

DIRITTO ED ESISTENZA, UNA RIFLESSIONE SU BRUNO ROMANO E LUIGI PAREYSON

Antonio Siniscalchi*

Abstract: nella proposta filosofica di Bruno Romano la teoria della formatività di Luigi Pareyson viene esplicitata come apertura dell'io-persona alla dimensione dell'alterità, garantita dall'*a-priori* giuridico della promessa dialogica al reciproco riconoscimento come autore libero e consapevole della propria libera identità esistenziale.

1. Forma formata e forma in formazione: persona, diritto, società

"Non appena appare l'io si descrive la sua prospettiva giuridica a formare una identità esistenziale"¹.

Questa affermazione di Bruno Romano, è l'avvio per questo studio, che, attraverso l'analisi delle opere di Luigi Pareyson, intende discutere su come l'io soggetto di libertà è soggetto di diritto ed esprime la possibilità di illuminare il suo senso esistenziale di uomo nella dimensione della 'formatività' intesa, da Pareyson, come quell'intenzionale scelta di una possibilità di essere "presente in tutta l'intera esperienza umana, e che accompagna, anzi costituisce ogni manifestazione dell'operosità dell'uomo" e colta da Romano nel senso della giuridicità².

Le questioni di filosofia del diritto discusse da Romano e quelle di filosofia estetica di Pareyson, pur conciliandosi nel concetto di *persona*³, non riducibile ad

* Università degli Studi di Cassino.

¹ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, Torino, 2009, p. 15.

² L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, 2005, p. 18; Bruno Romano coglie il nesso tra diritto e formatività affermando che "al diritto appartiene l'opera d'arte della formatività delle relazioni giuridiche". Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, Torino, 2006, p. 66.

³ L'idea di *persona*, pur essendo una tematica centrale dell'opera di Luigi Pareyson, è dibattuta più specificatamente in *Esistenza e Persona*, Genova, 2002.

un mero prodotto del soggettivismo⁴, ma da intendere come manifestazione di un io che sviluppa il proprio senso esistenziale nella relazione con l'altro⁵, divergono nell'analisi del fenomeno della libertà e del momento centrale che riveste la comunicazione con l'altro nell'istituzione del diritto.

Entrambi i filosofi, partendo dall'affermazione freudiana per cui "*l'uomo non è padrone in casa propria*", identificano l'io-persona⁶ come un *soggetto responsabile per la comunicazione⁷ delle proprie emozioni e stati d'animo* nei confronti dell'altro⁸.

Ogni singolo sceglie, nell'esercizio della libertà, non la forma ma il modo di iscriverne tale forma, difatti, solo accettando il proprio limite di forma l'uomo può decidere di cercare di eccedere tale limite *assumendosi la responsabilità della propria formazione esistenziale⁹* nella realtà coesistita, rendendo tale responsabilità una consapevole scelta verso l'altro¹⁰.

⁴ Per una critica del *soggettivismo* vedi B. ROMANO, *Il compimento del soggettivismo come prassi democratica ed estinzione del diritto. Interpretazione della 'critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico' di Marx*, Roma, 1981, p. 155.

⁵ Pareyson precisa: "*L'alterità implica sì una pluralità, cioè una pluralità di persone, ma non mai la molteplicità, che non sia che numerabilità quantitativa e sostituibilità indifferente: la pluralità delle persone è riconosciuta come tale in virtù d'una normatività contenuta nello stesso costituirsi della singola persona.*" L. PAREYSON, *Esistenza Persona*, cit., p. 180.

⁶ Va però precisato che la definizione di io sviluppata da Romano diverge dall'elaborazione freudiana dell'io come *Trieb* ("*pulsione di natura elementare, simile in tutti gli uomini, che mirano a soddisfare determinati bisogni primari*" S. FREUD, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in ID., *Opere*, vol. VIII, Torino, 1968-1993 p. 129) avvicinandosi di più all'idea di Lacan per cui l'io è "*l'esercizio dell'immaginario nel simbolico*" J. LACAN, *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, Volume I, Torino, 2002.

⁷ Sul concetto di soggettività come comunicazione della propria personalità verso un'alterità vedi L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, Milano, 2007, p. 176.

⁸ Cfr. B. ROMANO, *Male ed ingiusto. Riflessioni con Luhmann e Boncinelli*, Torino, 2009, pp. 119 e 191. Per un'ulteriore analisi del principio di responsabilità come comunicazione del proprio senso esistenziale vedi anche, E. BONCINELLI, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*, Milano, 2007, p. 160.

⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Genova, 1997, p. 100.

¹⁰ Cfr. G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano, 1969.

Tale condizione implica che la persona non possa essere considerata una semplice forma concettualizzata¹¹, ma un soggetto che, pur sempre limitato da una forma limitata, esercita concretamente il suo essere persona *trascendendo*¹² dalla mera condizione materiale nello sforzo formativo dell'io e aprendo il suo senso esistenziale al giudizio dell'altro.

L'apertura all'alterità alimenta, quindi, la questione del senso della giustizia, che appare, nella connessione dialogico/formativa dell'io verso gli altri. Il diritto, dunque, si afferma come legame ontologico fra gli uomini assumendo le forme tipiche della prescrizione normativa, intesa come il passaggio dell'uomo da *io-soggetto-esistente* a *soggetto-desiderante* un riconoscimento esistenziale¹³ "nella progettazione del senso" in cui "ripropone la sua specificità che lo differenzia" dalla fattualità e funzionalità¹⁴. Compare così, nella libera scelta di aprirsi all'altro, la dimensione del diritto in cui il 'per l'altro' comanda l'io: "l'alterità si pone come reciprocità normativa – si deve pertanto [...] considerare che dove si hanno relazioni tra gli uomini si ha anche la manifestazione del desiderio di terzietà [...] si presenta anche la ricerca di una disciplina giuridica di un tale relazionarsi"¹⁵.

¹¹ La 'concettualizzazione' è, per Romano, il criterio tramite il quale il fondamentalismo funzionale, ispirandosi alla teoria della conoscenza pura ed alle sue basi di osservazione fenomenica e non fenomenologica, vuole siglare in una forma impersonale il senso dell'io. A riguardo vedi *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, pp. 77-102.

¹² Si trascende dal 'conoscere scientifico' e da un 'sistema di norme funzionali' perché "l'uomo ed il diritto non sono identificabili né in un sistema di conoscenze né in una somma di norme, ma li eccedono sempre, trascendendoli nella ricerca di un senso." *ivi*, p. 61.

¹³ Cfr. *Id.*, *Desiderio, riconoscimento e diritto secondo J. Lacan. Linee per una discussione*, in P. PASQUALUCCI, M. PETRELLI, B. ROMANO, C. MENGHI, V. VITALE, G. STELLA, *Persona e norma nell'esperienza giuridica*, L'Aquila, 1986, p. 73. Per un'analisi giuridica del desiderio come: "desiderio di realizzare o di rivelare l'idea o l'ideale di giustizia" vedi anche A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, 1989, p. 78.

¹⁴ A proposito di senso della giustizia come differenza coesistita rispetto alle leggi della natura, dunque dell'accadere vedi B. ROMANO, *Filosofia del diritto e questione dello spirito*, Torino, 2007, p. 35. Da cui sono tratti i passi citati.

¹⁵ I passi citati sono di: L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, *cit.*, p. 188 ("L'alterità [...] normativa") e B. ROMANO, *Male ed ingiusto. Riflessioni con Luhmann e Boncinelli*, *cit.*, p. 148 ("si deve pertanto [...] relazionarsi"). Per un'analisi del concetto di alterità di Pareyson alla luce del senso della relazionalità giuridica di Romano vedi G. BARTOLI, *Filosofia del diritto come*

La forma della coesistenza esige, dunque, l'istituzione di regole giuridiche¹⁶, nelle quali l'uomo, secondo Romano, non si limita ad applicare la norma, kelsenianamente concepita come mera prescrizione formale, bensì recupera il suo senso ontologico nel rapporto dialogico interpretativo che, nella specificità dell'interpretazione giuridica, emerge come rapporto nomologico in cui affermo il mio "essere rispetto alle singole diverse norme e leggi"¹⁷, ed in ciò l'uomo si allontana dall'arbitrario passando "dal fatto al diritto [...] dal caso alla legge"¹⁸.

2. Libertà pura e libertà co-esistita: differenze tra Romano e Pareyson

Nella relazione garantita dal diritto, l'uomo esprime una propria ipotesi di verità intesa come "la volontà di rischiare" il proprio "personale modo di pensare e di agire" – "nell'interpretazione ipotizzante dell'altro"¹⁹. Pareyson a tal proposito precisa: "nessuna attività è operare se non è anche formare", ed aggiunge che formare vuol dire "perseguire unicamente la forma per se stessa"²⁰. Questa concezione di 'forma per se stessa' si distanzia a livello teoretico dal problema della forma espresso nella filosofia di Romano. Per spiegare meglio queste diverse concezioni di forma, si deve chiarire la qualificazione che il fenomeno della libertà, assume nelle concezioni dei due filosofi.

ontologia della libertà. Formatività giuridica e personalità della relazione. A partire da Luigi Pareyson, Roma, 2008, p. 193.

¹⁶ Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 15.

¹⁷ ID., *Senso e differenza nomologica*, Roma, 1993, p. 116. per una critica del formalismo kelseniano a partire dal concetto di differenza nomologica si rinvia a ID., *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, in particolare cap. II, 'Essenza del nichilismo' e diritto.

¹⁸ L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, Milano, 2000, p. 45.

¹⁹ L'ipotesi di verità (nel testo: "la volontà di rischiare [...] nell'interpretazione ipotizzante dell'altro") dibattuta da B. ROMANO, *Ricerca pura e ricerca applicata nella formazione del giurista. Diritto e Bio-Economia*, Torino, 2008, p. 18. Viene qui discussa nella lettura del concetto di *Weltanschauung* (nel testo: "personale modo di pensare e di agire") espresso da L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 26.

²⁰ *Ivi*, p. 23.

La libertà, per entrambi i filosofi, è *fondamento*²¹ dell'iniziativa del soggetto di scegliere in quanto, spiega Romano, citando Pareyson, "la libertà è assai più che fondamento, è fondamento che non si lascia mai configurare come fondamento che arretra sempre di fronte ad ogni tentativo di fissarla"²². Se per Romano la reale affermazione della *libera creatività* umana si manifesta nel coesistere con l'altro rivelandosi ed esplicitandosi nella forma del diritto²³, in Pareyson, la scelta verso l'altro, pur rivestendo un ruolo centrale, appare subordinata all'esercizio della *libertà pura*²⁴.

Sia Romano che Pareyson²⁵ muovono dalla critica alla concezione sartriana della libertà come prigione²⁶, ma diversa è la proposta filosofica che i due studiosi contrappongono alla tesi sartriana.

²¹ Si deve precisare che il concetto di *fondamento* nella filosofia di Romano "non vuol dire affermazione di una realtà che fonda il fondato avendo la sua verità nell'isolamento dal fondato stesso", bensì interpretando l'idea hegeliana di *essenza* per cui: "l'essenza come fondamento è un essere posto, un divenuto [...] è riflessione esclusiva in modo che essa fa di se stessa un essere posto, che l'opposizione, dalla quale dianzi si cominciava e che era l'immediato, è la 'soltanto posta', determinata indipendenza dell'essenza, e che essa è soltanto ciò che in se stesso si toglie, mentre l'essenza è quel che è riflesso in sé nella sua determinatezza." vedi B. ROMANO, *Riconoscimento e diritto: interpretazione della filosofia dello spirito jenesse (1805-1806) di Hegel*, Roma, 1975, p. 11. vedi anche G.F.W. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari, 1974, p. 485.

²² B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 82. La citazione di Pareyson che Romano discute nell'opera indicata è tratta da L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 2000, p. 175.

²³ Cfr. B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, cit., p. 243; per quanto riguarda il concetto di creatività espressa nella coesistenza vedi anche ID., *Critica della ragione procedurale. Logos e nomos. Teubner Luhmann Habermas discussi con Heidegger e Lacan*, Roma, 1995, p. 32.

²⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 22. Per un'approfondimento del fenomeno della socialità nell'opera di Pareyson vedi G. RICONDA, *Premessa del curatore*, in *Verità ed interpretazione*, e G. BARTOLI, *Filosofia del diritto come ontologia della libertà*, in particolare *Dinamiche giuridiche della relazionalità nella prospettiva ontologica di Luigi Pareyson*, pp. 79-110.

²⁵ Sulla critica al pensiero sartriano vedi rispettivamente B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., in particolare cap. V. e L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 35 e ss.

²⁶ Dice Sartre: "Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato a essere libero.

Pareyson in *Ontologia della libertà* supera la 'condanna' sartriana nel binomio essere-libertà affermando che la trascendenza dal mondo materiale verso la ricerca di senso esistenziale avviene, ontologicamente, solo in ciò che 'io do a me'²⁷, dunque sono io l'unico autore della mia libertà e della forma che attraverso essa ricerco; e ciò può portare anche ad esiti annichilenti trovando forma nell'informe, in quanto, afferma Pareyson che "la libertà può esercitarsi solo in presenza dell'essere, sia che si confermi affermandolo, sia che si neghi rinnegandolo, perché la libertà può negarsi solo affermandosi, può distruggersi solo con un atto di libertà"²⁸, rispetto all'affermazione sartriana per cui la condanna dell'uomo ad essere libero ha come unico limite la libertà stessa, nella visione pareysoniana, abbiamo il superamento di tale limite verso una concezione di *illimitatezza della libertà*²⁹. Nella proposta filosofica pareysoniana l'esercizio della libertà appare legata al "contatto originario fra l'essere ed il nulla"; in tale considerazione, dice Romano "la libertà dell'io verrebbe illuminata nel non avere una causa che, nel produrla, la negherebbe come atto libero"³⁰; il soggetto sarebbe così descrivibile come *centro sistemico* esecutore della *funzione* libertà/essere e si verrebbe a realizzare la prospettiva del *fondamentalismo funzionale*, per cui l'essere e la libertà non appaiono come ipotesi fenomenologiche, ma nel loro *rapporto di funzionalità*, cioè come un *susseguirsi di operazioni sistemiche che mirano a perseguire un per-qualcosa*³¹. Nella filosofia di Romano l'io trascende il mero dato fattuale, proponendo una

Ciò vorrebbe significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa, o, se lo si preferisce, significherebbe che non siamo liberi di essere liberi", J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano, 2008, p. 506.

²⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 17. Pareyson arriva alla concezione della libertà e dell'esistenza come 'dono a me' attraverso l'interpretazione filosofica che dà all'affermazione "me mihi dedit [...] Datus ergo pro me debeo" tratta da S. BERNARDO, *Liber de diligendo deo*, V.15 20-23, in *Opere*, vol. I, Roma, 1984, p. 292. Vedi anche L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, pp. 238-280.

²⁸ ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 19.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 239. Questa critica di Romano è espressamente rivolta all'affermazione sopra citata di Pareyson di libertà come contatto tra essere e nulla (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 471-472) e continua Romano "la libertà, nella sua più originaria condizione, non muove dal nulla, ma dalla struttura non disponibile dell'io."

³¹ Cfr. B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo 'Noia' Globalizzazione*, Torino, 2004, p. 329.

sua ipotesi di verità che non ha *fondamento*³² nella sola ricerca ontologica dell'individuo, ma assume validità di ricerca fenomenologica, che non limitandosi all'isolamento dell'io come puro *ego*, sposta il suo interesse dal campo del fenomeno puro a quello della pura ricerca³³, intesa come confronto con altre ipotesi di verità nel fenomeno della coesistenza. Si vuole, dunque, chiarire che nelle due proposte filosofiche, se per Pareyson la relazione formativa fondamentale dell'uomo è nel rapporto di *sé verso sé stesso* nella ricerca di una verità esistenziale che si offre solo all'interno dell'interpretazione personale che se ne dà, in Romano, pur convenendo che la verità è un'interpretazione personale, si precisa che non resta chiusa in una mera riflessione del sé stesso, ma si descrive come "*pretesa veritativa che opera nell'istituire e concretizzare l'ordine del coesistere [...] una pretesa veritativa non formale, ma contenutistico coesistenziale*"³⁴.

La verità appare, dunque, come manifestazione dell'*unicità* dell'individuo all'interno della *molteplicità* comunitaria³⁵; in questo spazio del coesistere, l'azione formativa dell'uomo, non può essere concepita come *arte pura* bensì come *arte del diritto*³⁶. Nell'*arte pura* "*l'opera riuscita non ha altro titolo per offrirsi al riconoscimento che l'essere riuscita*"³⁷, il soggetto che opera, dunque,

³² Vedi nota 17.

³³ A tal proposito vedi B. ROMANO *Scienza della natura, scienza del fenomeno, scienza del diritto*, in *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., pp. 70 – 102. in cui viene spiegata in chiave coesistenziale la tesi di Husserl: "*L'essere dell'ego puro e delle sue cogitazioni, come un essere che è primamente in se stesso, è antecedente all'essere naturale del mondo [...]. L'essere naturale è un reame il cui statuto esistenziale [Seinsgeltung] è secondario; perpetuamente presuppone il reame dell'essere trascendentale. Il metodo fenomenologico fondamentale dell'epoché trascendentale, poiché riconduce a questo reame, si chiama riduzione trascendentale-fenomenologica.*" E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano, 1988, p. 61.

³⁴ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, cit., p. 238. per il concetto di verità come interpretazione espresso da Pareyson vedi L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, 2008.

³⁵ L'*unicità* e la *molteplicità* sono qui intesi secondo l'accezione socratica di *en* e *pollai* ossia come principi del criterio di unità dei cittadini della polis nel riconoscimento della loro *arte e formazione* tramite il dialogo. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, Milano, 2009, Libro IV, p. 300.

³⁶ La differenza tra *arte pura* e *arte del diritto*, che verrà ora esposta, e dibattuta da Romano proprio a partire da una critica al pensiero di Pareyson in *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, in particolare pp. 44-47.

³⁷ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 67.

non ha altro referente che sé stesso, crea da sé il senso della sua opera, sostiene tale senso in un'autointerpretazione; è un uomo che inventa la propria verità³⁸ e la norma che riconosce è funzionale alla formazione della propria verità, l'artista puro è autore ed esecutore della propria legge, è *'giudice in causa propria'*³⁹, in quanto conosce la norma dei suoi atti solo quando non ne ha più bisogno, non riconosce, dunque, una norma precedentemente istituita che viola o rispetta, ma da sé decide la forma della norma subordinando la sua efficacia prescrittiva alla sua funzionalità artistica e ciò non presenta la struttura della ragione giuridica, in quanto fondamento del diritto è, invece, il suo essere un *a-priori*, cioè essere una prescrizione compiuta, dunque non disponibile a qualsiasi riempimento contenutistico, che richiede però di essere interpretata dal giudice terzo rispetto al caso in esame, non è un mero divieto ma appare come una possibilità oltre la prescrizione⁴⁰.

L'atto del soggetto non si pone dunque in uno stato di isolamento ma si manifesta nella struttura universale della ricerca di senso che esiste con gli altri individui nella relazione comunicativa⁴¹. Il soggetto, dunque, è soggetto di linguaggio, e nel discorso verso l'*altro* nomina un *altrimenti*⁴² cioè non si riduce

³⁸ Tale affermazione rimanda al concetto espresso da Nietzsche per cui la verità è un'invenzione dell'uomo; Nietzsche argomentando tale tesi ne la *Gaia Scienza*, utilizza il termine *Erfindung* (invenzione) rispetto a *Ursprung* (origine) proprio per sottolineare che la verità è *"l'avvio a un determinato genere di vita e costumi giornalieri"* quindi è nella piena disponibilità dell'uomo e soggiace dunque alla legge dell'uomo più forte che impone la propria verità, difatti aggiunge che la verità è come *"una scintilla che nasce dall'urto di due spade"* vedi F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Pordenone, 1991, p. 174 e ss.

³⁹ L. PAREYSON, *Iniziativa e libertà*, Milano, 2005, p. 114. quest'ultima citazione di Pareyson è riconducibile all'affermazione di Sartre: *"ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui."* J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, 2007, p. 86.

⁴⁰ Cfr. B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino, 1999, p. 165 e ss. Per quanto riguarda il concetto di ragione giuridica vedi ID., *Ragione giuridica e terzietà della relazione*, Roma, 1998, *cit.*, *passim*. E J.L. NANCY, *L'imperativo categorico*, Lecce, 2007, p. 57 in cui l'autore afferma che *"il diritto non è né archè, né physis, ma è nel suo principio ragione"*.

⁴¹ Cfr. B. ROMANO, *Male ed ingiusto. Riflessioni con Luhmann e Boncinelli*, *cit.*, pp. 64-65. Sul concetto di isolamento dice Blondel: *"l'individuo non può isolarsi. I suoi atti formano il contesto in cui affonderanno le radici altre opere"* M. BLONDEL, *L'azione*, Cinisello Balsamo, 1997, p. 327.

⁴² Nominare un *altrimenti ad un altro* è ciò che Romano individua come *'determinazione simbolica'* intesa come *'il sostituire al fatto il nominare il fatto'*.

all'immagine del *se stesso* ma qualifica il proprio senso che chiarisce Romano, rende l'uomo *sospeso* tra la sua forma data e il suo *poter-essere sempre oltre sé stesso*⁴³; queste ultime tesi ci portano a discutere, su come, nel mondo coesistito, l'incontro delle identità porta i soggetti a dare un senso al tempo ed allo spazio materiale attraverso l'istituzione del linguaggio e del diritto⁴⁴.

3. Logos, nomos e pathos esistenziale

La parola, tramite la quale l'uomo esercita il suo essere con gli altri, assume, sia nelle tesi di Romano che di Pareyson, la struttura dell'inconscio, in quanto, così come il soggetto eccede la propria immagine materiale, così la parola non si limita al significato che "*nomina proprio e solo ciò che è detto*" ma esprime nel significante alimenta "*la relazione discorsiva quanto alle domande sul senso*"⁴⁵. Ciò comporta che, poiché il linguaggio manifesta "*la sua verità non tanto nell'esplicitezza quanto piuttosto nell'occultamento*"⁴⁶, di conseguenza il soggetto può limitarsi ad accertare una informazione emessa da un altro soggetto, ma accoglie l'ipotesi di esistenza dell'altro confrontandola ed

B. ROMANO, *Il soggetto 'del' linguaggio ed il diritto. La differenza nomologica*, in G. CARCATERRA, F.M. DE SANCTIS, B. ROMANO, *Filosofie del diritto*, Roma, 1993, p. 91. a tal proposito da ricordare anche l'interpretazione data da Argirotti dell'*altrimenti altro* espresso da Levinas come "*l'abbandonarsi all'alterità che ci coinvolge e ci matura*" (A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino, 2008, p. 185).

⁴³ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., pp. 24-25 e L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 96.

⁴⁴ Queste tesi che riguardano il temporalizzarsi dell'uomo nella storia ed il suo superamento della fattualità naturalistica tramite l'istituzione del diritto sono discussi da Romano in *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, e trovano convergenza nei temi, su cui si discuterà, di storicità e congenialità espressi da Pareyson rispettivamente in *Esistenza e persona* e *Estetica. Teoria della formatività*. E' da notare che in particolare nell'affrontare la tematica del Tempo come storicità esistenziale (*Temporalität*) entrambi gli autori muovano da una delle tesi centrali nell'opera di Heidegger, per cui: "*solo l'uomo ec-sistente è storico. La 'natura' non ha storia*" (M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Milano, 1987, p. 146).

⁴⁵ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 52. in cui Romano elabora le sue tesi sul linguaggio partendo dal lavoro di Jacques Lacan.

⁴⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 247.

esprimendo la propria: il linguaggio è, così, *istituito*⁴⁷ come il luogo terzo che garantisce la libera formazione di ognuno in quanto non vi è "*l'enunciazione compiuta d'una realtà più o meno adeguabile*" bensì "*l'incessante manifestazione d'un'origine inesauribile*"⁴⁸ questa continua possibilità di essere un *altrimenti* rispetto al già dato porta l'uomo, nel tramite del linguaggio, a *prendere un tempo ed uno spazio*, cioè, a *darsi* una personale significazione temporale che si sottrae ai ritmi di successione dati dall'ambiente in cui si vive⁴⁹.

I sistemi biologici si limitano a ripetere nel presente quelle leggi di conservazione naturale⁵⁰ conosciute ed immagazzinate nella propria memoria che reagisce agli impulsi esterni solo in funzione a ciò che è utile per il soddisfacimento dei propri bisogni primari⁵¹.

L'uomo, a differenza di ciò, risponde alla questione di senso data dall'altro non limitandosi a ripetere quanto è *nell'ordine della continuazione vitale*, ma interrogandosi sui suoi ricordi e rinviando queste sue riflessioni in una forma/ipotesi nuova che stimola nuove domande di senso nell'altro *nell'ordine di una continuazione formativa dello spirito*⁵², in questa direzione si spiega l'affermazione di Romano per cui: "*l'essenzialità dell'altro [...] interessa sempre il futuro, esistito come appropriazione del futuro in una ipotesi, ovvero nella*

⁴⁷ L'istituire è tesi centrale nella filosofia di Romano e si basa sul concetto di *vitam istituire* espressa nel *Digesto* ulpiano, cioè "[...]nascere una seconda volta attraverso la regola posta mediante il diritto che, strutturato come la parola, garantisce la differenziazione[...]." Vedi G. BARTOLI, *Filosofia del diritto come ontologia della libertà. Formatività giuridica e personalità della relazione. A partire da Luigi Pareyson, cit.*, p. 104.

⁴⁸ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, 2008, p. 23.

⁴⁹ B. ROMANO, *Il diritto non è il fatto. Tre domande di filosofia del diritto su diritto e memoria*, Roma, 1998, p. 26. Sempre sulla tesi di distanziarsi dal reale vedi M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano, 1993, pp. 280-284.

⁵⁰ Che nelle tesi dibattute da B. ROMANO in *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo 'Noia' Globalizzazione*, si esplicano come quell'"*insieme di leggi fisse e deterministiche*" riconducibili all'opera di studiosi quali M. MINSKY, *La società della Mente*, Milano, 2001, in particolare p. 600 e ss.

⁵¹ Si delinea quello che Platone definì un *fiturgo* cioè: "*un produttore della natura delle cose.*" Precisa poi Platone che l'uomo si distingue dal *fiturgo* nell'"*attuazione del proprio compito*". PLATONE, *Repubblica*, Libro X, p. 584.

⁵² A tal proposito vedi B. ROMANO, *Il diritto non è il fatto*, pp. 129-130, in cui Romano discute la distinzione tra la *memoria/reazione* (tipica dei semplici sistemi vitali che si limitano a ripetere il già saputo in base alle contingenze) e la *memoria/risposta* (propria dell'uomo che eccede in un nuovo senso).

*struttura relazionale-triale dell'ipotizzare*⁵³, per cui l'uomo, agisce secondo la sua qualificazione di tempo, distinguendosi dal già dato del passato e dal già progettato del presente in uno scegliersi costitutivo per il futuro. Riconosce, così, alla realtà in cui agisce un senso esistenziale, in cui si svela la presenza *avanti a sé* del diritto espresso in continuo futuro in quanto, tramite la sua interpretazione, si supera il vuoto tra *la generalità delle norme istituite* (date nel passato) e *la singolarità delle condotte scelte* (che incidono nel reale/presente mostrandosi però come ipotesi futuribile)⁵⁴ che sono espressioni trascendenti⁵⁵ di *"un'identità esistenziale, mai definitiva, perché sempre infuturantesi"*⁵⁶.

Seguendo la tesi di Pareyson per cui *"la storia è incentrata nell'iniziativa. Infatti l'iniziativa è il 'dover far valere': nascita del valore storico"*⁵⁷ si spiega che l'agire umano, nel suo processo formativo, porta l'individuo ad esperire un suo senso storico-esistenziale nella realtà, in quanto la riconosce come dimensione co-esistenziale, ed il *'valore storico'* che attribuisce a questa dimensione ha i caratteri del *giusto*, che, difatti ribadisce Romano, *emerge e disciplina la coesistenza giuridica dei parlanti*⁵⁸. Emerge, dunque, una coalescenza fra *l'universalità* delle norma e *l'unicità esistenziale* degli individui espressa nel rapporto dialogico⁵⁹ fissato nelle norme il diritto come principio del reciproco rispetto nel relazionarsi⁶⁰ e, contemporaneamente, destina all'uomo la possibilità

⁵³ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., pp. 28-29.

⁵⁴ A proposito del concetto di diritto che vige *nel futuribile* vedi Id., *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 195.

⁵⁵ *"La storia dell'anima rende possibile il tempo"* AGOSTINO, *Le confessioni*, Milano, 1996, p. 225.

⁵⁶ B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, cit., p. 292. sul concetto di formatività di un'identità in forma futura Pareyson specifica ulteriormente che: *"l'esigenza profila il mio dovere, che si fa futuro rispetto a me. Ciò che deve essere, ciò che debbo fare è per me futuro [...] L'esigenza mi pone davanti a me stesso come compito da realizzare"*. L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, cit., p. 155.

⁵⁷ *Ivi*, p. 171.

⁵⁸ Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., pp. 195-196.

⁵⁹ *Ibidem*. Sui concetti di *unicità* ed *universalità* Romano rimanda anche a K. JASPERS, *Esistenza ed autorità*, L'Aquila, 1977.

⁶⁰ Scrive Cicerone nel *De Inventione, Liber II, 160* : *"Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem."* ed è tradotta da Ulpiano nel digesto con il brocardo *"Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi"*.

di agire formativamente e liberamente verso sé e verso l'altro. L'incondizionata libertà di agire secondo il precetto normativo non vuole fare intendere che l'uomo si pone al di fuori della legge; *"l'aspetto della doverosità e del comando non è affatto soppresso, ma è inseparabilmente connesso con l'aspetto personale dell'uomo concreto e vivente [...] proprio per rendere più efficace l'obbligazione e più realizzabile la legge"*⁶¹. La possibilità di essere reintegrato come essere libero nell'ordine sociale *"suscita e sollecita l'esecuzione"*⁶² e permette *"all'uomo libero di trovare nell'autorità la profondità dell'origine come presenzialità che convince"*⁶³ in ciò appare come il nesso essenziale tra precetto e diritto, non è l'imposizione in una forma di un contenuto né vuol dire ripetere meccanicamente il precetto normativo ma è il libero esercizio della creatività interpretativa, mostrando così che la formatività pareysoniana ha la struttura triale del linguaggio-discorso nell'accezione di *formarsi secondo la propria volontà nella possibilità coesistita di ognuno di realizzare o meno il precetto normativo*⁶⁴, esponendo nell'agire la propria personalità individuale e responsabile secondo i modi della coscienza di quanto si pensa come giusto oppure non giusto, in tale direzione la formatività che accomuna gli uomini è quella dettata dalla gratuità di donare all'altro il proprio senso nell'attesa di trovare nel *noi* ipotesi diverse che sollecitino il sé a continuare a formare la propria identità⁶⁵. Il singolo non si sente padrone della verità ma per formare la sua ipotesi di verità incoraggia la formazione dell'ipotesi dell'altro quindi violare l'altro, nella sua libera costruzione identitaria, equivale a violare se stessi: la sanzione assume allora il carattere di salvaguardia dell'altro e della libera possibilità di essere in un mondo coesistito in cui *"l'umanità [...] è comune non in*

⁶¹ L. PAREYSON, *Iniziativa e libertà*, cit., p. 244.

⁶² ID., *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 224.

⁶³ K. JASPERS, *Verità e verifica*, Brescia, 1986, p. 45.

⁶⁴ Vedi B. ROMANO, *Dal dire al numerare. Filosofia e teoria: il senso del giuridico. Tesi 5*, in *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*; ed le tesi di Pareyson quivi commentate da Romano in L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, pp. 59-64-65.

⁶⁵ *"Proprio in questa condizione di singolo unico, ciascuno attende di essere incontrato nel ricevere la risposta al suo desiderio, situato nel linguaggio, nella modalità della domanda, ovvero attende di essere riconosciuto contemporaneamente come soggetto-autore-destinatario della domanda e come soggetto-destinatario della risposta. La domanda di riconoscimento è la domanda prima che si qualifica come domanda di amore."* B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 29. Vedi anche J. LACAN, *Le seminaire, livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, 1998, p. 381.

*quanto specie, ma in quanto norma del costituirsi in persona e del mutuo riconoscersi come persone*⁶⁶.

Seguendo tale itinerario si può arrivare a dire che *"istituire il diritto si concretizza nell'amministrazione della giustizia: il giudizio del terzo altro"*⁶⁷ perché essere incontrato come soggetto responsabile ed imputabile per le proprie azioni vuol dire essere riconosciuto come centro creativo, come soggetto che manifesta un senso esistenziale⁶⁸.

Essenza del riconoscimento è la parola che, tramite l'interpretazione, assume i caratteri di *"un tipo di conoscenza squisitamente attivo e personale: la sua natura attiva spiega il suo carattere produttivo e formativo, e la sua natura personale spiega come essa sia movimento, irrequietezza, ricerca di sintonia"*⁶⁹ in quanto è espressione del pathos che spinge l'uomo ad aprirsi verso l'altro e verso il diritto nella speranza di essere accolto come soggetto responsabile⁷⁰. Dunque, conoscere il diritto tramite l'interpretazione, così spiegata da Pareyson, significa sia formare il diritto⁷¹ che darsi forma tramite il diritto⁷², nel medio

⁶⁶ E aggiunge Pareyson: *"La società, in quanto nasce con la persona, è una determinazione assiologica. Infatti la persona si costituisce come tale su un piano di valore, quando cioè il singolo riconosce praticamente il carattere normativo della sua esistenza di uomo. Quindi anche la società si costituisce come tale su un piano di valore, con una norma immanente, ch'è quella stessa reciprocità del riconoscimento delle persone rende possibile, in cui, anzi, essa consiste, si che il rispetto delle persone in quanto tali è l'essenza e insieme la norma della società. Il farsi persona, cioè il riconoscere in sé la propria umanità nello sforzo di realizzare in forma personale l'umanità comune."* L. PAREYSON, *Esistenza e Persona, cit.*, p. 179.

⁶⁷ Cfr. B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo Giuridico, cit.*, p. 292.

⁶⁸ Dice Mishima che l'opera del giudice *"esalta la bellezza della sua azione riconoscendogli la responsabilità individuale"* Y. MISHIMA, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Milano, 2006, p. 95.

⁶⁹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività, cit.*, p. 180.

⁷⁰ Sul concetto di *riconoscimento* come espressione *pratica* del senso esistenziale vedi B. ROMANO, *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Roma, 1986, pp. 214-215.

⁷¹ Non si deve così intendere che il diritto è nella disponibilità del singolo e da questi può essere riempito di qualsiasi contenuto, bensì si prende spunto dalle tesi di Jaspers sulla dialettica di attività e conoscenza così descritta dal filosofo: *"Nell'atteggiamento attivo il mondo dev'essere riplasmato a tal punto, che l'attivo possa comprenderlo come il suo proprio mondo. Dall'atteggiamento attivo ha origine il principio che vale per tutto il conoscere: l'uomo conosce le*

della parola, del linguaggio che, giuridicamente, apre a "controvertere sul senso quanto all'interpretarsi del se stesso nel coesistere con gli altri, in un mondo affetto dalla penuria, che non consente il concretizzarsi di tutte le interpretazioni di tutti i parlanti"⁷³.

Nel legame tra *logos* e *nomos* si esprime il *pathos* dei parlanti che, pur mantenendo ognuno nell'atto formativo il proprio *stile personale*, eccedono la propria individualità verso uno *stile comune*⁷⁴, che si presenta come un *formare 'per'* e non come un *fare 'come'*⁷⁵; l'uomo-giurista nell'arte dell'interpretazione non "intende conferire un carattere di personalità non certo alla verità, di per sé sovraperonale"⁷⁶, ma si impegna ad accogliere le qualificazioni del *per*, ed interrogandole assume in coscienza i compiti di *chiedere* sul senso dell'altro, *cercare* un senso nella norma e *comunicarlo*⁷⁷: "risponde ad un appello, concreta sollecitazione per la risoluzione di un'alternativa, la discriminazione di possibilità

cose intanto in quanto le fa" K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, 2005, p. 66.

⁷² Sempre Jaspers spiega: "Nel lavoro di ordinamento le forme ci appaiono quasi come tanti scomparti, tante possibilità in cui l'uomo si addentra e non si addentra, e dal singolo uomo si aspetta sempre che egli si dichiari per l'una e non per l'altra direzione. Ma poi ogni uomo ci appare come l'infinito stesso, al quale appartengono o nel quale sono rappresentate potenzialmente tutte le forme. Così tutti i tipi descrivibili ordinatamente non sono possibilità ultime, per le quali il singolo si decide, ma posizioni in cui egli può trovarsi, e che trascende con la totalità della sua vita, quando si consideri questa come l'insieme dei suoi possibili sviluppi biografici." Ivi, p. 29.

⁷³ B. ROMANO, *Fondamentalismo Funzionale e Nichilismo Giuridico*, cit., p. 305.

⁷⁴ Sulle diverse qualificazioni del concetto di *stile* vedi L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività.*, cit., p. 33.

⁷⁵ Il *fare come*, spiega Romano, si svela in "un insieme di operazioni svolte nell'eseguire una memoria logotecnica" mentre il *formare per* "si presenta come la selezione di uno scopo che garantisce all'uomo la sua permanenza nella ricerca - creazione del senso". B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., pp. 221-222.

⁷⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 102.

⁷⁷ Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 220. Romano esprime i compiti propri del giudice (*chiedersi, creare un senso e comunicarlo*) rielaborando la tripartizione *riflettere, inventare, porre* espressa da J. Derrida e P.A. Rovatti in *L'università senza condizione*, Milano, 2002, p. 12-13.

*opposte, la distinzione fra un valore convalidato e un disvalore denunciato*⁷⁸ medesimo appello che *"culmina in un appello alla libertà, come la collaborazione, la solidarietà, il ricorso alla legge [...] la volontà di assolvere a un compito comune"*⁷⁹. Tale compito comune è, nella filosofia di Romano, quella genesi costitutiva⁸⁰ che enuclea il suo senso nel diritto, inteso come garanzia del rapporto - *pretesa* verso l'altro⁸¹ di poter manifestare formativamente la propria identità nel rispetto reciproco difatti, dice Marcel: *"Il diritto è incontrato come valore perché garantisce il valore dell'esistenza, qualificando la scelta esistenziale all'interno della relazione giuridica"*⁸².

⁷⁸ L. PAREYSON, *Iniziativa e libertà*, cit., p. 224.

⁷⁹ ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 200.

⁸⁰ *"La genesi del diritto può essere interpretata costatativamente con riferimento alla fattualità del suo darsi, oppure costitutivamente con riferimento al presentarsi in essa della genesi stessa della differenziazione dell'essere uomo, dunque del principio che distingue l'uomo dagli altri viventi e dalle cose."* B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 124.

⁸¹ Che, dice Romano, emerge solo nella terzietà in quanto *"la formatività della pretesa giuridica è ciò che si chiede all'opera del terzo giudice."* ID., *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit., p. 186. per una maggiore discussione sui temi di pretesa e terzietà si rinvia a ID., *Critica della ragione procedurale. Logos e nomos. Teubner Luhmann Habermas discussi con Heidegger e Lacan*, Roma, 1989, in particolare Cap. III.

⁸² G. MARCEL, *Giornale Metafisico*, Roma, 1976, p. 95.