che si verifica per ciò che la volontà accetta, non è causa la cosa stessa piacevole che muove, ma piuttosto la volontà stessa"*⁶⁹.

Tale evento induce a ritenere che l'interrogativo iniziale, con cui ogni uomo sempre si misura, sia *l'amletico essere o non essere*; e che a se stessi, al proprio io, sia rivolto il primordiale appello: *scegliere*⁷⁰. È tale

⁶⁶ *Ivi*, p. 122.

⁶⁷ Cfr. ID., *Sistemi biologici e giustizia, vita animus anima, cit.*

⁶⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova, 1992.

⁶⁹ TOMMASO, *Il male e la libertà*, Milano, 2007, p. 175.

⁷⁰ Si noti quanto Kubrick, nel film *L'Arancia meccanica*, afferma: *"La questione è se questa nuova tecnica renda veramente buoni o no. La bontà viene da dentro; la bontà è una scelta. Quando un uomo non ha scelta cessa di essere uomo"*.

facoltà, propria dell'uomo, che rende ogni persona giuridicamente imputabile per le proprie scelte.

Può dunque concludersi questo itinerario citando un'affermazione di Romano Guardini, che efficacemente riassume i momenti centrali della presente riflessione condensandone il senso: *"essere persona significa esistere a partire da se stessi, essere il principio del proprio agire e non lo strumento degli eventi; avere il controllo su di sé e non essere un mezzo in mano agli altri; assumere la propria responsabilità e non essere sotto quella altrui. Tutto questo però dipende in gran parte dalla capacità del Sé di entrare in un'autentica relazione con l'altro e rendergli giustizia"*⁷¹.

⁷¹ R. GUARDINI, *L'uomo*, Brescia, 2009, p. 297.