

ANTIGONE E LA DIFFERENZA NOMOLOGICA

Marta Polselli*

Abstract: l'intento di questo articolo è quello di discutere e interpretare, secondo la linea guida della filosofia del diritto di Bruno Romano, la vicenda di Antigone nella prospettiva del *logos* in rapporto al *nomos*.

Il percorso della riflessione muove dalla contrapposizione di 'leggi scritte' (legalità) e di leggi non scritte (giustizia), nella direzione della 'differenza nomologica' proposta da Romano nel suo itinerario giusfilosofico, ripensato anche alla luce dell'opera di Simone Weil.

"Fare giustizia secondo le leggi' significa operare mediante la differenza nomologica che riprende in ogni giudizio la distinzione tra giustizia del diritto e legalità delle leggi".

B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*

"Rendre justice à l'être différent de soi, c'est se mettre à sa place. Car on admet son existence comme personne, non comme chose".

S. WEIL, *Cahiers de Marseille*, Hiver 1941-1942

1. La differenza nomologica nella tragedia di Antigone¹

"Il senso della differenza nomologica è nella differenza di senso"².

* Università degli Studi di Cassino.

¹ Il riferimento è all'*Antigone* di Sofocle (497-406 a.C.). Figlia di Edipo, re di Tebe, Antigone fu condannata a morte da Creonte, usurpatore del trono della città, per aver dato sepoltura al fratello Polinice che si era opposto all'usurpazione ed era morto in combattimento davanti alle porte della città stessa. L'argomento è stato oggetto di analisi speculativa di numerosi filosofi e filosofi del diritto tra cui Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Heidegger, Lacan, Nussbaum, Zambrano, Irigaray, Ricoeur, Derrida.

² B. ROMANO, *Il diritto strutturato come discorso. Amore Uguaglianza Differenza. La differenza nomologica*, Roma, 1994, p. 168. Secondo Romano "la differenza nomologica, mostrata nella direzione della differenza di senso, ha una ragione relazionale, una 'ragione' non presentabile secondo l'interpretazione abituale della *ratio*".

Questo *incipit* apre la riflessione sulla *'differenza nomologica'*³ discussa da Bruno Romano nelle sue opere e avvia la riflessione sulla differenza tra il *giusto* ed il *legale*, alla luce di una riproposizione dello stretto legame tra il linguaggio (*logos*) ed il diritto (*nomos*). A tal proposito, è utile precisare che la questione della *'coalescenza'* – intesa come contemporaneità non certo temporale, ma co-essenziale – di *logos* e *nomos* è discussa con caratteri di originalità rispetto all'architettura teorica sul diritto. Tesi portante è che il diritto sfugge all'essere completamente detto in una legge o in un insieme di norme, perché è la stessa giuridicità che avvia il *'dire la legge'*, come emerge fin dall'*Apologia di Socrate*⁴.

Se il diritto sfugge al detto, questo non significa che il detto non abbia significato normativo, ma che l'enunciato può sempre essere emendato attraverso la categoria della possibilità che si pone, senza dubbio, su un piano più elevato rispetto alla realtà. La norma si muove, infatti, nel continuo momento formativo – attraverso l'interpretazione – tra possibilità (*giustizia*) e realtà (*legalità*). Domina, nel pensiero di Romano, la ricerca costante del giusto nel legale ed è questo itinerario che lo conduce ad investigare *fenomenologicamente* la questione della *differenza nomologica*, laddove la possibilità (*giustizia/diritto*) diventa realtà negli enunciati normativi (*legalità/norme*)⁵.

In questa prospettiva, gli studi sull'*Antigone* di Sofocle⁶ richiamano e ripropongono la differenza nomologica, come interpretata da Romano nell'opera *Senso e differenza nomologica*⁷ dove viene ripresa la tragedia greca sulla base delle considerazioni che dell'*Antigone* fanno Jacques Lacan e Martin Heidegger⁸.

³ ID., *Filosofia del diritto*, Roma-Bari, 2002, pp. 148-165.

⁴ PLATONE, *Apologia di Socrate*, Milano, 2008, pp. 47-87.

⁵ Anche in Hegel la figura di Antigone indica il conflitto tra le *'leggi scritte'* dello Stato e le *'leggi non scritte'* degli dei, ovvero della coscienza morale, cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, 2000 e ID., *Il dominio della politica*, Roma, 1997, pp. 82-83.

⁶ Cfr. B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita Animus Anima*, Torino, 2009, pp. 13-34. Si veda anche, SOFOCLE, *Antigone*, Torino, 2007, con un riferimento a Simone Weil, *Introduzione*, p. VI.

⁷ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, Roma, 1993, pp. 27-61.

⁸ Per una interpretazione dell'*Antigone* ad opera di J. Lacan cfr. J. LACAN, *Le Sèminaire*, VII, *L'ètique de la psycanalyse*, Paris, 1986, [trad. it. *Il seminario*. Libro VII. *L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), Torino, 2008]; per la figura di

Nella direzione di Lacan "l'enigma che ci presenta Antigone [...] è nel senso di sfuggire, come 'il bello', ad una ripetizione naturalistica di memorie già date nel cosiddetto 'umano'⁹, perché Antigone, tramite il linguaggio, considerato come creazione di senso non ripetitivo, si situa "nel 'campo dell'Altro', indicato graficamente con l'iniziale maiuscola per segnalare che non è il campo dell'uno o dell'altro dei soggetti [...] ma è quello del terzo-Altro, irriducibile all'uno od all'altro"¹⁰. Questa condizione è totalmente estranea alla figura di Creonte, che nega ad Antigone il diritto primo alla parola e al riconoscimento, mediante la sua condanna a morte, schierandosi quindi a favore di una legalità ingiusta.

Solo in un'architettura orientata verso la connessione tra linguaggio e diritto, tra legalità e giustizia, tra realtà e possibilità, emerge una interpretazione dell'*Antigone* che chiarifica ed esplicita il senso della differenza nomologica¹¹ e delle istituzioni giuridiche.

In questa direzione, la lettura dell'*Antigone* "è interessata a cogliere un preciso modo di intendere l'uomo, [...] come τὸ δεινότατον, ossia come ciò che è più inquietante (das Unheimlichste)"¹², chiarificando il concetto di 'più inquietante' come ciò che va oltre, *trans-gredisce* (cioè non esegue macchinicamente), e crea delle ipotesi che, in Romano, sono quanto di più rilevante ci sia nel progetto esistenziale di un uomo.

2. L'uomo, il linguaggio ed il discorso. Critica al formalismo legislativo

Lungo l'intenso itinerario speculativo che va da *Senso e differenza nomologica* (1993) a *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre* (2009), Romano discute dell'uomo visto

Antigone in M. Heidegger cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, 2007.

⁹ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., pp. 31-32.

¹⁰ *Ivi*, p. 32.

¹¹ *Ivi*, p. 35. Per Romano "il diritto di Antigone rappresenta la ripresa della differenza nomologica, che non appartiene né all'una parte, né all'altra, ma che consente ad entrambe di essere in relazione secondo la regola iniziale della giuridicità, quella regola che, in ognuno dei soggetti, presentifica un ordine che è triale".

¹² *Ivi*, p. 43.

come titolare di *logos*, che trova espressione piena soprattutto nell'istituzione del diritto¹³.

Proprio in considerazione dell'*ars interpretandi*, il diritto non può, infatti, essere ridotto a materiale scientifico, perchè altrimenti verrebbe meno l'individuo ed il *logos* che ne costituisce il suo tratto distintivo .

Infatti, sostiene Romano che *l'uomo*, il *linguaggio* ed il *discorso* sono in un rapporto di coesenzialità. Con tale argomento vuole mostrare che, "in un procedere circolare, il parlante ed il linguaggio sono legati nel discorso, così come il linguaggio ed il discorso sono legati nel parlante ed il discorso ed il parlante sono legati nel linguaggio"¹⁴. Il venir meno di uno di questi elementi significa la dissoluzione degli altri due, pertanto, l'unità del *soggetto*, del *linguaggio* e del *discorso*, mette in evidenza come *l'io* abbia rilievo giuridico nella relazione con l'altro, strutturata secondo il modello del linguaggio esercitato come discorso che diventa *regola*, insita nel diritto primo alla parola.

Tra gli elementi distintivi che differenziano la dimensione dell'uomo da quella del *'non-umano'*, Romano nomina l'essenzialità della *pretesa giuridica* assente nel mondo dei *'viventi non umani'*. *Linguaggio*, *pretesa* e *dialogo* fanno emergere che il diritto, in quanto fenomeno, viene istituito ed esercitato consapevolmente proprio attraverso la *pretesa*, nel momento in cui l'uomo entra nelle aule di giustizia, ovvero nel complesso e delicato momento del giudizio giuridico¹⁵. Solo in questa prospettiva l'uomo si realizza e si emancipa da una condizione servile che può essere paragonata alla *'coercizione ad eseguire'* dettata dalle leggi del mercato¹⁶.

Nel *sistema mercato*¹⁷ l'uomo è, infatti, manipolato come un *utente*, *'esecutore innocente'*, *homo consumens*, perché il mercato non gli

¹³ Per quanto concerne il concetto di diritto istituito e di *vitam instituere*, cfr. esemplarmente L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Torino, 2004, in part. pp. 97-149 e P. LEGENDRE, *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. Avitabile, Torino, 2000, pp. 110-112.

¹⁴ B. ROMANO, *Il giurista è uno 'zoologo metropolitano'? A partire da una tesi di Derrida*, Torino, 2007, p. 32.

¹⁵ *Ivi*, pp. 213 e 235.

¹⁶ N. LUHMANN, *Mercato e diritto*, a cura di L. Avitabile, Torino, 2007, pp. 41-80.

¹⁷ Il termine fa esplicito riferimento alla teoria sistemico-funzionale di Niklas Luhmann. Si vd., tra gli altri, N. LUHMANN, *Comunicazione ecologica*, Milano, 1990, pp. 140-158; ID., *Sistemi sociali*, Bologna, 1994; ID., *La differenziazione*

chiede di essere responsabile, anzi, gli suggerisce di sentirsi libero nella produzione del consumo, inducendolo a funzionare come qualsiasi altro elemento fungibile, eterodiretto dalle regole che impongono lo scambio e che, in qualità di *'leggi del mercato'*, Romano contrappone, in una dialettica critica, alle *'leggi giuridiche'*.

Come non si è mancato di precisare, la questione e la figura di Antigone – per la tragicità della tematica, per l'essenzialità dei personaggi, per l'intensità nella ricerca del senso della giuridicità propria delle relazioni interpersonali – riportano ad una dimensione esistenziale tale da essere continuamente oggetto di discussione e di attenzione speculativa da parte dei filosofi del diritto. In questa architettura ben si colloca lo studio di Simone Weil che, negli anni Trenta, discute proprio delle categorie del diritto, della libertà e della politica, in riferimento al personaggio di Antigone. In particolare, lo spunto per il confronto trae origine da due saggi di Simone Weil dal titolo *Antigone* contenuto in *La source grecque*¹⁸ e *La personne et le sacré*¹⁹ contenuto negli *Écrits de Londres et dernières lettres*. D'altra parte, il carattere speculativo di Weil in relazione al diritto, si può interpretare dall'affermazione in cui, in modo netto e radicale, ribadisce *"il consenso non si vende né si compra"*²⁰, intendendo che il *con-sentire* nelle istituzioni non può essere determinato dagli *'scambi di danaro'*, che rischiano di manipolare *"la maggior parte dell'attività sociale, dove quasi tutta l'obbedienza è comprata e venduta"*²¹, negando così, di conseguenza, l'essenziale dimensione umana della libertà e della scelta.

Proprio in questa direzione Romano e Weil si accomunano nell'accostamento alla figura di Antigone: la critica al degrado verso il nichilismo, la questione differenziale tra giustizia e diritto e la ricerca di un senso umano nella giuridicità, illuminano l'itinerario di due studiosi che hanno posto, in modo diverso, al centro del loro interesse speculativo la questione dell'ingiustizia combattuta attraverso la

del diritto, Bologna, 1990; ID., *Sistema giuridico e dogmatica giuridica*, Bologna, 1978.

¹⁸ S. WEIL, *La source grecque*, Paris, 1953.

¹⁹ ID., *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, 1957, pp. 11-44.

²⁰ ID., *Luttons-nous pour la justice?* in *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 45-57, trad. it. *Lottiamo noi per la giustizia?* a cura di C. CAMPO, in *Tempo presente*, I, 8 (1956), pp. 605-610, *ivi*, p. 608.

²¹ *Ibidem*.

rivendicazione e la pretesa da parte dell'uomo di essere riconosciuto nella sua definizione di *humanitas*²².

Infatti, le questioni di Romano e di Weil sono avvicinate dalla centralità del linguaggio e si orientano a chiarire il concetto di differenza nomologica, ideato da Romano, e presente in tutto il suo itinerario di ricerca, fino ai suoi ultimi lavori, in particolare in *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*²³, laddove torna attuale l'analisi della tragedia di Sofocle, proprio per dare compiutezza al senso e alla differenza nomologica nell'ambito del diritto.

Mentre, infatti, Weil sintetizza la figura di Antigone²⁴, il soggetto del dramma, come "un essere umano che, completamente solo, senza alcun sostegno, entra in contrasto con il proprio paese, con le leggi del suo paese, con il capo dello Stato, e che naturalmente è subito messo a morte"²⁵, per Romano "il diritto di Antigone rappresenta la ripresa della differenza nomologica, che non appartiene né all'una parte, né all'altra, ma che consente ad entrambe di essere in relazione secondo la regola iniziale della giuridicità, quella regola che, in ognuno dei soggetti, presentifica un ordine che è triale"²⁶. La differenza nomologica, così letta ed interpretata da Romano, consiste nel senso stesso del diritto e "costituisce il ri-presentarsi del fenomeno diritto nel suo inizio"²⁷, vale a dire "la relazione di riconoscimento come liberazione dall'essere esclusi"²⁸. Da ciò si desume che il riconoscimento costitutivo dell'altro

²² Per un approfondimento del concetto di *humanitas* cfr. anche AGOSTINO, *Confessiones*, 9,10, 23-26, Torino, 2005.

²³ Cfr. B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia*, cit., pp. 23-34.

²⁴ Per un'analisi della figura di Antigone, cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma, 1999, pp. 99-100; Id., *Quaderno I*, Milano, 2007, pp. 163-164. Sulla lettura di Antigone in Simone Weil, cfr. le osservazioni di M. A. CATTANEO, *Le radici dell'Europa tra fede e ragione*, Napoli, 2008, pp. 11-14; G. P. DI NICOLA, *Creonte e Antigone*, in A. DANESE-G. P. DI NICOLA, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Roma, 1991, pp. 106-118; G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come 'metaxù' e 'praxis'*, Torino, 2006, pp. 50-59.

²⁵ S. WEIL, *Il racconto di Antigone ed Elettra*, a cura di G. Gaeta, Genova, 2009. Il testo in lingua originale è contenuto in S. WEIL, *La source grecque*, cit., p. 53: "Le sujet du drame, c'est l'histoire d'un être humain qui [...] se met en opposition avec son propre pays, avec les lois de son pays ... et qui bien entendu est aussitôt mis à mort".

²⁶ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 35.

²⁷ *Ivi*, p. 54.

²⁸ *Ibidem*.

caratterizza il nucleo centrale, essenziale ed esclusivo del diritto, perché *"in questo ri-presentarsi dell'inizio del fenomeno diritto, appare sia il delinearsi della specificità fenomenologica del fenomeno diritto, rispetto agli altri fenomeni delle relazioni intersoggettive, sia il riprendere l'inizio dell'essere soggetto, come opera di disassoggettamento nelle relazioni tra parlanti, che si riconoscono nel medio dell'Altro"*²⁹. La dialogicità, il δία-λογος, come regola prima, è ciò che pretende Antigone quando si oppone a Creonte.

3. Tra 'differenza nomologica' e 'differenza ontologica'

La riflessione sulla differenza nomologica deriva – in Romano³⁰ – dal concetto di *'differenza ontologica'*³¹ che, rapportata al diritto, permette di giungere alla considerazione secondo cui *"la differenza ontologica – essere/ente – si connette [...] alla differenza nomologica, per il presentarsi delle leggi nella relazionalità giuridica dei parlanti"*³², ove è chiara la distinzione tra legalità e diritto, tra norme (forma formata) e diritto (forma in formazione), tra un sapere totalizzante ma privo di senso giuridico ed un sapere sempre aperto nella sua parzialità, possibile solo nella dimensione del dialogo io-tu, perchè *"quanto alle relazioni intersoggettive ed alle norme giuridiche che vi si riferiscono, il diritto non è questa o quella norma e neppure è la somma delle norme e delle leggi; eppure il diritto è; è/essere rispetto alle singole, diverse norme e leggi, è la differenza nomologica, l'orizzonte del presentarsi delle norme e delle leggi giuridiche"*³³.

Insiste Heidegger che *"la distinzione tra l'ente e l'essere è tanto antica quanto la lingua"*³⁴. Questa consiste nella *differenza ontologica*, connessa alla lingua, al parlante, intesa proprio come la differenza tra *significante* e *significato* *"che si compie tra i parlanti, secondo la regola*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ B. ROMANO, *Il diritto strutturato come discorso*, cit., pp. 161-168. Secondo Romano, che riprende e discute la linea speculativa di Heidegger, *"la differenza ontologica, ente-essere, incontra l'inizio stesso del linguaggio, nella differenza significato-significante"*, p. 164; Cfr. M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, Genova, 1991, p. 181.

³¹ *Ibidem.*

³² B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 116.

³³ *Ibidem.*

³⁴ ID., *Il diritto strutturato come discorso*, cit., p. 176.

*prima del loro relazionarsi: la differenza nomologica*³⁵. La differenza nomologica può essere pertanto chiarita dalla differenza ontologica che si manifesta come un'opera di concretizzazione del diritto e che, nelle sue forme storiche, rappresentate dal legislatore, giudice e polizia, "si qualifica [...] per l'affermare o il negare la differenza nomologica"³⁶.

Il nucleo centrale della giuridicità e dell'affermazione della differenza nomologica, in Weil emerge da espressioni come "'ho il diritto di...', 'non ha il diritto di...'³⁷, in cui questo binomio contrapposto nasconde una "guerra latente"³⁸. Con queste argomentazioni si vuole sottolineare l'immediata percezione da parte dell'uomo del senso di giustizia ed il suo profondo desiderio di ribellione di fronte all'ingiustizia; analogamente per Romano affermazioni equivalenti come "'è giusto', 'non è giusto', 'è un mio diritto', 'egli non ha diritto', sono espressioni che, muovendosi da un 'indeterminato', si rivolgono ad una 'determinazione'³⁹. In questo caso l'indeterminazione caratterizza la dimensione tipica della giuridicità, mentre la determinazione è *costituita* e *costitutiva* della legalità, pertanto si può affermare che la legalità rappresenta la forma del diritto che, solo nelle sua contrapposizione giusto/legale, assume la connotazione di diritto dell'uomo⁴⁰.

La critica di Weil al diritto formale – inteso come formalismo giuridico – muove – a mio avviso – dagli stessi presupposti di Romano, e si orienta verso la considerazione di un più alto valore di giustizia, che si pone oltre il mero dato normativo, vale a dire oltre un enunciato che non esaurisce le possibilità dell'uomo di pretendere la giustizia.

Questa tesi trova conferma in espressioni come "non credere di avere diritti [...] cioè non offuscare o deformare la giustizia, ma non credere che ci si possa legittimamente aspettare che le cose avvengano in maniera conforme alla giustizia; tanto più che noi stessi siamo ben lungi dall'essere giusti"⁴¹; ovvero, in Weil la differenza nomologica può essere

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 168.

³⁷ S. WEIL, *Morale e letteratura*, Pisa, 1990, p. 52.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ B. ROMANO, *Il diritto strutturato come discorso*, cit., p. 165.

⁴⁰ ID., *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, Torino, 2009.

⁴¹ S. WEIL, *Quaderno II*, Milano, 1997, p. 41.

interpretata proprio come *'antinomia del diritto'*⁴². Da una parte, infatti, *antinomicamente*, vi è la necessità del *diritto*, dall'altra risiede la *giustizia*, che deve essere chiamata in causa ogni volta che sia offeso il *sensu stesso di giustizia*, al di là di ogni possibile diritto istituito⁴³ e positivizzato.

La critica weiliana al diritto deve, quindi, essere interpretata non come rifiuto totale della normazione, ma come allontanamento da una legalità priva del riconoscimento dei diritti dell'uomo e della donna⁴⁴, perché fino a quando *"la nozione di diritto è legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità [...] ha qualcosa di commerciale [...] evoca in se stessa il processo, l'arringa [...] si sostiene su un tono di rivendicazione"*⁴⁵, non ci sarà giustizia ma vendetta o semplicemente si affermerà la legge del più forte, la *forza-più*.

Quando Weil si esprime in questo modo, intende affermare che il diritto positivo, quello *convenzionale*, può degradarsi sino a diventare di parte, nel momento in cui perde di vista il senso di giustizia.

In questo quadro, lo *ius positum* si lega alla nozione di forza, instaurando così un circolo vizioso che ha il culmine nella legalità e, nell'*Antigone*, si traduce nell'editto di Creonte che raffigura *"il diritto che sorge sulla 'dualità' della relazione"*⁴⁶. Per Antigone il diritto, invece, si radica *"nella triadicità della relazione, secondo la specificità dell'essere*

⁴² ID., *D'une antinomie du droit*, in *Oeuvres complètes*, Vol. I, *Premières Écrits philosophiques*, Paris, 1988, p. 225, trad. it., S. WEIL, *Un'antinomia del diritto*, in *Primi scritti filosofici*, Genova, 1999, pp. 212-218.

⁴³ Per un'analisi approfondita sul rapporto tra diritto e giustizia in S. Weil cfr. soprattutto W. TOMMASI, *'Al di là della legge'. Diritto e giustizia nell'ultima Weil*, in *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Napoli, 1995, pp. 75-95; T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Torino, 2006, pp. 101-119; P. WINCH, *Simone Weil. "La giusta bilancia"*, Bari, 1995, pp. 215-228; M. A. CATTANEO, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Napoli, 2002, pp. 20-28.

⁴⁴ Cfr. M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti delle donne*, a cura di F. Ruggieri, Roma, 2008; ID., *Sui diritti delle donne*, a cura di B. Antonucci, Milano, 2008; ID., *Scritti sulla Rivoluzione francese*, a cura di R. A. Modugno, Soveria Mannelli, 2007; ID., *Lettere scandinave*, a cura di L. Pontrandolfo, Bari, 2005; ID., *Tempo di rivoluzioni. Sui diritti degli uomini e delle donne*, a cura di C. Vivian, Santa Maria Capua Vetere, 2004.

⁴⁵ S. WEIL, *La personne et le sacré*, cit., p. 23.

⁴⁶ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 35.

dell'uomo in quanto il solo parlante"⁴⁷. Esplicitamente si può dire, allora, che l'editto di Creonte appartiene all'ordine della legalità, ma non a quello della giuridicità, perché non attua il riconoscimento del terzo-Altro, rappresentato da Polinice e dalla sua *humanitas*, ma si fonda sull'esclusione e sulla negazione dei diritti dell'uomo, tra i quali rientra anche il diritto alla sepoltura, rievocato da Romano nelle letture del nichilismo di Pirandello⁴⁸.

4. Il concetto di giustizia tra *nomos* e *logos*

Nella sua complessa attuazione, la giustizia, secondo Weil, consiste in un paradosso, positivamente rappresentabile con l'immagine della bilancia a bracci disuguali, raggiungibile solo con il mutuo consenso, perché "se si fronteggiano un forte e un debole, il primo impone ciò che è possibile e il secondo accetta"⁴⁹. La giustizia, in questa direzione, è ciò che limita, rappresentando l'arroganza limitante della forza⁵⁰ ed il diritto istituito e positivizzato è espressione della giustizia solo ove vi sia un accordo per mutuo consenso, inteso secondo le parole di Romano come *convenzione essenziale*⁵¹, poiché "la giustizia ha per oggetto l'esercizio terreno della facoltà di consenso [...] e racchiude tutto il significato delle tre parole della divisa francese. La libertà è la possibilità reale di accordare tale consenso"⁵².

Cercare la verità e giudicare, per giungere ad un accordo/giudizio giusto, sono attività del soggetto di diritto, deputato a porsi domande sulla legalità e sulla giustizia. Il questionare sul senso è assente nei sistemi biologici e nella scienza che studia tali fenomeni e pretende di dare risposte esatte a tutte le manifestazioni naturali e sociali. Il concetto di giustizia, infatti, secondo Weil, si chiarisce come proprio degli uomini, i soli soggetti del debito più iniziale, quello verso ogni uomo, incontrato nella ricerca dialogica del senso, perché – nel lessico di Romano – "il timore dell'ingiustizia e l'ansia di giustizia sorgono

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr., ID., *Nietzsche e Pirandello. Il nichilismo mistifica gli atti nei fatti*, Torino, 2008, pp. 97-118; ID., *Sistemi biologici e giustizia. Vita Animus Anima, cit.*, p. 23.

⁴⁹ S. WEIL, *Attesa di Dio*, Milano, 2008, p. 105.

⁵⁰ ID., *La prima radice*, Milano, 1990, p. 246.

⁵¹ Cfr. B. ROMANO, *Sulla visione procedurale del diritto. Saggio sul fondamentalismo funzionale*, Torino, 2001, pp. 29-35.

⁵² S. WEIL, *Lottiamo noi per la giustizia?*, *cit.*, pp. 607-608.

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"⁵³. Il giudizio ingiusto e la sofferenza per l'ingiustizia subita, per Romano come per Weil, è presentata in modo emblematico proprio dalla figura di Antigone, in contrapposizione a quella di Creonte, infatti *"le due figure di Creonte e di Antigone costituiscono due opposte presentazioni del senso delle leggi e della giustizia. Creonte afferma il rispetto della legge scritta nel testo sociale della polis; Antigone pretende il rispetto della legge non scritta ed esige che sia data sepoltura al fratello Polinice"*⁵⁴. Per Romano *"il parlante, in questo caso Polinice, così come 'il bello', non può essere termine di oggettivazione conoscitiva, può venire solamente riconosciuto e, dunque, non può essere trattato come un oggetto padroneggiabile conoscitivamente, di cui disporre nella vita o nella morte. Il potere-su presuppone il sapere-su: ciò che è sottratto al sapere/conoscere è sottratto al potere/disporre"*⁵⁵. In questo risiede la differenza tra *sapere totale* e *sapere parziale* che richiama la questione dei totalitarismi intesi proprio come realizzazione del sapere totale, capaci di disporre nelle maniere più efferate dell'essere umano.

Antigone richiama il diritto che sorge nel linguaggio, enunciando la sua pretesa giuridica (quella di dare sepoltura al fratello Polinice), che non coincide con la legalità vigente, espressa dall'editto di Creonte, per il quale è vitale l'obbedienza alle leggi, giuste o ingiuste che siano. In questa prospettiva emerge con tutta evidenza una differenza tra la legalità, non sempre ispirata a criteri di giustizia, ed il diritto trovando pertanto compiutezza il concetto di differenza nomologica⁵⁶. È nella differenza nomologica, infatti, che risiede il rapporto tra *'dicibile'* inteso – secondo Romano – come un sapere totalizzante ed afferente ad una ricerca applicata (le norme) e il *'non dicibile integralmente'*, un sapere parziale, appunto, che è orientato nella direzione di una ricerca pura (il

⁵³ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia*, cit., pp. 18-23.

⁵⁴ *Ivi*, p. 23.

⁵⁵ *Id.*, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 34.

⁵⁶ *Id.*, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 17: "[...] nella struttura del linguaggio, ripropone la differenza logologica tra il significato ed il significante, tra l'enunciato ed il senso, tra il testo e l'interpretazione"; cfr. anche *Id.*, *Ricerca pura e ricerca applicata nella formazione del giurista. Diritto e bio-economia*, Torino, 2008, p. 41; cfr. *Id.*, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 19.

diritto), possibile solo attraverso una "differenza di senso che, nelle concretizzazioni del diritto, si presenta come differenza nomologica"⁵⁷.

In tal modo, si costruisce la genesi del diritto, inteso come luogo della coalescenza di *logos* e *nomos*, situato in una posizione *a-gerarchica*, in un luogo terzo ove il giudice decide una controversia tra soggetti di diritto, disciplinata sia dalle norme, contenute nel diritto positivo vigente, sia dai principi del diritto. Risulta così evidente che il giudice non può limitare la sua opera ad una meccanica applicazione delle sole regole giuridiche positive, non sempre giuste, ma deve far riferimento a quei principi di diritto non integralmente enunciabili.

Da queste considerazioni emerge che al di sopra della legge risiede la giustizia⁵⁸, intesa come *l'a-priori* del diritto, caratterizzato dall'intersoggettività, consistente nella custodia e nella garanzia della relazione tra gli uomini, quale relazione di universale, reciproco ed incondizionato riconoscimento, ovvero come superamento di ogni rapporto di esclusione, che non può essere incarnata pienamente da nessun diritto positivo.

5. La legalità e la forza

La legalità viene valutata – secondo Weil – in una duplice direzione: da un lato si deve sostenere l'importanza di leggi scritte, di norme, di regole, anche le più severe, perché esse pongono un limite all'arbitrio, alla mutevolezza dell'improvviso inteso come l'illimitatezza del potere. Esclama Weil: "grandezza delle leggi, anche le più inumane"⁵⁹; ed ancora "leggi, sola fonte della libertà. Per questo sul piano delle religioni primitive, tutto ciò che è regola (formule e riti magici, tabù), costituisce un grande progresso"⁶⁰. Dall'altro lato, però, risiede la 'vera' legge che è una legge non scritta, caratterizzata da una giustizia sostanziale orientata contro il formalismo giuridico ed a favore della forma del diritto. Da ciò si desume che le leggi assumono una connotazione positiva solo nel momento in cui sono convenzioni che raccolgono la volontà di soggetti uguali, per il resto la vera 'legge' è la legge non

⁵⁷ ID., *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 51.

⁵⁸ Cfr. di M. A. CATTANEO, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, cit., pp. 20-28.

⁵⁹ S. WEIL, *Quaderno I*, Milano, 2007, p. 126.

⁶⁰ *Ivi*, p. 112.

scritta, ovvero la giustizia. Antigone⁶¹, infatti, non è portatrice di diritti naturali⁶², ma di una legge non scritta, che è la giustizia allineata all'amore "Οὐτοὶ συνέχθειν, ἀλλὰ συνφιλεῖν ἔφυν" (io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio)⁶³.

La tragedia di Antigone ripropone così la distanza tra il diritto e la giustizia, nel senso in cui l'uno è di origine sociale-contrattuale e l'altra si pone al di sopra di qualsiasi convenzione, se non essenziale. In Weil si legge chiaramente lo scontro tra la logica del mondo, dominato dalla violenza del più forte, e la trasgressione caratterizzata da Antigone la quale è l'unica a ribellarsi a Creonte dicendo:

*"Non veniva da Zeus la tua legge; né la Giustizia che convive con gli dei di sotterra l'aveva stabilita per i mortali. Né credevo che i tuoi decreti potessero avere tanta forza da abrogare quella delle leggi non scritte degli dei, quelle leggi che non solo oggi o ieri, ma sempre vivono e nessuno sa quando apparvero. Io non potevo per volontà di nessun uomo pagare la colpa della loro trasgressione. So bene di essere mortale, anche senza il tuo decreto"*⁶⁴.

L'interpretazione della figura di Antigone si fonda proprio sulla connessione essenziale tra linguaggio e diritto, mentre il comportamento di Creonte rappresenta chiaramente la legge naturale della forza⁶⁵, come esplicita Weil ne *L'Iliade ou le poème de la force*⁶⁶ in cui "il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'Iliade è la forza. La forza adoperata dagli uomini, la forza che piega gli uomini, la forza dinanzi alla quale si ritrae

⁶¹ ID., *Morale e letteratura, cit.*, p. 51: "Non era stato Zeus a pubblicare questa ordinanza (di uccidere il fratello); non è stata la compagna delle divinità dell'altro mondo, la Giustizia, a stabilire leggi simili fra gli uomini. La giustizia, compagna delle divinità dell'altro mondo, prescrive gli eccessi d'amore. Nessun diritto li prescriverebbe. Il diritto non ha un legame diretto con l'amore. Come la nozione di diritto è estranea allo spirito greco, così è estranea all'ispirazione cristiana, laddove essa è pura, non mescolata all'eredità romana o aristotelica. Non si immagina S. Francesco che parli di diritto".

⁶² ID., *La personne et le sacré, cit.*, p. 25. Per un'interpretazione weiliana della figura di Antigone cfr. anche S. FRAISSE, *Simone Weil et la tragédie grecque*, in *Cahiers Simone Weil*, n. 5, 1982, pp. 197-207.

⁶³ Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, Milano, 2008, p. 97; S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane, cit.*, p. 159.

⁶⁴ SOFOCLE, *Antigone, cit.*, p. 15.

⁶⁵ Cfr. sul tema della forza in S. Weil, T. GRECO, *La bilancia e la croce, cit.*, in part. il capitolo *Tra forza e giustizia*, pp. 45-59.

⁶⁶ S. WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, trad. it. *L' 'Iliade' poema della forza*, in S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane, cit.*, pp. 9-34.

la carne degli uomini"⁶⁷. La forza non è il nucleo della giuridicità, non racchiude in sé la giustizia, non implica il riconoscimento come *a-priori* del diritto, perché la forza del più forte "è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa. Quando sia esercitata fino in fondo, essa fa dell'uomo una cosa nel senso più letterale della parola, poiché lo trasforma in un cadavere"⁶⁸. In questa direzione Romano afferma che il diritto non è il fatto, inteso come forza che esclude, perché il diritto ha come caratteristica peculiare la controfattualità.

Antigone/Polinice rappresentano le vittime dell'abuso della forza, vittime innocenti in quanto figure chiave della rettitudine intesa nel senso di giustizia (*dike*) che si scontra con la logica dello Stato e la oltrepassa. Per Romano "l'interpretazione di Heidegger nomina la *dike* come l'ordine coincidente con le leggi già date al movimento del mare, della terra e dei viventi [...] La *dike* è l'ordine di ciò che è semplicemente presente"⁶⁹. Nella discussione del primo coro dell'Antigone, Heidegger, infatti, non si interroga sulla qualità della relazione tra le figure essenziali presentate da Sofocle, perché nella sua riflessione rimane assente una specifica interpretazione delle 'leggi', o meglio del diritto, e della relazione triale che comporta il fenomeno giuridico. I problemi inerenti le leggi giuridiche sono avvicinati da Heidegger solo in funzione del rapporto tra gli uomini e la storia dell'essere, ma non sono discussi come relazioni degli uomini tra loro, nella dimensione relazionale caratterizzata dal terzo-Altro. Per Heidegger – letto da Romano – "la differenza ontologica tra l'ente e l'essere assorbe e rimuove la discussione della differenza nomologica, che non perviene ad un rilievo esplicito"⁷⁰.

Perciò, lo scontro non è solo tra due diverse legittimazioni del diritto: la legge naturale eterna, scritta nella coscienza, e la legge stabilita dal diritto ufficiale, sancito dal re⁷¹. Weil sottolinea che la legge eterna non coincide col diritto naturale, ma con l'amore soprannaturale, inteso

⁶⁷ *Ivi*, p. 9.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 52.

⁷⁰ *Ivi*, p. 59.

⁷¹ Cfr. G. CAPOZZI, *Leggi 'scritte' e 'non scritte' del fare. Diritto Scienza Religione Morale*, Napoli, 2007. In particolare per una riflessione sul tema della legge scritta e non scritta presente nella tragedia di *Antigone*, si vd. il paragrafo 5.2. *Conflitto di Leggi negli atti delle dramatis personae dell'Antigone di Sofocle*, pp. 351-352.

come impersonale, immateriale, coincidente con l'idea stessa di giustizia.

In questa tragedia, come in tutto il panorama classico greco⁷², è esemplare come il diritto rappresenti il binomio oppressione/rivendicazione, mentre la giustizia, quello tra sofferenza ed amore. In particolare, Weil mette in rilievo anche la distanza tra la decisa separazione tra bene e male, giusto e ingiusto, caratterizzata da Creonte e dal diritto (in obbedienza all'io singolo o collettivo) e quella sorta di superiore impersonalità che caratterizza il bene. La legge non scritta, alla quale obbedisce Antigone, lungi dall'avere qualcosa in comune con alcun diritto, non è altro che il bene supremo, la giustizia, perchè "solo ciò che è giusto è legittimo"⁷³.

6. Il diritto nello stato attuale del sapere

Romano nei suoi ultimi lavori, anche alla luce dell'insegnamento derivante dal pensiero greco, fa emergere chiaramente la preoccupazione del filosofo del diritto a rendere conciliabili e totalmente identificabili gli esiti della neurobiologia, con la sua trattazione dell'uomo in qualità di flusso vitalistico-biologico, e le istanze del diritto che considerano l'uomo in quanto soggetto di diritto, in particolare nell'ambito del giudizio giuridico e dell'amministrazione della giustizia, che, anche in Weil si colloca nella logica del riconoscimento dell'altro.

La critica di Romano è rivolta a quanti, allo stato attuale del sapere, considerano il giurista uno una sorta di mero esecutore di leggi che vengono imposte da dimensioni più forti del 'giuridico' secondo una sfera biologistica.

L'uomo, come il diritto, non può trovare una spiegazione esaustiva e totale, perché voler esplicitare scientificamente le categorie del soggetto significa pretendere di dare risposte oggettive ed esatte a categorie che non possono essere trattate tecnicamente come la libertà e l'io. La regola, in qualità di elemento caratterizzante il soggetto, si eleva oltre gli effetti formali dell'enunciato normativo, sino a rendere significativa l'arte del giurista che non si identifica con il nuovo significato di tecnica scientifica, produttrice esclusivamente di attività osservative. L'iter che conduce al tentativo di voler spiegare scientificamente il concetto di libertà, nonostante questa non sia anticipabile né spiegabile, avvia l'arte del giurista ad essere sostituita dalle tecniche di osservazione impiegate

⁷² Cfr. M. SHELLEY, *Frankenstein ovvero il moderno Prometeo*, Milano, 2003.

⁷³ M. A. CATTANEO, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, cit., p. 81.

nelle scienze. Il giurista – soprattutto nei suoi ruoli di legislatore e di giudice – interviene nelle relazioni interpersonali in cui il senso scaturisce dal dialogo continuo, aspetto originale di ogni uomo che parlando avvia un discorso nella realtà delle istituzioni giuridiche, in cui è soggetto responsabile e non assimilabile ad un innocente transito di informazioni.

Il soggetto del diritto, *“autore dell’opera dell’istituire contro-fattualmente le norme giuridiche, superando l’innocente, irresponsabile stare a vedere l’esecuzione delle leggi contingenti-necessarie della forza attualmente più vitale”*⁷⁴, manifesta la sua scelta, l’esercizio della libertà temperata dalla presenza dell’altro che lo rende giuridicamente imputabile. Il *logos* dell’uomo non è un basico dire ma è – secondo il lessico di Romano – *“un dirsi, ovvero un dire se stesso ad un altro soggetto, dunque all’altro del discorso, nello spazio terzo di una ermeneutica della ricerca-creazione di senso”*⁷⁵. In ciò si costituisce la ragione della genesi del diritto, intesa come garanzia della relazione di riconoscimento intersoggettivo dell’uomo che, tramite il linguaggio dialogico (non monologico come quello scientifico), instaura controversie di senso che il diritto disciplina e risolve.

È inevitabile, a questo punto, tornare a chiedersi – come fa Romano – se *“nel pensiero filosofico e giuridico ci siano ancora dei limiti qualitativi, non disponibili mercantilmente, nella selezione di quel che, nelle norme positive, si ritiene dover essere il contenuto del diritto”*⁷⁶.

A tale interrogativo non possono dare una risposta esauriente né la neurobiologia, né la scienza del diritto, né la teoria generale del diritto, ma soltanto l’opera creatrice della filosofia connessa con l’arte del giurista che, a partire dall’*Apologia di Socrate*⁷⁷, momento iniziale della giuridicità, supera i confini di ogni scienza, mettendo in discussione il senso esistenziale degli obiettivi che orientano l’uso delle conoscenze scientifiche e delle applicazioni tecniche⁷⁸. Ne deriva che la regola, nella sua realtà normativa, nel continuo rinvio a sostanza e forma, richiama il giurista alla sua responsabilità che Romano – nella realtà della

⁷⁴ B. ROMANO, *Il giurista è uno 'zoologo metropolitano'? A partire da una tesi di Derrida, cit.*, p. 96.

⁷⁵ *Ivi*, p. 33.

⁷⁶ *Ivi*, p. 227.

⁷⁷ Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate, cit.*, pp. 47-87.

⁷⁸ B. ROMANO, *Il giurista è uno 'zoologo metropolitano'? A partire da una tesi di Derrida, cit.*, p. 232.

globalizzazione – vede solo nel rispetto reciproco, scelta che detta le norme di una coesistenza nelle istituzioni giuridiche.