



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

DANILO CASTELLANO

IL PROBLEMA DELLA PERSONA UMANA
NELL'ESPERIENZA GIURIDICO-POLITICA:

(I) PROFILI FILOSOFICI

SOMMARIO: 1. Premessa. — 2. Del « personalismo » del secolo XX. — 3. Ancora su personalismo e persona nel secolo XX. — 4. Persona e filosofia classica. — 5. Conclusione prima .

1. - « I giuristi — osservò Francesco Carnelutti — non usano approfondire l'indagine intorno alla persona umana. Essi presuppongono con sicurezza che l'uomo è la *persona*, in mezzo, anzi, di fronte alle cose. Essi riservano la loro sottigliezza per discutere intorno al se e al come delle aggregazioni di uomini possano essere persone; ma perché l'uomo singolo sia una persona è una domanda, che non si pongono mai » (1).

Francesco Santoro-Passarelli fece notare, però, che persona ha assunto nel linguaggio giuridico il significato di *soggetto di diritto*: la « nozione giuridica di persona non si identifica pertanto con quella empirica; e ciò in un duplice senso, nel senso che gli uomini possono non essere persone, come è avvenuto storicamente di alcune categorie di uomini in ordinamenti giuridici anche assai progrediti, e inversamente nel senso che vi sono persone che si dicono *giuridiche* » (2). Non deve trarre in inganno, perciò, ad avviso di questo autore, il fatto che gli ordinamenti moderni collegano costantemente alla qualità di uomo quella di persona: l'uomo, infatti, nell'ordinamento moderno « è investito dall'ordinamento dello stato di persona come e in quanto membro di quel sommo aggregato sociale che è la comunione di tutti gli uomini o di tutti i liberi » (3).

(1) F. CARNELUTTI, *La persona umana e il delitto*, in *La persona umana e gli odierni problemi sociali*, Roma, Studium, s.d. (ma 1945), p. 23.

(2) F. SANTORO-PASSARELLI, *Lineamenti di Diritto civile. Persone fisiche*, Padova, Cedam, 1940, pp. 11-12.

(3) *Ivi*, p. 12.

Angelo Falzea, da parte sua, sostenne una tesi analoga: « il concetto di persona — scrisse — non ha autonomia nei confronti dei concetti di obbligo ed autorizzazione, risolvendosi in esso »⁽⁴⁾. Ma avvertì che ciò vale solamente dal punto di vista giuridico, anzi dal punto di vista giuridico-positivo. Sotto questa angolazione egli definì la persona « come presupposto soggettivo di qualificazione delle fattispecie (oggettive) »⁽⁵⁾.

Francesco Degni, d'altra parte, pur definendo la persona come « il soggetto dei diritti e dei doveri giuridici »⁽⁶⁾, affermò che nel diritto moderno, a differenza per esempio di quanto avvenne in quello romano, « non vi è dubbio che ogni uomo, come tale, è persona, cioè soggetto di diritto: onde capacità giuridica è sinonimo di personalità »⁽⁷⁾.

Dello stesso avviso sembra essere Alberto Trabucchi il quale rileva che oggi il termine persona indica l'uomo come attore del mondo giuridico⁽⁸⁾. All'uomo, però, ad avviso di questo autore, vengono riconosciuti attualmente diritti fondamentali, che si considerano innati e originari, cioè acquisiti nel momento stesso della nascita: « Contro questa tendenza a considerare la personalità umana come un *'prius'* rispetto all'ordinamento giuridico, si era opposta in un passato non lontano — scrive il civilista patavino — la concezione dello stato come unico e onnipotente creatore di ogni diritto. Oggi le stesse Costituzioni dei paesi civili riconoscono alla persona alcuni valori perenni e indiscutibili, per affermare e potenziare i quali, e non per crearli, è costituito l'ordine giuridico »⁽⁹⁾.

In verità, questa tesi non è pacifica. La dottrina, cioè, non ha raggiunto unanimità di consensi intorno a questa prospettiva giusnatu-

(4) A. FALZEA, *Il soggetto nel sistema dei fenomeni giuridici*, Milano, Giuffrè, 1939, p. 53.

(5) *Ivi*, p. 70.

Anche Adriano De Cupis sembra accogliere questa distinzione quando scrive che la « personalità giuridica... è attribuita dall'ordinamento giuridico; la personalità, come semplice e indiscriminato valore umano, non presuppone alcun ordinamento giuridico. È certamente inesatto dire — conclude questo civilista — che l'uomo è persona di diritto indipendentemente dall'ordinamento giuridico; ma è esatto dire che esso è persona indipendentemente da tale ordinamento » (A. DE CUPIS, *I diritti della personalità*, Milano, Giuffrè, 1982², p. 24. Vol. IV del Trattato di Diritto civile e commerciale).

(6) F. DEGNI, *Le persone fisiche e i diritti della personalità*, Torino, Utet, 1939, p. 1.

(7) *Ivi*, p. 2.

(8) Cfr. A. TRABUCCHI, *Istituzioni di Diritto civile*, Padova, Cedam, 1975²¹, p. 65.

(9) *Ivi*, p. 66.

ralistica. Anzi — come vedremo nella seconda parte di questo lavoro — essa non viene per lo più accolta né dalla dottrina prevalente né dalla giurisprudenza della Corte costituzionale. La maggioranza degli autori, infatti, sostiene che i diritti della personalità dipendono strettamente dall'ordinamento giuridico positivo, il quale costituisce il loro fondamento, e che l'art. 2 Cost., secondo il quale « La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo... », rappresenta una difesa costituzionale contro l'eventuale arbitrio del legislatore il quale per sopprimerli dovrebbe far ricorso allo speciale procedimento di revisione della Costituzione⁽¹⁰⁾. Ciò — ad avviso, per esempio, del De Cupis — sarebbe provato dallo stesso aggettivo usato per qualificare i diritti di cui all'art. 2 Cost., che vengono definiti *inviolabili* e non *naturali*: « la preferenza accordata a tale parola rispetto a quella « naturali », che era stata proposta, indica che, malgrado le concezioni giusnaturalistiche proprie di taluni membri della Costituente, è prevalsa l'intenzione di non operare un diretto e generico rinvio, ricognitivo e neanche costitutivo, a un ordinamento di diritto naturale »⁽¹¹⁾.

Come si vede, in dottrina sono emerse posizioni non facilmente componibili. Anzi esse appaiono spesso contrapposte in maniera radicale. Questa contrapposizione pone un primo problema: quello d'indagare sulla natura della persona così com'essa emerge dall'esperienza giuridica, intendendo per esperienza quella forma fondamentale del conoscere, cioè quell'attitudine « che nella sua schiettezza si presenta alla coscienza solo dopo un processo laborioso »⁽¹²⁾. Dall'esperienza giuridica, infatti, emergono questioni — e tra queste quella legata alla persona — la cui soluzione è *condicio sine qua non* per ascendere non solamente al sapere giuridico ma al vero sapere semplicemente: quello giuridico, infatti, pur non essendo totalmente filosofico non può prescindere da quest'ultimo in quanto si costituisce (e non può non costituirsi che) co-

(10) Cfr., per es., A. DE CUPIS, *Op. cit.*, p. 26.

Gli autori che sono d'accordo nel sostenere la prima parte della tesi non concordano unanimemente sulla seconda. A giudizio di taluno, infatti, i diritti dell'uomo cui si riferisce l'art. 2 Cost. non sarebbero violabili né da leggi ordinarie né da leggi costituzionali di revisione. In altre parole, secondo quest'ultima tesi, eventuali revisioni della Costituzione non potrebbero violare i diritti in essa riconosciuti e garantiti.

(11) *Ivi*, p. 27.

(12) M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, p. 63.

me sapere problematicamente aperto al fenomeno giuridico e alla considerazione di esso come esperienza umana⁽¹³⁾, la quale, per quel che attiene al settore sociale, è indistinguibilmente esperienza giuridica e politica.

Nel diritto costituzionale, in particolare, sembrano emergere problemi molto significativi in relazione alla questione della persona umana che per i moderni, come del resto per i Romani (contrariamente, però, al diritto germanico e a quello canonico), è tema di ordine pubblico e in quanto tale sottratta alla disposizione dei privati.

Ciò può giustificare la nostra scelta. Presteremo, infatti, nella seconda parte del presente lavoro, un'attenzione particolare al problema della persona umana nel diritto e nella giurisprudenza costituzionale.

L'affermazione, però, di taluni autori, come per esempio Giovanni Battista Ferri⁽¹⁴⁾ e Pietro Perlingieri⁽¹⁵⁾, secondo i quali la Carta fondamentale della Repubblica italiana s'ispirerebbe ai principii « del personalismo e del solidarismo cattolico che muovendo dall'insegnamento neotomistico ed anche da certi suggerimenti già presenti nelle idee di Bergson ... hanno avuto una compiuta formulazione nel pensiero di Maritain, Mounier e, in parte, anche di Dabin »⁽¹⁶⁾, impone di chiarire in via preliminare che cosa s'intende per *personalismo* e se esso muove veramente dall'insegnamento tomistico. È necessario, cioè, indagare sulla questione dal punto di vista filosofico per chiarire parte dei presupposti del problema giuridico.

Con questo primo articolo, pertanto, cercheremo di tracciare i pro-

⁽¹³⁾ Sul problema dell'esperienza oltre al relativo capitolo del già citato *Trattato di filosofia* di M. GENTILE e all'utilissimo libro di G. GIANNINI, *La nozione di esperienza*, Roma, Città nuova, 1987, si cfr. G. CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune* ora in *Opere di Giuseppe Capograssi*, II, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 1-373, nonché la voce *Esperienza giuridica* di E. OPOCHER in *Enciclopedia del diritto*, XV, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 735-747. Utile, inoltre, è la lettura di F. GENTILE, *Pensiero ed esperienza politica* (Strumento didattico), Napoli, Univ. degli Studi - Fac. di Giurisprudenza, Anno acc. 1980-81, pp. 17-27 (ripreso in *Filosofia e scienza del diritto* a cura di F. GENTILE, Modena, Accademia Militare, s.d., pp. 17-27). Particolarmente attinente al nostro tema è infine il saggio di L. BAGOLINI, *Il significato della persona nell'esperienza giuridica e sociale*, Siena, Circolo giuridico dell'Università, 1946.

⁽¹⁴⁾ Cfr. G. B. FERRI, *Persona e formalismo giuridico. Saggi di Diritto civile*, Rimini, Maggioli, 1985.

⁽¹⁵⁾ Cfr. P. PERLINGIERI, *Il Diritto civile nella legalità costituzionale*, Napoli, E.S.I., 1984, soprattutto pp. 77 ss., nonché Id., *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*, Napoli, Jovene, s.d. (ma 1972).

⁽¹⁶⁾ G. B. FERRI, *Op. cit.*, p. 186.

fili filosofici della persona, riservandoci di tornare su quelli più propriamente giuridici in un secondo tempo.

L'approfondimento della nozione filosofica di persona non è del resto materia estranea al diritto: questo, infatti, non può essere indifferente di fronte al proprio fondamento. Non solo. Nell'ambito dell'ordinamento giuridico-politico sorgono attualmente, favorite anche dal progresso scientifico e tecnologico, controversie di rilevanza notevole, come per esempio quelle relative all'interruzione volontaria della gravidanza [sulla quale la Corte costituzionale si è già dovuta pronunciare⁽¹⁷⁾], ai trapianti di organi, all'eutanasia, all'ingegneria genetica e via dicendo, per la cui soluzione non appaiono più sufficienti né la concezione empirica, (solo apparentemente) sostenuta anche dal Carnelutti, né quella dogmatico-positivistica di Santoro-Passarelli e Falzea. D'altra parte nemmeno la concezione cosiddetta personalistica appare idonea alla soluzione di diverse questioni, poiché sembra concepire la persona in termini « ideologici » ed esprimere posizioni non raramente inconciliabili tra loro e, comunque, lontane dalla nozione di persona elaborata dalla filosofia perenne e ignorata dalla Carta fondamentale della Repubblica italiana⁽¹⁸⁾.

2. - Pare opportuno, quindi, partire da quest'ultimo punto per chiarire innanzitutto come la filosofia non sia unanime nel definire la « persona ».

È noto che il *personalismo* è quel movimento speculativo che pone al centro dell'attenzione filosofica e, comunque, culturale, la *persona*. Suoi esponenti — ma qui ne citiamo solamente alcuni del cosiddetto « personalismo inteso in senso stretto » — sono stati: Renouvier (1818-1903), il quale, collegandosi a Kant e alla tradizione spiritualistica francese, sostenne che « la persona, in quanto coscienza e volontà, è il fondamento di ogni conoscenza umana »⁽¹⁹⁾; Scheler (1874-1928) che,

⁽¹⁷⁾ Cfr. Sentenza 18 febbraio 1975 n. 27, che ha suscitato un vivace ma infondato dibattito.

⁽¹⁸⁾ Sull'argomento si cfr. P. G. GRASSO, *Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione* in AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, Cedam, 1987, pp. 157-178.

⁽¹⁹⁾ Cf. RENOUVIER, *Le personnalisme*, Paris, Alcan, 1903, 1926, p. I.

giunto alla fenomenologia dal kantismo e dal personalismo dello Eucken (1846-1926) e superate talune posizioni della stessa, definì la persona come l'unità concreta degli atti⁽²⁰⁾; Mounier (1905-1950), il padre del personalismo che qualcuno ha proposto di chiamare *politico*⁽²¹⁾ ma che più comunemente viene definito *comunitario* e che egli divulgò per mezzo della rivista *Esprit*, fondata nel 1932; Stefanini (1891-1956) che tentò l'elaborazione di una teoria della persona che mettesse questa al riparo sia dall'intellettualismo sia dalla pura esperienza della vita individuale, intesa come soggettivismo; Guardini (1885-1968), il filosofo dell'« alterità », il quale vide nella persona l'unico ente in grado di cogliere la totalità dell'essere mondano e di penetrarlo nelle sue concrete e varie flessioni, con la consapevolezza di trascenderle.

Jean Lacroix definisce il *personalismo* la « forma di totalità che si oppone ad ogni parzialità come ad ogni 'particolarità' »⁽²²⁾. Di esso, comunque, si sa che cosa innanzitutto non sia perché « è conciliabile con sistemi di pensiero molto diversi »⁽²³⁾, con ogni dottrina, con ogni civiltà « che affermi il primato della persona umana sulle necessità materiali e sugli apparati collettivi che ne sostengono lo sviluppo. Personalismo per noi — scrisse, infatti, Mounier nel *Manifeste au service du personalisme* — non è altro che una parola d'ordine significativa, un termine collettivo che indica dottrine diverse »⁽²⁴⁾.

Ma che cos'è la « persona » per questa corrente di pensiero? Non tutti gli autori la definiscono; non tutti, poi, la definiscono allo stesso modo anche se tutti condividono una comune *Weltanschauung*. Anzi, qualcuno ritiene errato darne una definizione formale. Mounier, per esempio, si limita a descriverla fenomenologicamente. Più che una definizione, infatti, deve essere considerata una descrizione — incompleta e imprecisa come ogni analisi che rifiuti di « leggere » filosoficamente la realtà — la sua affermazione secondo la quale « la persona è un'at-

(20) Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.d.S., M. Niemeyer, 1921, pp. 397-398.

(21) Così, per esempio, propone Ralph Tyler Flewelling. Cfr. D. D. RUNES, *Dizionario di filosofia*, vol. II, trad. it. (A. Devizzi) Milano, Mondadori, 1972, p. 695.

(22) J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris, P.U.F., 1972, trad. it. (E. Botto) Milano, Vita e Pensiero, 1974, p. 39.

(23) *Ivi*, p. 40.

(24) Paris, Aubier, 1936, ora in *Oeuvres*, t. I 1931-1939, Paris, Editions du Seuil, 1961, p. 483.

tività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come *movimento di personalizzazione* »⁽²⁵⁾. Essa, infatti, per questo pensatore, « non apprende se stessa che già situata e comunicata in questa inserzione originale. Essa non si deve immaginare a guisa di un contenuto, di un'entità astratta, non si definisce; ma sorge, si espone e affronta. Non è una sostanza data dietro ai fenomeni, un 'retro-mondo', ma un'esistenza creatrice dentro e mediante il fenomeno »⁽²⁶⁾. La natura dell'uomo — dice ancora Mounier — è l'artificio, la sua permanenza è l'avventura⁽²⁷⁾. La persona, pertanto, è inoggettivabile, inviolabile, libera, creatrice, responsabile. Queste caratteristiche, però, le sono essenziali non secondo il significato classico bensì secondo quello che viene loro attribuito dall'umanesimo « moderno » per il quale l'uomo sarà tanto più uomo quanto più saprà assumersi l'avventura come irripetibilità, l'artificio come novità, la tradizione come rivoluzione. L'essenza della persona — afferma Mounier — è l'essere situata⁽²⁸⁾. Perciò « l'assoluto umano è la totalità della storia dell'uomo »⁽²⁹⁾. L'essenza umana, quindi, sembra dissolversi nella sua fenomenologia, il suo essere sembra coincidere con il suo divenire. Nonostante le proteste del Mounier, la sua concezione della persona sembra essere vicina anche se non identica a quella di Jean Paul Sartre per il quale, com'è noto, l'esistenza precede e comanda l'essenza⁽³⁰⁾.

(25) E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris, P.U.F., 1949 trad. it. (A. Cardin) Milano, Garzanti, 1952, p. 8.

(26) E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Paris, Editions du Seuil, 1947, trad. it. (G. Mottura) Torino, Einaudi, 1975, pp. 62-63.

(27) Cfr. *Ivi*, p. 114.

(28) Cfr. *Ivi*, p. 52.

(29) *Ivi*, p. 43.

(30) Cfr. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 trad. it. (G. Del Bo) Milano, Il Saggiatore, 1965, 1975⁵, p. 532.

Concordiamo, perciò, a questo proposito con Carmelo Amato (cfr. C. AMATO, *Il personalismo rivisitato di Emanuele Mounier*, Messina, Peloritana editrice, 1966, p. 16).

Significativa, ci sembra, inoltre, in proposito, l'affermazione di Jean-Marie Domenach (anche se questi, in verità, pare opinare più per un avvicinamento di Sartre a Mounier), secondo il quale Sartre alla fine della sua vita, parlando di « persona » avrebbe fatto proprie le tesi mounieriane. Nella dichiarazione rilasciata al « Nouvel Observateur » il 10 marzo 1980 Sartre dichiarò, infatti, che il « nostro scopo è arrivare ad un vero corpo costituito in cui ogni persona sarà un uomo e in cui le collettività saranno ugualmente umane ». Questa dichiarazione — scrive Domenach — « riassume lo sforzo dottrinale del giovane Mounier, quando abbozzava la città modello, in cui le comunità sarebbero state "persone di persone" » (J. M. DOMENACH, *La presenza di Mounier nella cultura europea del dopoguerra*, in AA.VV., *Mounier trent'anni dopo*, Milano, Vita e Pensiero, 1981, p. 35).

È vero che il fondatore di *Esprit* osservò proprio in polemica con l'autore de *L'essere e il nulla* che « altro è rifiutare la tirannia delle definizioni formali, altro è negare all'uomo, come vuole l'esistenzialismo, qualsiasi essenza o struttura. Se ogni uomo è soltanto ciò che egli stesso *si fa*, non c'è più umanità, né storia, né comunità »⁽³¹⁾. Questa obiezione, tuttavia, se è sufficiente a distinguere la sua posizione da quella di Sartre, non è sufficiente per affermarne la radicale differenza. Ciò che, infatti, distingue e simultaneamente unisce i due pensatori (per altri aspetti molto diversi tra loro) è, paradossalmente, la concezione della libertà: questa, secondo Mounier, per essere tale deve creare intorno a sé la libertà. Essa, dunque, comincia con il senso della libertà degli altri, mentre Sartre sembra rivendicare esclusivamente la libertà del singolo: la persona è libera secondo Mounier solamente se indirizza la spontaneità (sia pure quella sartriana) nel senso della liberazione, cioè se la *mia* libertà diventa impegno per la libertà dell'umanità intera⁽³²⁾. Ciò spiega perché il padre del *personalismo comunitario* può (e deve) sostenere, per esempio, che sia la critica marxista e la vita del movimento operaio sia la visione liberale dell'epoca aurea e il *giuridicismo* vivente del 1789 sono impregnati di *personalismo* ancorché non lo esauriscano. Entrambe, infatti, hanno permesso di uscire dalla conservazione attraverso un processo rivoluzionario nel nome della libertà: non è contestabile, per esempio, — scrive Mounier sulla scia di un certo storicismo⁽³³⁾ — « che il liberalismo economico e la democrazia parlamentare si sono preoccupati di assicurare, almeno per un settore

⁽³¹⁾ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 43.

⁽³²⁾ Cfr. *Ivi*, pp. 70 ss.

⁽³³⁾ Sembra, infatti, che, nonostante la sua polemica verso la filosofia come « sistema » e talune sue tesi anti-immanentistiche, Mounier si collochi per quanto riguarda il giudizio sulla storia, in particolare per quella moderna, in una prospettiva analoga a quella di Hegel e di Croce e, comunque, molto vicina al progressismo di Teilhard de Chardin: la storia camminerebbe necessariamente verso la libertà e, quindi, verso la liberazione della persona.

Su un'altra questione, pure legata all'hegelismo e, più in generale, all'illuminismo e, per taluni aspetti pratici, persino alla problematica del « terrorismo » politico, sarebbe opportuno approfondire il discorso: precisamente sul ruolo della rivoluzione come strumento per il progresso della ragione. Mounier, infatti, sostiene — com'è noto — che « l'apparente violenza delle rivoluzioni spesso contribuisce al progresso della ragione » (E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris, Ed. Mouton, 1955 trad. it. (L. Fua) Milano, Edizioni di Comunità, 1949, p. 22).

sociale privilegiato, la libertà di pensiero e di movimento, il dialogo delle idee e la concorrenza delle iniziative »⁽³⁴⁾.

Dunque, anche il liberalismo e il marxismo sono stati positivi e, in questa prospettiva, non avrebbero potuto non esserlo. Come contestare ciò se la civiltà consiste nella tutela e nella promozione della libertà come « riappropriazione » da parte del soggetto umano inserito nella comunità di quei diritti che presentano talune affinità con quelli che De Ruggiero⁽³⁵⁾ indicava come frutto della migliore formulazione del nuovo liberalismo inglese del secolo XX: i diritti alla crescita e allo sviluppo? Paradossalmente, perciò, e forse al di là delle stesse intenzioni di Mounier, il suo *personalismo comunitario* s'inscrive, continua, sviluppa un filone della tradizione « liberale », di quel liberalismo che crede che la società possa essere costruita sul potere auto-direttivo della personalità e per il quale la libertà è tanto un diritto dell'individuo quanto una necessità sociale⁽³⁶⁾. Anche per Mounier, infatti, come per questo nuovo liberalismo, è necessario conciliare libertà e solidarietà. La società *personalistica* e *comunitaria*, che finalizza lo Stato al servizio « di persone singole e collettive che si sviluppano spontaneamente »⁽³⁷⁾ sul suo territorio, si costruisce, perciò, garantendo alla persona la libertà. Questa si consegue *nella e per mezzo* della solidarietà. La libertà, pertanto, come autodeterminazione, favorita dalla comunità

⁽³⁴⁾ E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, cit., p. 51. Si cfr. anche Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., per es., p. 134.

⁽³⁵⁾ Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1959, p. 164.

⁽³⁶⁾ Cfr. *Ibidem*.

C'è un altro aspetto per il quale la tesi ora sostenuta sarebbe provata. Campanini, infatti, sostiene che Mounier a differenza di Maritain il quale era orientato, soprattutto a partire dagli anni americani, verso un liberalismo socialmente aperto, era proeso verso un socialismo umanistico sempre più sensibile, soprattutto a partire dal 1944, alle suggestioni del marxismo (cfr. G. CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia, Morcelliana, 1983, p. 31).

Ora, però, liberalismo e socialismo sembrano avere una comune matrice. Tra le due concezioni politiche si stabilisce un rapporto di continuità pur nella possibile e spesso reale opposizione. Ne risulterebbe che il *personalismo comunitario* rappresenterebbe, anche sotto questa angolazione, uno sviluppo del liberalismo.

Una tesi analoga alla nostra è stata sostenuta nel non sempre felice saggio del Siena (cfr. P. SERNA, *Il profeta della chiesa proletaria*, Torino, Ed. dell'Albero, 1965, p. 106), il quale ha visto alla base dello Stato comunitario mounieriano il giusnaturalismo contrattualistico di Rousseau.

⁽³⁷⁾ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 125. Si cfr. anche Id., *Il personalismo*, cit., p. 121.

e ordinata a promuovere l'autodeterminazione di tutti, sembra diventare il fine primario dell'uomo, il quale non sarebbe teso per natura verso la felicità, ma verso l'effondersi spirituale di sé medesimo⁽³⁸⁾. In altre parole, con Mounier si sarebbe passati da un « liberalismo della rivendicazione », rappresentato dal vecchio individualismo in declino, a un « liberalismo della recezione », rappresentato dalla sua nuova concezione della persona. Scrive, infatti, il pensatore francese: « Una persona non è un fascio di rivendicazioni che si piegano su se stesse entro una frontiera arbitraria, e neppure un desiderio inquieto d'affermazione. È un riduttore delle influenze, ma ad esse largamente aperto; una potenza orientata verso l'attesa e la recezione. È una forza nervosa di creazione e di dominio, ma entro una comunione umana in cui ogni creazione è irradiazione di luce, ogni dominio un servizio »⁽³⁹⁾.

Non sembra possibile, però, una concezione « positiva » della libertà (senza sconfinare nel fideismo, come sembra fare continuamente Mounier) ove non sia possibile conoscere o conoscere adeguatamente la natura dell'uomo o se si esclude che questo sia una sostanza. L'irradiazione di luce, poi, non può essere dato da ogni « creazione », come dice il padre del *personalismo comunitario*, non solamente perché lo stesso Mounier sembra stabilire (contraddittoriamente) un dover essere della persona individuato nella tensione verso una personalizzazione del mondo, com'egli scrive, o dell'umanità oltre che di sé stessi, ma anche perché non ogni creazione umana è di per sé e necessariamente conforme all'ordine metafisico ed etico. L'ordinamento giuridico, in caso contrario, sarebbe tenuto a prestare garanzia e tutela a qualsiasi manifestazione o effusione dello spirito umano prescindendo dai valori in sé e, quindi, ad assicurare l'anarchia che anche per Mounier

⁽³⁸⁾ Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 26.

È questa una tesi propria dell'idealismo e del modernismo filosofico. Si cfr. per la concezione della persona in questa prospettiva G. SAIITA, *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica*, Bologna, U.P.E.B., 1938, particolarmente pp. 75 ss.

Sul piano giuridico questa posizione è sostenuta — ci sembra — da Pietro Perlingieri per il quale non si devono « porre limiti alla realizzazione della personalità umana, alla libertà del soggetto (perché questo è il dettato della Costituzione) », la quale prevederebbe, per clausole generali, « di dare all'uomo quanto più è possibile libertà, spazio di movimento, ... come libertà di pensiero, di realizzazione delle proprie idee, del proprio modo di vivere, della propria visione del mondo » (P. PERLINGIERI, *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*, cit., p. 17).

⁽³⁹⁾ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., pp. 57-58.

è negativa ma principalmente in quanto isola anziché unire, come, invece, fa la libertà⁽⁴⁰⁾.

L'ideale comunitario, tuttavia, non appare sufficiente a fondare l'ordine etico e l'ordinamento giuridico che Mounier ritiene essere il « tentativo sempre precario di razionalizzare la forza e di indirizzarla verso il dominio dell'amore »⁽⁴¹⁾. Non è lo stare insieme, infatti, un criterio etico sufficiente a fondare la libertà che rischia di diventare licenza come la solidarietà rischia di farsi semplice complicità. Mounier, infatti, sembra, da una parte, attribuire alla società e allo Stato compiti di semplice garanzia della libertà « negativa » e, dall'altra, assegnare loro il fine di promuovere la persona, che acquista consistenza solamente nell'essere cui aspira⁽⁴²⁾, assicurando a tutti proprio questa libertà. Lo Stato, infatti, avrebbe l'obbligo, secondo questa dottrina, di provvedere il massimo sviluppo (fisico, intellettuale, spirituale) di ogni cittadino, perché la persona così intesa è lo scopo supremo dell'ordine sociale. Scrive, a questo proposito, in *Rivoluzione personalista e comunitaria*: « la società, vale a dire il regime legale, giuridico, sociale ed economico, non ha per missione né di subordinare le persone né d'ingerirsi nello sviluppo della loro vocazione: ma d'assicurare loro, anzitutto, quella zona di isolamento, di protezione, di serenità e di agio, che permetterà loro di riconoscere, in piena libertà di spirito, la propria vocazione; di aiutarle senza costrizione, per mezzo di un'edu-

⁽⁴⁰⁾ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 77.

Questa *Weltanschauung* porta, per esempio, a ritenere doveroso per l'ordinamento giuridico garantire a tutti non solo la manifestazione di pensiero ma anche la possibilità della sua propaganda. A noi pare che il finanziamento pubblico ai partiti politici e il diretto sostegno economico alla stampa da parte dello Stato trovi in questa prospettiva la sua *ratio*.

Alla dissoluzione dell'ordinamento giuridico dovrebbe portare, in ultima analisi, anche la posizione del Perlingieri tanto più che questo autore sostiene coerentemente che dal « punto di vista ... speculativo, la definizione del valore diventa scelta politica, scelta ideologica, espressione del modo di vivere il mondo per chi è chiamato ad attuare il valore » (P. PERLINGIERI, *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*, cit., p. 25). In altre parole non esistono valori e principi in sé ma solamente opzioni e opinioni. Ma è possibile e soprattutto lecito fondare un ordinamento sulle opinioni?

⁽⁴¹⁾ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 63.

La concezione mounieriana del diritto sembra essere, in parte, vicina a quella del positivismo giuridico, almeno a quella corrente secondo la quale il contenuto delle norme — come spiega bene Bobbio — « è la regolamentazione dell'uso della forza in un dato gruppo sociale » (N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, p. 108). Per le aporie interne a questa prospettiva si cfr. F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano, Giuffrè, 1983.

⁽⁴²⁾ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 80.

cazione ispiratrice, a liberarsi dai conformismi e dagli errori di confusione; di dare loro, mediante l'appoggio dell'organismo sociale ed economico, i mezzi materiali comunemente necessari, tranne che nei casi di vocazioni eroiche, allo sviluppo di questa vocazione»⁽⁴³⁾. La società, dunque, deve far crescere la persona, tutte le persone, senza eccezioni. Si badi bene: essa deve fare ciò non in quanto tutte le persone hanno il dovere di essere ciò che sono in senso metafisico, bensì in quanto tutte hanno il diritto di realizzare *un* destino, *il proprio* destino, liberamente scelto.

Non devono trarre in inganno, a questo proposito, talune espressioni di questo pensatore che, per il linguaggio usato ma solamente per questo, possono far pensare che egli sostenga tesi diverse: Mounier, infatti, può affermare, senza contraddirsi che «l'uomo è creato prima di tutto per cercare la verità del mondo»⁽⁴⁴⁾. La contemplazione, però, da lui proposta non è quella della realtà metafisica bensì quella della tensione e del movimento «volto all'affermazione di assoluti personali che resistono ad ogni riduzione, e ad edificare un'unità universale del mondo delle persone.»⁽⁴⁵⁾.

* * *

Sulla scia del fondatore di *Esprit*, che insistette nel dire che la «persona» è *presenza* soggettiva⁽⁴⁶⁾, sia pure intesa in modo particolare, come si è visto, Luigi Stefanini definisce la «persona» come «presenza a se medesimo dell'essere che si possiede e si penetra nel proprio atto: *actus essendi*»⁽⁴⁷⁾. A differenza del pensatore francese,

(43) E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 78.

(44) *Ivi*, p. 59.

(45) E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 43.

Per questo è stato notato — pare giustamente — che quella di Mounier non è una filosofia (cfr. C. AMATO, *Op. cit.*, p. 47) e nemmeno «aderenza alla vita, ma... segno di un vuoto sottostante che egli non è riuscito a colmare» (A. MESSINEO, *Il messaggio personalista di Mounier*, in «*La Civiltà Cattolica*», Roma, v. II, q. 2638, 14 maggio 1960, p. 410) anche perché «alla persona non seppe dare un contenuto ontologico e sostanziale» (*Ibidem*). *Contra*, M. INDELLICATO, *Persona, comunità e Stato nel pensiero etico politico di E. Mounier*, in AA.VV., *Lo Stato e i cittadini*, Napoli, Dehoniane, 1982, pp. 445-472.

(46) Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 82.

(47) L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Brescia, Morcelliana, 1962, p.d.

però, egli ha cercato di svolgere un discorso metafisico per riscattare — come scrive nella *Premessa a Personalismo filosofico* — il «concetto di persona, perduto nell'intellettualismo greco e nel trascendentalismo moderno»⁽⁴⁸⁾. Egli, quindi, si è impegnato nell'elaborazione di una teoria o, meglio, di una filosofia della persona. È partito dall'esperienza della realtà viva e concreta di un pensante per respingere sia il *realismo* sia l'*idealismo*: «Io — scrive Stefanini — sono l'essere che è in quanto si dice, si afferma, nella sua presenza a sé stesso: nucleo ed energia insieme, ma energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all'energia; non pensiero *dell'essere*, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò a sé intrinseco il pensiero, pensiero *nell'essere*: sono in una parola, persona»⁽⁴⁹⁾. Questa, dunque, contrariamente a quanto sosteneva Mounier, si presenta come sostanziale e soltanto in quanto sostanza spirituale possiede le caratteristiche dell'unità, dell'unicità, dell'inseità, della dignità, dell'autonomia, della responsabilità⁽⁵⁰⁾. La persona, perciò, per Stefanini non è né semplice *presenza fenomenologica* né mera relazione. Anzi, è ciò che rende possibili le relazioni. Come ebbe a sottolineare nel saggio *Metafisica della persona*⁽⁵¹⁾, essa è *l'apriori* dell'esperienza sensibile, ciò che, appunto, la rende possibile⁽⁵²⁾.

Questa prospettiva, più aperta alla problematica metafisica rispetto alla *Weltanschauung* mounieriana per quanto ancora insufficiente a

(48) *Ivi*, pp. XVII-XVIII.

Va notato, però, sul piano storico che il mondo greco, non avendo elaborato il concetto di «persona», non poteva perderlo. Non ci sembra esatto, infatti, ricercare l'essenza del personalismo persino nei Presocratici (per questa posizione si cfr., per es., la voce *Personalismo* in D. D. RUNES, *Op. e vol. cit.*, p. 693). Sul piano teorico la questione sembra più complessa rappresentando la filosofia greca il presupposto per il fondamento della persona metafisicamente intesa.

Sulle analogie e sulle differenze, comunque, tra Mounier e Stefanini si veda l'interessante saggio di A. RIGOBELLO, *Mounier e il personalismo italiano*, in AA.VV., *Mounier trent'anni dopo*, cit., pp. 86-94.

(49) L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Roma, Studium, 1952, p. 14.

(50) Cfr. *Ivi*, p. 61.

Stefanini, dunque, respinge la tesi secondo la quale «l'individuo come sostanza è l'individuo oggettivo, e si pone quindi come la negazione di ogni effettivo sviluppo spirituale, poiché il sostanzialismo... è l'ombra che aduggia e che impedisce l'effettuazione schietta della vita individuale» (G. SAIITA, *Op. cit.*, p. 146); respinge, dunque, in ultima analisi anche la tesi del Mounier.

(51) Padova, Liviana, 1950, p. 14.

(52) Lo stesso A. Rigobello scrive, giustamente, che la persona mounieriana in quanto *presenza* non vede garantita in maniera chiara la propria autonomia (cfr. A. RIGOBELLO, *Art. cit.*, p. 92).

fondare e « difendere » la persona, comporta una seconda differenza rispetto al padre del *personalismo comunitario*, cioè una diversa concezione dell'*atto*. Per Mounier, infatti, esso è *della* persona, anzi « è la persona nella sua totalità »⁽⁵³⁾, nel senso che è una sua affermazione, frutto della decisione con la quale la persona si espone. Stefanini, invece, parla di *actus essendi*, cioè la persona si coglie come *ente* « che si esprime a se stesso nell'atto in cui intende, vuole e ama »⁽⁵⁴⁾. Quindi, per il filosofo patavino non si può dire che l'atto è della persona se non nel senso, innanzitutto, che esso le inerisce e, secondariamente, nel senso che in essa diventa problema soggettivo. In altre parole esso non è una mera affermazione fenomenologica ma un'emergenza metafisica sia pure ancora da « giustificare »; non è solo storia ma ciò che rende possibile l'esperienza storica tanto che la stessa persona « non dispone di sé in modo tale da potersi annullare col proprio atto, ancorché sia arbitrariamente rivolto contro di essa »⁽⁵⁵⁾. « La persona — affermò ancora nel 1953 Stefanini — non è l'orizzonte della esperienza, ma è il centro che rende possibile l'orizzonte; non è sintesi, ma principio che pone la sintesi nell'ordine percettivo, ideale, valutativo; non è la situazione, ma ciò che è situato e si situa nella situazione e la rende significante; non è un fenomeno di convergenza collettiva, ma il fatto primario che rende possibile la convivenza come società umana »⁽⁵⁶⁾.

Stefanini, però, definendo la persona come « l'ente che si esprime a se stesso nell'atto in cui intende, vuole e ama »⁽⁵⁷⁾, sembra prospettare una terza accezione dell'*atto*: esso è atto della persona in quanto atto della coscienza. È presenza cioè di sé a sé nel proprio atto, conoscenza di sé come unità vivente.

Il generoso impegno di Stefanini per fondare la persona sembra, però, a questo punto fallire. Si potrebbe, infatti, obiettarli quanto egli stesso scriveva della *metafisica dell'essere*, della quale per altro sembra abbia avuto un concetto assai particolare: la sua *metafisica della*

⁽⁵³⁾ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 64.

⁽⁵⁴⁾ L. STEFANINI, Voce *Persona* in *Enciclopedia filosofica*, Firenze, Sansoni, 1967, vol. IV, c. 1504.

⁽⁵⁵⁾ *Ivi*, c. 1510.

⁽⁵⁶⁾ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., pp. 15-16.

⁽⁵⁷⁾ Si cfr. nota n. 54.

persona non è falsa ma incompleta⁽⁵⁸⁾. La persona, infatti, non può essere ridotta all'« ente che si esprime a se stesso nell'atto in cui intende, vuole e ama » perché questa definizione esclude dalle persone coloro che non intendono, non vogliono e non amano. Il neonato o il feto, per esempio, non hanno coscienza di sé come non ce l'ha l'essere umano che versa nello stato di coma o che dorme. Non sono questi persone? Secondo la definizione di Stefanini e ancor più secondo quella di Mounier, per il quale la persona è attività e relazione, si dovrebbe propendere per una risposta negativa. L'*actus essendi*, però, — come, in parte, aveva intuito anche Stefanini — non è atto della coscienza. In questa emerge e s'illumina l'atto (cioè l'essere) dell'ente, che appunto è. Anzi, l'atto della coscienza è possibile solamente perché c'è l'atto di essere, non viceversa. Quindi, come apparirà evidente alla fine di questo lavoro — ma qui ne viene anticipata una tesi — la persona richiede innanzitutto attenzione e considerazione come *ente* che *ha l'atto di essere*; vale a dire come *esse in actu* anche se questo, a sua volta, apre altre questioni relative alla sua insufficienza a giustificare sé stesso. L'*esse in actu*, infatti, ha bisogno dell'*esse ut actus*⁽⁵⁹⁾. In altre parole, per affermare la persona è necessario porre il problema metafisico. Particolarmente significativo è, perciò, quanto scrive a questo proposito uno dei maggiori rappresentanti dell'attuale personalismo italiano con il quale, sul punto, conveniamo: « Un effettivo ritorno, e quindi una solida riaffermazione della persona sono condizionati dalla adeguata posizione del problema metafisico, la storia del pensiero di questo secolo [cioè del secolo XX] ce lo dimostra sia con le sue positive enunciazioni personalistiche, che con le sue stesse ambiguità. Ove non sia risolto il problema metafisico — sostiene Armando Rigo-

⁽⁵⁸⁾ Cfr. L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, cit., p. 3.

⁽⁵⁹⁾ Su questo problema, cioè sull'*esse ut actus* si cfr. C. FARRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino S.E.I., 1950² e *Id.*, *Partecipazione e causalità*, Torino, S.E.I., 1960. In una prospettiva diversa, ispirantesi alla concezione aristotelica dell'atto, cioè dell'*esse in actu*, si veda M. GENTILE, *Sull'atto*, in « *Filosofia oggi* », Genova, a. VII, n. 1, gennaio-marzo 1984, pp. 31-39. Sull'atto che è essere come *farsi*, cioè che non è un dato, si veda invece M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Milano, Marzorati, 1963⁴. Sulla concezione dell'atto nella prospettiva dell'idealismo attualistico, non rilevante per altro ai fini del nostro discorso ma di notevole interesse anche per la problematica del soggetto, si cfr. soprattutto G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ora in *Opere complete di Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1938⁵.

bello — la persona si colloca su un livello instabile anche se suggestivo. Il secolo ventesimo, quindi, è, per la persona, un secolo di appassionanti affermazioni, ma anche di disincantati rifiuti. Siamo ancora nel rischio speculativo e nella prova morale, nel 'bel rischio' di cui parlava Platone »⁽⁶⁰⁾.

* * *

Una proposta implicita in questo senso sembra venire, in verità, anche dalle questioni che la lettura di *Persona e atto* di Karol Wojtyła solleva⁽⁶¹⁾. E ciò benché egli dichiari esplicitamente di non aver voluto con quest'opera né « costruire una teoria della persona in quanto essere, né elaborare una concezione metafisica dell'uomo »⁽⁶²⁾ e benché sembri approdare a conclusioni diverse.

Ma procediamo per gradi. L'autore, seguendo Scheler e, quindi, individuando nel fenomeno la sede ove si manifesta e si intuisce un valore in atto, vede nell'atto umano un particolare momento della manifestazione della persona. Intendiamoci: l'atto per Wojtyła è l'azione cosciente⁽⁶³⁾, quindi resta atto della persona; un atto, però, nel quale la persona si rivela. In esso, infatti, traspare il soggetto. In altre parole, l'« io » come soggettività diventa consapevole, coglie se stesso. Per questo si può dire che rivelandosi la persona non si esaurisce nell'azione rivelatrice in quanto la trascende. Si potrebbe affermare, pertanto, che la persona, intesa come soggetto, è ciò a cui l'analisi fenomenologica dell'etica rinvia. L'atto cosciente, infatti, non si riduce, per Wojtyła, a atto della coscienza: è, al contrario, atto della persona cosciente. La coscienza, infatti, è uno stato del soggetto la cui esistenza e la cui « consistenza », per così dire, non dipende da essa. L'uomo, infatti, — osserva Wojtyła — può trovarsi in stato di coscienza o al di fuori di esso, può avere una coscienza piena o ridotta⁽⁶⁴⁾, ma rimane

⁽⁶⁰⁾ A. RIGOBELLO, *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in AA.VV., *Persona e personalismi*, a cura di A. Pavan e A. Milano, Napoli, Dehoniane, 1987, p. 370.

⁽⁶¹⁾ Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1982.

⁽⁶²⁾ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 336.

⁽⁶³⁾ Cfr. *Ivi*, pp. 27, 35, 48, 75, 119, 124.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. *Ivi*, p. 54.

uomo. C'è di più. La stessa coscienza è condizionata dalla conoscenza intesa in senso lato, cioè dalla capacità e dall'efficacia della comprensione attiva della persona. Scrive, infatti, Wojtyła: « La coscienza è condizionata da tale capacità ed efficacia; è condizionata, si può dire, da tutta la *potenzialità conoscitiva* che intendiamo, seguendo la tradizione filosofica occidentale, come proprietà fondamentale della persona umana: *rationalis naturae individua substantia* »⁽⁶⁵⁾.

A differenza, quindi, di Mounier la persona, per questo autore, è sostanza che emerge *dal* e *nel* fenomeno come soggettività. Quella morale, infatti, è anche esperienza dell'uomo come essere reale individuale che per mezzo della coscienza si svela a se stesso ma si svela — come si è detto — quale « io », quale soggetto. La coscienza, infatti, non può essere disgiunta dall'esistere e dall'agire del concreto uomo-persona. Essa, pertanto, « non solo non assorbe in sé e non offusca questo essere, questa realtà dinamica, ma, al contrario, lo svela 'verso l'interno', e grazie a ciò, appunto, lo svela nella sua specifica individualità e nella sua irripetibile concretezza »⁽⁶⁶⁾. La coscienza è « la chiave della soggettività dell'uomo »⁽⁶⁷⁾. Ma si badi bene: è *soltanto* la chiave. Perciò, nella prospettiva wojtyliana, soggettività è l'opposto di soggettivismo⁽⁶⁸⁾.

Significa questo che il soggetto e la persona sono la stessa « cosa »? O, ancora, significa ciò un « ritorno » alla definizione classica di « persona » dopo e oltre Scheler?

⁽⁶⁵⁾ *Ivi*, p. 56.

⁽⁶⁶⁾ *Ivi*, p. 68.

⁽⁶⁷⁾ *Ivi*, p. 82.

⁽⁶⁸⁾ Anche per Stefanini, in verità, il personalismo si oppone al soggettivismo, ma questa contrapposizione trova una giustificazione diversa rispetto a quella prospettata in *Persona e atto*: Wojtyła, infatti, propone in sostanza una sintesi di tomismo (sia pure di « scuola ») e fenomenologia anche perché — com'egli scrive — la fenomenologia ha bisogno della metafisica in quanto « i fenomeni mettono chiaramente in luce la cosa ma non riescono a spiegare sufficientemente se stessi » (*Op. cit.*, p. 96); Stefanini, invece, cerca di trascendere l'interiorità dell'atto nell'interiorità personale, di superare, cioè, l'immanenza della persona nell'azione che, per usare le parole di Danilo Zolo, « caratterizza l'idealismo in generale e l'attualismo gentiliano in particolare » (D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano*, Brescia, Morcelliana, 1963, p. 13). Per quanto riguarda Mounier il discorso è necessariamente più articolato: il pensatore francese è sì contrario al soggettivismo come individualismo ma non a quello che potremmo chiamare, con un'apparente contraddizione di termini, « soggettivismo comunitario », legato, in ultima analisi, a taluni filoni della « filosofia moderna ».

La risposta non è facile perché Wojtyła non usa sempre il termine « persona » in senso univoco. Da una parte, infatti, come si è accennato, per lui la persona è semplicemente l'uomo concreto, ogni uomo come soggetto dell'esistenza e dell'azione, quindi come « suppositum »⁽⁶⁹⁾. In altre parole, ma con le stesse dell'autore, la « persona è sempre un individuo di natura razionale, come afferma Boezio »⁽⁷⁰⁾. Dall'altra, echeggiando la problematica guardiniana, ci dice che « né il concetto di natura (*rationale*), né la sua individualizzazione sembrano rendere quella specifica pienezza che risponde al concetto di persona »⁽⁷¹⁾. Questa, infatti, più che essere « qualcosa » (come — pare di capire — lascerebbe intendere, a suo avviso, anche la definizione di Boezio) è « qualcuno » nel senso che è caratterizzata dalla unicità e dalla irripetibilità: la « persona — scrive, infatti, Wojtyła — è un *suppositum*, ma molto diverso da tutti quelli che circondano l'uomo nel mondo visibile. Questa diversità, questa proporzione o piuttosto sproporzione, che i pronomi 'qualcuno' e 'qualcosa' indicano, giunge fino alla radice stessa dell'essere che è soggetto »⁽⁷²⁾.

Natura, come essenza attualizzata, e persona sono per Wojtyła realtà molto diverse; anzi, persino opposte. La natura, infatti — scrive questo autore — « si manifesta esclusivamente nelle attivazioni del soggetto uomo, gli atti invece rivelano l'uomo come persona. Negli atti è contenuta l'operatività che mette in risalto l'«io» concreto come causa di azione consapevole di sé. Ed è questa appunto la persona. La persona così concepita sarebbe nell'uomo diversa dalla natura, sarebbe perfino in qualche modo contrapposta ad essa »⁽⁷³⁾. Tra natura e persona ci sarebbe, pertanto, una distinzione sostanziale⁽⁷⁴⁾ in quanto la prima, se intesa in senso metafisico, equivarrebbe « all'essenza di qualsiasi essere, intesa come base reale di tutto il dinamismo di tale es-

⁽⁶⁹⁾ K. WOJTYŁA, *Op. cit.*, p. 67.

A noi pare che Wojtyła usi il termine « suppositum » nel senso di « essere reale » e non di « essere di ragione ». Per questa terminologia della Scolastica e per i diversi significati di « persona » in un filone della filosofia tomistica (e dal punto di vista della stessa) si cfr. un vecchio ma chiaro articolo di R. R. WELSCHEN, *La personne son concept d'après saint Thomas*, in « *Revue Thomiste* », gennaio-marzo 1919, pp. 1-26.

⁽⁷⁰⁾ K. WOJTYŁA, *Op. cit.*, p. 99.

⁽⁷¹⁾ *Ibidem*.

⁽⁷²⁾ *Ivi*, p. 100.

⁽⁷³⁾ *Ivi*, p. 104.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. *Ivi*, p. 106

sere »⁽⁷⁵⁾, mentre la seconda sarebbe « un modo di esistenza individuale proprio (tra gli esseri del mondo visibile) solo dell'umanità »⁽⁷⁶⁾. Ancora: egli insiste nell'affermare che la « persona — dal punto di vista metafisico — è ad un tempo oggetto e soggetto. È un essere oggettivo, ossia qualcuno (un essere che esiste come 'qualcuno' a differenza di tutti gli esseri che esistono come 'qualcosa') e nello stesso tempo è 'suppositum', cioè esiste come soggetto »⁽⁷⁷⁾.

A questo punto risulta, in verità, di difficile comprensione questa contrapposizione di natura umana (attualizzata) e persona, che potrebbe comportare — come accenneremo più avanti — conseguenze di rilievo notevole per quanto riguarda l'ordine sociale e l'ordinamento giuridico. L'*ens* umano, infatti, in quanto sussistente, non può non essere *persona*, perché è inscritta nella sua essenza la spiritualità, quindi la libertà. L'uomo non può non essere se stesso, non può farsi « cosa ». Ha ragione, quindi, Wojtyła quando dice che si deve definire persona « chi possiede se stesso e, nel contempo, chi è posseduto solo ed esclusivamente da sé »⁽⁷⁸⁾, cioè l'uomo che è *sui iuris*. Ma si badi bene: ciò — a nostro avviso — vale oggettivamente, quindi sempre e ovunque per ogni uomo e per il solo fatto che è uomo, poiché, come notò per esempio Giuseppe Capograssi sulla scia del Rosmini, la persona umana è il diritto⁽⁷⁹⁾. Non nel senso che il diritto trovi il proprio fondamento nella volontà (in questo caso la persona umana *avrebbe* diritti). Al contrario, nel senso che è la sua natura attualizzata, cioè lo « spessore » metafisico dell'uomo⁽⁸⁰⁾ all'origine della sua normatività: l'uomo, infatti, deve essere uomo. Ciò vale nei confronti di se stesso e nei confronti dei terzi.

Tra natura umana attualizzata e persona, pertanto, lungi dall'essere contrapposizioni, dovrebbe instaurarsi solamente una relazione:

⁽⁷⁵⁾ *Ivi*, p. 107.

⁽⁷⁶⁾ *Ivi*, p. 109.

⁽⁷⁷⁾ *Ivi*, p. 138.

⁽⁷⁸⁾ *Ivi*, p. 132.

⁽⁷⁹⁾ Cfr. G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*, Padova 1950 ora in *Opere di Giuseppe Capograssi*, V, cit., p. 185.

⁽⁸⁰⁾ Per una definizione metafisica della « persona » attenta anche alla problematica dell'agire, ma in una prospettiva diversa rispetto a quella di K. Wojtyła, si cfr., L. DE RAEMYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1946, pp. 20 ss. e 250 ss.

la persona è l'attualizzazione piena dell'uomo la cui natura, però, lo rende persona anche all'origine della sua esistenza e del suo sviluppo, cioè nel momento in cui da essenza astratta, concettuale, diventa l'individuo sussistente, reale. Il suo divenire, infatti, non esclude il suo essere. Anzi, esso diviene ciò che è e in virtù del suo atto di essere. Anche Wojtyła — se ben comprendiamo il suo testo — sembra aperto (almeno virtualmente) a questa prospettiva, (ancorché non concluda esplicitamente in questo senso, anzi qualche volta si ha l'impressione di una conclusione opposta) quando scrive che la riduzione metafisica (intesa, la riduzione, nel significato etimologico) mira alla piena integrazione della natura nella persona ⁽⁸¹⁾.

* * *

Considerazioni simili suscita, sotto taluni aspetti, anche la definizione di persona di Romano Guardini ⁽⁸²⁾, che fonda la consistenza di quella umana sulla pienezza della Persona assoluta ⁽⁸³⁾.

⁽⁸¹⁾ Cfr. K. WOJTYŁA, *Op. cit.*, p. 107.

La questione del rapporto fra natura e persona è complessa. Essa — come accenneremo più avanti — sorse per ragioni teologiche; anzi, per essere più esatti, fu elaborata in funzione del mistero trinitario e dell'incarnazione soprattutto all'interno della Chiesa latina.

Wojtyła ci sembra d'accordo, almeno in parte, con gli Scolastici che, seguendo l'insegnamento dei Padri, ritengono che la persona sia un tutto di cui la natura è la parte fondamentale. Essa, però, racchiudendo anche i principii individuanti, gli accidenti e l'essere proprio, da che cosa è formalmente costituita? La risposta a questa domanda che ha dato origine — com'è noto — a una celeberrima controversia soprattutto in campo teologico e a scuole che, dividendosi, hanno assunto posizioni diverse (il Gaetano, il Capreolo, Duns Scoto, Suarez, Billot sono fra i protagonisti di un dibattito sviluppatosi nei secoli e non ancora chiuso) non viene data — almeno così ci pare — da Wojtyła. La sua definizione, infatti, richiamata nel testo alla nota n. 78, non sembra contribuire a una chiarificazione della questione.

Sulla controversia ancora aperta, cioè sul problema della struttura ontologica della persona nella filosofia dell'Aquinate, si può vedere comunque U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Libreria ed. della Pont. Univ. Lateranense, 1967, con l'avvertenza che l'autore intende mettere in chiaro che l'essata dottrina dell'Aquinate è quella di Giovanni Capreolo. Sullo stesso argomento, ma in prospettiva diversa, si cfr. A. CAPPELLAZZI, *La persona nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino*, Siena, Biblioteca del Clero, 1899.

⁽⁸²⁾ Guardini — com'è noto — dedicò al problema della « persona » una particolare riflessione. Si cfr. R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg 1950 trad. it. (G. Somavilla) in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, II, Milano, Fratelli Fabbri, 1964, pp. 3-133, parzialmente ripreso in R. GUARDINI, *Persona e libertà*, Brescia, La Scuola, 1987, pp. 169-219.

⁽⁸³⁾ Per un'introduzione generale alla filosofia di questo pensatore si può vedere, tra gli altri, A. BABOLINI, *Romano Guardini filosofo dell'alterità*, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1968.

Romano Guardini prende in considerazione l'uomo concreto, personalmente esistente. Rileva in lui una forma, cioè una figura in cui gli elementi della sua costituzione « stanno entro nessi di struttura e di funzione tali che ogni loro elemento è intelligibile soltanto nel tutto e il tutto nell'elemento » ⁽⁸⁴⁾; un'individualità, cioè « il vivente in quanto compone una unità di struttura e di funzioni » ⁽⁸⁵⁾; una personalità, cioè « la forma della individualità vivente in quanto è determinata dallo spirito » ⁽⁸⁶⁾. Tutto ciò, però, per questo filosofo, appartiene al mondo del « qualche cosa », risponde alla domanda: che cosa è questo? Non è sufficiente a definire la persona. Per dire veramente qualcosa sulla persona bisogna, invece, a suo avviso, rispondere alla domanda: chi è questo? Ponendo la questione in questi termini si scopre che la persona è sì l'uomo caratterizzato dalla forma, dall'individualità, dalla personalità, ma anche e soprattutto l'essere che « è in sé e dispone di sé » ⁽⁸⁷⁾. Persona — scrive, infatti, Guardini — « significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che m'appartengo. Posso vivere in un tempo in cui esiste la schiavitù, e un uomo può acquistare un altro uomo e disporre di lui. Ma l'acquirente non esercita il suo potere sulla persona, bensì sull'essere psico-fisico ... La persona come tale sfugge al rapporto di proprietà. Persona — spiega l'autore — significa che io non posso essere usato da nessun altro, ma che io sono il mio fine » ⁽⁸⁸⁾. La persona, pertanto, più che essere qualcosa di formale, è la realtà che tutto informa in quanto è « l'essere formato, interiore, creatore » ⁽⁸⁹⁾. Questa creatività è, a sua volta, il segno della libertà: un uomo comprende di essere libero quando sperimenta di autopossedersi, quando decide, quando agisce. L'atto umano, cioè libero, pertanto, anche per Guardini è espressione dell'essere intimo, cioè dell'« io ».

Se Guardini riesca a fondare filosoficamente quest'« io » è un problema che esula dalle finalità di questa ricerca. Ciò che, invece, rileva

⁽⁸⁴⁾ R. GUARDINI, *Persona e libertà*, cit., p. 170.

⁽⁸⁵⁾ *Ivi*, p. 171.

⁽⁸⁶⁾ *Ivi*, p. 174.

⁽⁸⁷⁾ *Ivi*, p. 181.

⁽⁸⁸⁾ *Ibidem*.

⁽⁸⁹⁾ *Ibidem*.

in questa sede è domandarsi se l'affermazione secondo la quale « io sono il mio fine » conduce o meno al soggettivismo o a una specie di estetismo. Che la persona sia « il fatto », come scrive questo filosofo, che tutto ciò che in essa sussiste (corpo, anima, intelligenza, volontà, spirito) sussiste nella forma dell'autoappartenenza è, da una parte, ovvio: l'uomo, infatti, in quanto essere spirituale non può non appartenere a se stesso in quanto ha una finalità in sé. Ciò comporta che la sua stessa libertà sia strettamente legata a questa finalità la quale è rivelatrice della sua costituzione ontologica. Intendiamo dire che l'uomo è fine a se stesso solamente se e nella misura in cui egli sceglie di essere uomo, ovvero quando, rispettando la sua natura e il suo fine, con un atto di libertà (decisione) si rende veramente libero, cioè vive in conformità all'ordine del proprio essere.

L'affermazione guardiniana, però, sembra avere altro significato. Essa appare quanto meno equivoca poiché potrebbe portare a ritenere che sia nel campo morale sia in quello sociale nessun limite dovrebbe essere posto alla persona umana la quale, essendo la realtà che mai può essere considerata mezzo [ma se questa affermazione fosse assoluta, bisognerebbe chiedersi se sono lecite talune prestazioni che le vengono chieste: per esempio, il servizio militare, particolarmente in caso di guerra⁽⁹⁰⁾], finirebbe per assegnarsi da sé il proprio fine come, in sostanza, sosteneva anche Mounier.

⁽⁹⁰⁾ Albino Babolin risponderrebbe, esponendo il pensiero guardiniano, che, in questo caso come nel campo del lavoro, non è la persona ma la sua prestazione che viene utilizzata (cfr. A. BABOLIN, *Op. cit.*, I, p. 249). Questo, però, può forse valere — a nostro avviso — per il servizio militare in tempo di pace, non nel caso di guerra. L'individuo, infatti, che muore per la difesa della comunità muore per un fine che non è solamente « suo »; viene — usando un linguaggio improprio — « usato » per il bene della comunità, per il *bonum commune* non per quello *singulare*. A noi pare che a questo proposito (ma non solamente a questo) sia insuperata la distinzione operata dall'Aquinate secondo il quale la persona (individuale) si riferisce alla comunità come la parte al tutto ma, nello stesso tempo, l'uomo non è ordinato alla società politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui (cfr., per es., S. TOMMASO, *Summa Theologica*, II, II, q. 64 a. 2 e I, II, q. 21, a. 4). Bisogna distinguere, cioè, il genere di bene da proteggere o da perseguire (cfr. sull'argomento anche C. SORGE, Introduzione a S. TOMMASO D'AQUINO, *Del Principato*, Torino, SEI, 1956, pp. XXIX ss.). Maritain introdusse una distinzione anche verbale affermando — ma non è questa la tesi di S. Tommaso — che l'individuo è subordinato alla società e questa alla persona (cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 172). Maritain, poi, a questo proposito aggiunge una considerazione ulteriore: a suo avviso, quando l'uomo accetta liberamente la morte per la comunità cui appartiene afferma la suprema indipendenza della persona riguardo alle cose del mondo. La morte, infatti, per la difesa della patria è, a suo giudizio, atto altamente personale (cfr. J. MARITAIN, *La personne et le bien*

Guardini parla, è vero, di « chiamata » e fonda la dignità assoluta della persona in Dio che diventa il « Tu » dell'uomo. Ma ciò non pare del tutto sufficiente a fondare filosoficamente la sua affermazione e la persona in sé, tanto più dal momento che egli dice che la persona sussiste nella forma del dialogo, che è ordinata all'altra persona. In altre parole, essa è destinata per sua essenza a diventare l'io di un tu.

La persona radicalmente solitaria, infatti, non si dà⁽⁹¹⁾. Dunque la persona deve diventare relazione. Essa si attua esclusivamente nella relazione. Intendiamoci: Guardini non usa il concetto di relazione nel senso metafisico. Non si pone, cioè, per esempio, nella prospettiva secondo la quale l'*ens* contingente e finito ha bisogno dell'*Esse ipsum subsistens*. Non parla di relazione nemmeno nel senso che la *socialità*, inscritta nella natura umana, pone l'uomo necessariamente in rapporto con gli altri⁽⁹²⁾. Anzi, egli distingue la relazione come dialogo (o come incontro) dalla socialità⁽⁹³⁾. Egli individua nella relazione qualcosa di diverso. Essa, infatti, consiste — a suo giudizio — precisamente nel fatto che la persona, emergendo all'essere come statuto consapevole e autocosciente, si scopre, pur nella sua irriducibilità, aperta verso l'essere nelle sue molteplici configurazioni⁽⁹⁴⁾: la persona, perciò, è condizionata dal mondo che essa a sua volta condiziona. Mondo e persona, quindi, — commenta per esempio Babolin — in Guardini « sono implicati, operativamente e strutturalmente, in una feconda alterità »⁽⁹⁵⁾. La persona, pertanto, essendo un polo di questa alterità, sembra non essere semplicemente l'uomo ma l'uomo capace di dire « io ». Guardini non afferma — si badi bene — che l'uomo è persona in quanto dice « io », ma in quanto è capace di dirlo. Non è, quindi, un fatto di coscienza e di volontà ma di « struttura » ontologica, se così ci si

commun, Bruges, Desclée de Brouwer, 1946, trad. it. (M. Mazzolani) Brescia, Morcelliana, 1973, p. 40).

⁽⁹¹⁾ Cfr. R. GUARDINI, *Persona e libertà*, cit., p. 201.

Adamo, perciò non sarebbe stato persona?

⁽⁹²⁾ In questo senso anche Marcel De Corte, per esempio, dice che la persona è necessariamente relazione (verticale) con Dio e (orizzontale) con il prossimo. Per una sintesi della filosofia del pensatore belga cfr. D. CASTELLANO, *L'aristotelismo cristiano di Marcel De Corte*, Firenze, Pucci Cipriani, 1975.

⁽⁹³⁾ Cfr. R. GUARDINI, *Persona e libertà*, cit., p. 196.

⁽⁹⁴⁾ Cfr. A. BABOLIN, *Op. cit.*, I, p. 249.

⁽⁹⁵⁾ *Ivi*, p. 279.

può esprimere. Il rapporto col mondo (e la conseguente contrapposizione ad esso) « rimane intatto anche se l'uomo diventa malato, inetto o cattivo, anche se l'uomo lo dimentica o lo contrasta, o non vuole saperne »⁽⁹⁶⁾. La persona, perciò, non nasce dall'incontro ma solamente in esso si attua⁽⁹⁷⁾. Il dialogo è, pertanto, la *condicio sine qua non* per l'attuarsi della persona, essendo il linguaggio il « luogo » dello spirito. La parola, quindi, è apertura all'altro e, in ultima analisi, all'Altro che è colui che, in definitiva, fonda la Parola⁽⁹⁸⁾.

3. - Dai brevi cenni premessi sulla concezione della persona di taluni esponenti del personalismo, inteso in senso stretto, del secolo XX si deve concludere: a) che la persona non viene concepita in senso univoco; b) che la persona dei personalisti è molto lontana dalla concezione classica della stessa (e a ciò accenneremo nel prossimo paragrafo) e anche dalla definizione che ne danno filosofi contemporanei.

Non è esagerato definire il secolo XX come uno dei periodi storici nei quali l'attenzione per il problema dell'individualità e della persona è stata particolarmente viva⁽⁹⁹⁾. Del personalismo, però, bisogna parlare al plurale. Più che *il* personalismo, infatti, esistono *i* personalismi, i quali molte volte non hanno in comune che la parola *persona*⁽¹⁰⁰⁾. A

⁽⁹⁶⁾ R. GUARDINI, *Persona e libertà*, cit., p. 170.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. *Ivi*, p. 196.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. *Ivi*, p. 199.

Chiediamoci: il feto è capace di dire "io", ha cioè un rapporto col mondo? Certamente no. Perciò anche per Guardini esso non è persona.

⁽⁹⁹⁾ Ciò è dovuto anche alla situazione drammatica alla quale portarono le filosofie idealistiche. Il secondo conflitto mondiale non è *esclusivamente* frutto dello hegelismo. Non va dimenticata, però, l'influenza esercitata dalla filosofia di Hegel nella costruzione degli Stati totalitari che assorbirono in sé la persona, considerata « un essere accidentale... un muovere e operare privi di essenza che non giungono a consistenza alcuna » (G. W. F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, ora in *Sämtliche Werke Jubiläumsausgabe in swanzig Bänden*, 2, Stuttgart, 1964 trad. it. (E. De Negri) vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 38).

⁽¹⁰⁰⁾ Diciamo di più. La parola *persona* è comune anche a sistemi filosofici non personalistici. Saitta, per esempio, l'identifica con l'individuo umano nel quale vede « l'infinita creazione della vita, la potenza infinita del suo principio, che consiste nell'affermazione ad esistere » (G. SAITTA, *Op. cit.*, p. 174). Anche Cleto Carbonara identifica *persona* e *individuo* che, poi, definisce come « coscienza che trapassa nell'autocoscienza, e viceversa » [C. CARBONARA, *Persona e libertà*, Napoli, Libreria Scientifica editrice, s.d. (ma 1958), p. 47]. Il problema della persona sembra essere centrale anche in Antonio Banfi, nella cui filosofia emergono questioni e prospettive per molti aspetti molto vicine alle tematiche di taluni personalisti (sul problema si cfr. L. ELETTI, *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze, La Nuova Italia, 1985). D'altra parte non si può

questa si è arrivati per strade diverse e le definizioni che sono state date non sempre appaiono tra loro compatibili. Basteranno alcuni esempi per dimostrare la fondatezza di questa affermazione.

Uno dei pensatori contemporanei (e, questo, è il primo esempio) che ha cercato di mettere a fuoco il problema della persona è stato Michele Federico Sciacca. In lui è presente, a nostro avviso, la tematica di diversi autori. Anch'egli, infatti, come Guardini e come Mounier distingue persona e individuo⁽¹⁰¹⁾; ritiene, come Wojtyła, che natura umana sia pure attualizzata e persona non si identifichino⁽¹⁰²⁾; afferma, come Stefanini, che la persona è presenza o, meglio, che la persona è presenza in quanto essa sola è l'essere irriducibile e indomabile il quale, a sua volta, è appunto *presenza*⁽¹⁰³⁾. Sciacca, però, usa questi concetti e queste distinzioni in un contesto filosofico e in una prospettiva speculativa diversi rispetto a quelli dei filosofi ora citati: egli, infatti, situa il problema della persona all'interno o, se si vuole, alla base della concezione della metafisica come *esperienza interiore*, dando a questa espressione — com'egli stesso precisa — « non una portata psicologica... ma un significato ontologico »⁽¹⁰⁴⁾. Perciò, persino affermazioni che potrebbero sembrare simili (se non identiche) assumono significati diversi. Per esempio, anche per Sciacca la persona è relazione⁽¹⁰⁵⁾ ed è tanto più libera ed autonoma quanto più è disponibile a promuovere la libertà dell'altro⁽¹⁰⁶⁾ o, in altre parole, è tanto più

ignorare quanto E. Opocher fece notare negli anni '50 e, cioè, che anche il marxismo, a ragione o a torto, rivendica sempre più apertamente un proprio *personalismo*, che ritiene essere diverso da quello occidentale, considerato l'ultimo rifugio ideologico dell'individualismo borghese (cfr. E. OPOCHER, *Socialità della persona*, in AA.VV., *Persona e società*, Padova, Liviana, 1951, pp. 81-82).

⁽¹⁰¹⁾ Contrariamente a Mounier, Sciacca non attribuisce un significato negativo a *individuo*. Egli, infatti, mantiene, come del resto aveva fatto anche Guardini, la distinzione a livello teoretico. Per lui *individuo* è ogni ente organico. « Ma l'individuo — precisa — non è ancora *soggetto*: ogni soggetto è anche individuo; ma non ogni individuo è soggetto, che è *individuo senziente*, cioè avente un "principio attivo", che ha in sé la ragione della propria realtà, "causa" di se stesso nell'ordine della natura, ma non di se stesso "principio" » (M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo « squilibrato »*, Milano, Marzorati, 1972, p. 38).

⁽¹⁰²⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo « squilibrato »*, cit., p. 43 ss.

Nel soggetto uomo, secondo Sciacca, i principi attivi vitali, sensitivi ed umani costituiscono la sua natura di *individuo*, quelli spirituali la sua persona.

⁽¹⁰³⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 19.

⁽¹⁰⁴⁾ M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967, p. 81.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 90.

⁽¹⁰⁶⁾ Cfr. *Ivi*, pp. 109-110.

se stessa quanto più promuove l'altra⁽¹⁰⁷⁾. Contrariamente, però, a quanto pensava, per esempio, Mounier essa non è né uno stato psicologico né un fenomeno né un'illusione ma una *sostanza*⁽¹⁰⁸⁾ che, come tale, richiede un atto di riconoscimento secondo l'ordine dell'essere. Promuovere la propria ed altrui persona o libertà, perciò, significa semplicemente riconoscere se stessi e gli altri come soggetti spirituali, vale a dire come esistenti spirituali nel mondo, principio e fine della creazione^(108 bis). Nell'uomo, pertanto, soggettività ed oggettività non sono confliggenti. In questa prospettiva, cioè in quella sciacchiana, la prima si illumina nella seconda, cioè nella verità, la quale rende la persona capace di verità e di bene⁽¹⁰⁹⁾.

Michele Federico Sciacca sostiene che le dottrine che negano la sostanzialità dell'individuo o che identificano la persona con l'individuo stesso o che negano il soggetto intelligente, capace di verità, o l'esistenza dell'Intelligenza assoluta e trascendente finiscono per misconoscere la persona⁽¹¹⁰⁾. Questa, a suo avviso, « è: individuo (e perciò sostanza o l'atto onde un'essenza è), che è anche 'soggetto' (individuo senziente) 'intellettivo' (dotato d'intelligenza della verità o dell'essere) oltre che ragionante e volente e dunque 'soggetto umano' (principio dell'animalità e dello spirito), avente coscienza e consapevolezza di sé e dunque anche 'io' »⁽¹¹¹⁾.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo « squilibrato »*, cit., p. 42.

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 67.

^(108 bis) L'affermazione di Sciacca, se considerata in assoluto, non sarebbe accettabile: la persona umana, infatti, non è né principio né fine della creazione (com'egli scrive in *Atto ed essere*, cit., p. 81), poiché principio e fine della creazione è Dio, cioè l'Essere infinito o, per usare la terminologia sciacchiana, « l'Esistente che è atto di se stesso » (*Ibidem*). Del resto lo stesso Sciacca afferma che « conoscere l'uomo è "riconoscerlo"... è scoprire in lui... [l']intrinsecità teistica di ente spirituale fatto per elevarsi all'Essere » (*L'interiorità oggettiva*, cit., p. 71).

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 67 ss.

Esiste, dunque, rilevabile nella persona, un ordine metafisico ed etico « oggettivo » che l'ordinamento giuridico deve riconoscere, garantire, tutelare. Per alcune considerazioni sulla prospettiva politica di Michele Federico Sciacca, rilevanti a questo proposito, si cfr. D. CASTELLANO, *Democrazia come aristocrazia*, in « Studi sciacchiani », Genova, a. III, n. 2, luglio-dicembre 1987, pp. 43-58. Per un'interpretazione del pensiero politico dello Sciacca, strettamente legata al suo concetto di persona, si cfr. M. D'ADDIO, *Filosofia e politica in Michele Federico Sciacca*, in « Studi sciacchiani », Genova, a. III, n. 1, gennaio-giugno 1987, pp. 17-24.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo « squilibrato »*, cit., p. 41.

⁽¹¹¹⁾ *Ivi*, p. 40.

Definizione complessa, questa, che presuppone, per essere compresa, una serie di precisazioni, distinzioni, definizioni rispettivamente fatte, operate e date da Sciacca. Soprattutto presuppone la comprensione approfondita della sua *Filosofia dell'Integralità* che, per quel che attiene alla questione oggetto della nostra attenzione, dice esplicitamente « che l'uomo nasce individuo... ma non nasce persona »⁽¹¹²⁾. Sia chiaro: il neonato, anche per Sciacca, è un essere umano. Ma esso non è persona se non innata, cioè non ancora in atto, « in quanto è capace di atti naturali ma non ancora di atti personali, pur possedendo tutti i principi per compierli. Pertanto — conclude Sciacca — ogni uomo l'atto di nascita di sé come persona se lo scrive da se stesso dalla prima all'ultima sillaba »⁽¹¹³⁾. Ciò risulta evidente se si considera che per il filosofo di Giarre la persona è « incontro di finito e d'infinito pensato, e perciò costante interiore dinamismo, sforzo perenne di adeguazione di sé all'Essere infinito, idealmente presente alla sua mente »⁽¹¹⁴⁾, o, in altre parole ma con le stesse dell'autore, « principio attivo, supremo ed incomunicabile »⁽¹¹⁵⁾. La persona, pertanto, in questa prospettiva non può essere passiva né può ridursi alla natura (sia pure attualizzata) dell'uomo individuo: essa, essendo, si fa. La persona, infatti, per Sciacca è atto e « l'atto si fa sempre e sempre è fatto; e è sempre fatto perché si fa; è il farsi compiutamente se stesso e perciò il suo farsi è l'atto stesso, sempre fatto e sempre nell'atto di farsi »⁽¹¹⁶⁾.

⁽¹¹²⁾ *Ivi*, p. 44 n. 3.

Di diverso, anzi opposto avviso è Giuseppe Bozzetti per il quale l'uomo nasce persona: il carattere di persona viene all'uomo « dalla natura, secondo la legge divina della procreazione umana. Il lume di ragione, per la presenza del quale la persona sorge, non è opera dell'uomo » (G. BOZZETTI, *Relazione introduttiva* al VI convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate 1950, in AA.VV., *Persona e società*, cit., p. 32).

⁽¹¹³⁾ M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo « squilibrato »*, cit., p. 44 n. 3.

⁽¹¹⁴⁾ M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 70.

Negli stessi termini M. F. Sciacca definì la persona nel 1950 (cfr. M. F. SCIACCA, *Persona umana ed interiorità oggettiva*, in AA.VV. *Persona e società*, cit., p. 106).

⁽¹¹⁵⁾ M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 88.

⁽¹¹⁶⁾ *Ivi*, pp. 59-60.

Pur apprezzando l'ingegno e l'impegno teoretico di Michele Federico Sciacca, confessiamo che, anche limitandoci alla nostra questione, non riusciamo a rimuovere alcune perplessità: se solo la persona è atto e se l'atto è essere, l'uomo-individuo, cioè non ancora persona come, per esempio, il neonato, è essere in potenza? Ma allora come e in virtù di chi s'instaura il processo dello sviluppo cioè del « farsi » che, a giudizio del filosofo di Giarre, è essere e quando l'uomo incomincia a essere persona? La prospettiva sciacchiana lascia « aperta » un'altra questione. Affermare, infatti, che ognuno scrive da se stesso l'atto di nascita come persona significa escludere per alcuni periodi

Secondo esempio. Anche Jacques Maritain, pur collocandosi — com'è noto — in una prospettiva diversa rispetto a quella di Michele Federico Sciacca⁽¹¹⁷⁾ e, come questi, su posizioni non coincidenti con quelle del personalismo inteso in senso stretto, distingue tra individuo e persona o, meglio, tra individualità e personalità⁽¹¹⁸⁾, ma si preoccupa simultaneamente di affermare l'unità dell'uomo. Così, da una parte, sostiene che l'*individuo* è il polo materiale dell'essere umano, la *persona* quello spirituale; dall'altra precisa che si tratta dello « stesso essere intero che in un senso è individuo e nell'altro senso persona »⁽¹¹⁹⁾: « Io — spiega — sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito »⁽¹²⁰⁾. L'uomo, perciò, è persona quando e soltanto nella misura in cui « la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui su quella dei sensi e delle passioni »⁽¹²¹⁾. Dice, però, seguendo in ciò S. Tommaso d'Aquino, che « metafisicamente considerata, la personalità è ... la 'sussistenza' ... dell'anima spirituale comunicata al composto umano »⁽¹²²⁾, la quale (anima spirituale) « è in lui un principio di unità creatrice, d'indipendenza e di libertà »⁽¹²³⁾. Dunque, a un primo esame, si dovrebbe dire che in Maritain la distinzione tra individualità e personalità è di ordine etico e non metafisico, altrimenti si dovrebbe propendere per una contraddizione radicale del suo pensiero. Affermare, infatti, che l'uomo

della vita la possibilità del processo educativo che — com'è noto — si realizza attraverso un complesso sviluppo sul quale incidono sia l'attività sia la passività. Si sa quanto sia importante la formazione sin dai primissimi momenti dell'esistenza, quando, secondo Sciacca, l'individuo non sarebbe ancora persona. Ci sembrano insufficienti per la soluzione di queste difficoltà i « ripensamenti » della filosofia dello Sciacca finora proposti, compreso da ultimo quello di Giuseppe Beschin (cfr. G. BESCHIN, *Persona umana e trascendenza in Michele Federico Sciacca*, in AA.VV., *Itinerari e prospettive del personalismo*. Scritti in onore di Giovanni Giulietti, Milano, I.P.L., 1986, pp. 39-57).

⁽¹¹⁷⁾ Anzi, per Sciacca Maritain appartiene a una scuola filosofica che si chiude alla metafisica in quanto non svilupperebbe il discorso metafisico dell'uomo: filosofare, infatti, per lui è essenzialmente interrogazione dell'uomo sull'uomo, non su ciò che sono le cose (cfr. M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 18).

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., pp. 19 ss.

⁽¹¹⁹⁾ *Ivi*, p. 26.

⁽¹²⁰⁾ *Ibidem*.

⁽¹²¹⁾ *Ivi*, p. 27.

⁽¹²²⁾ *Ivi*, pp. 24-25.

Sulla sottile questione della « sussistenza » nel pensiero maritainiano si cfr. J. DE FINANCE, *L'ontologia della persona e della libertà in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, pp. 156-173.

⁽¹²³⁾ *Ivi*, p. 23.

è persona solamente nella misura in cui la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui significa sostenere: 1) che l'individuo non ancora capace o semplicemente incapace di ciò (feto, neonato, minorato mentale e via dicendo) non sarebbe persona; 2) che pure l'uomo incapace di ciò per scelta (il cosiddetto cattivo ovvero il vizioso) non sarebbe persona. Ciò, non solamente contraddirebbe la tesi che Maritain prende da Tommaso d'Aquino, ma comporterebbe anche un'aporia circa la moralità: a nostro avviso, infatti, è persona anche il vizioso in quanto è tale per scelta cioè per un atto umano, cioè volontario, che prova la sua libertà e la sua spiritualità ed è persona pure l'uomo non ancora capace di una scelta di spiritualità e di libertà. Nell'uomo sussistente, infatti, è *in nuce* ma presente sostanzialmente quanto diverrà: da ciò che non è non potrebbe derivare, per sviluppo, ciò che successivamente è. Intendiamo dire che sin dal concepimento e anche in presenza di minorazioni l'uomo è e resta persona per sua natura pur non attualizzando, in taluni casi (per esempio nell'ultima ipotesi), completamente se stesso.

Va, però, notato che la distinzione radicale tra individuo e persona, fatta da Maritain, suscita l'impressione che sotto l'*individualità* siano compresi gli aspetti negativi della « materialità ». Per questo non convince. Anzi, a nostro avviso, è errata poiché dipende, in ultima analisi, dalla Riforma protestante, cioè dalla teologia luterana, sia pure in un complesso e articolato rapporto dialettico di opposizione-subordinazione. La sua concezione della persona, pertanto, sembra allontanarsi da quella tomistica⁽¹²⁴⁾ in quanto, appunto, subordinata, sia pure in un tentativo di superamento (che resta, però, tale), all'idea moderna di persona⁽¹²⁵⁾.

⁽¹²⁴⁾ Enrico Berti, al contrario, ritiene che Maritain conservi fondamentalmente a persona il significato boeziano-tomistico (cfr. E. BERTI, *La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo Stato*, in AA.VV., *La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista*, Padova, Gregoriana, 1980, p. 8, ora anche in E. BERTI, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 232). La distinzione tra individuo e persona in sé e, per quanto riguarda il nostro discorso, particolarmente quella formulata da Maritain, è sembrata inaccettabile a Marino Gentile (cfr. AA.VV., *Persona e società*, cit., p. 306). Il filosofo patavino, infatti, ritiene non solo di non poterla accogliere ma, diversamente da Berti e in accordo, invece, con Lachance, la giudica lontana dal pensiero tomista. Si cfr. sull'argomento anche L. LACHANCE, *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Recueil Sirey, 1939 voll. 2 (2^a ed. Paris, Ed. Sirey, 1965).

⁽¹²⁵⁾ Andrea Milano sostiene che Maritain distingue tra individuo e persona perché questa distinzione permetterebbe di evitare un errore: la caduta nel totalitarismo

Un modo « moderno » di concepire la persona, che qui riferiamo come terzo esempio, è stato proposto nel secondo dopoguerra da Giuseppe Martano⁽¹²⁶⁾, che riprende taluni motivi e intreccia le sue riflessioni con quelle di Cleto Carbonara⁽¹²⁷⁾. Per Martano è la persona che pone l'ontologia, non l'ente la persona⁽¹²⁸⁾. La *persona*, infatti, a suo avviso, non è « l'individuo come ente particolare e determinato, ma l'umana coscienza che nell'atto dell'agire e del pensare ha già trascorso la sua particolarità ponendosi come universalità e avvertendosi come tensione a diventare la coscienza della realtà tutta, che verrà facendosi »⁽¹²⁹⁾. Essa « è il punto d'intersezione tra il pensiero e l'esistenza »⁽¹³⁰⁾. Il personalismo, a suo avviso, sta in questa sintesi di idealismo ed esistenzialismo, ovvero nella concezione della persona come *esistente trascendentale*, cioè come il *supremo condizionante* tutti i problemi, che da nulla è trasceso, ma nel quale si verifica il gioco dialettico degli opposti. La persona, infatti, per Martano, « è implicanza o sintesi attuale di io e non-io, spirito e natura, finito ed infinito, temporale ed eterno, particolare ed universale, imperfetto e perfetto, presenza determinata *hic et nunc* e invocazione *ad alio*, realtà attuale ed inesauribile possibilità, necessità e libertà, male e bene »⁽¹³¹⁾. Dialettica, dunque, delle opposizioni logiche e sintesi come vita concreta personale. La persona, perciò, è consapevolezza, è *atto* come espressione del soggetto (agente), è lo slargarsi dell'individualità verso l'infinito. Essa, pertanto, non coincide con l'individualità, sia pure con l'individualità umana, intesa in senso empirico. Non tutti gli esseri umani sono, per-

la cui genesi il pensatore francese avrebbe individuato nella « negazione dell'idea cristiana della persona maturata nel pensiero moderno » (A. MILANO, *Il personalismo di Maritain e di Mounier in una prospettiva di storia della teologia*, in *La questione personalista* a cura di A. Danese, Roma, Città Nuova, 1986, p. 98). A nostro avviso, l'idea di persona maturata nel pensiero moderno è antitetica alla concezione classica della stessa e, politicamente, non può che dare origine, prescindendo da un possibile sviluppo in senso statolattico, cioè totalitario (come comunemente viene inteso), a una forma di liberalismo (cioè a un ordinamento giuridico agnostico o, più esattamente, relativistico, sotto molti aspetti aperto a sviluppi totalitari).

⁽¹²⁶⁾ Cfr. G. MARTANO, *Considerazioni sulla « persona »*, Napoli, Libreria Scientifica editrice, s.d.

⁽¹²⁷⁾ Cfr. C. CARBONARA, *Op. cit.*

⁽¹²⁸⁾ Cfr. G. MARTANO, *Op. cit.*, p. 25.

⁽¹²⁹⁾ *Ivi*, p. 53.

⁽¹³⁰⁾ *Ivi*, p. 52.

⁽¹³¹⁾ *Ivi*, p. 46.

ciò, persone. Lo diventano o, meglio, « nascono » come tali nel momento in cui ognuno *si trova consapevolmente*⁽¹³²⁾. Con le parole di Cleto Carbonara, al quale, almeno per quanto riguarda la persona, Martano è vicino, si potrebbe dire che nemmeno l'individuo (inteso, questa volta, in senso non empirico) esiste, pur essendo nato, « senza un'esperienza che via via s'intrecci e si articoli alla luce d'una coscienza, sempre più ricca e più chiaramente consapevole di sé e del mondo »⁽¹³³⁾.

È, questa, come si vede, una prospettiva diversa sia da quella di Maritain [per Martano, infatti, la filosofia personalistica è incompatibile con ogni forma di trascendenza oggettiva⁽¹³⁴⁾ e di metafisica, la quale, a suo avviso, esclude sempre la libertà della persona⁽¹³⁵⁾], sia da quella di Michele Federico Sciacca [cui Martano rimprovera, tra l'altro, un'oggettiva apertura alla trascendenza, implicante una totale coscientizzazione del fatto religioso, del rapporto uomo-Dio⁽¹³⁶⁾], sia da quella dei « personalisti » di alcuni dei quali precedentemente si è detto.

La prospettiva di Martano e di Carbonara non permette di risolvere (anzi ne rende più difficile la soluzione) i problemi che i personalisti, come si è via via accennato, contribuiscono a complicare. Essa, infatti, identificando la libertà con la persona in quanto quella è l'atto di questa, come scrive Carbonara⁽¹³⁷⁾, o la sua effusione, come sostiene Martano⁽¹³⁸⁾, pone grossi problemi all'ordinamento giuridico che rischia di essere repressivo per definizione, cioè antipersonalistico.

In conclusione, si può dire: a) che, se si indaga a fondo, il pensiero personalistico, inteso in senso stretto, non permette di parlare di « ritorno o di scoperta della *persona* »⁽¹³⁹⁾ se non nel senso che con

⁽¹³²⁾ Cfr. *Ivi*, p. 53.

⁽¹³³⁾ C. CARBONARA, *Op. cit.*, pp. 48-49.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. G. MARTANO, *Op. cit.*, p. 25.

⁽¹³⁵⁾ Cfr. *Ivi*, p. 56.

⁽¹³⁶⁾ Cfr. *Ivi*, pp. 102 ss.

⁽¹³⁷⁾ Cfr. C. CARBONARA, *Op. cit.*, p. 67.

⁽¹³⁸⁾ Cfr. G. MARTANO, *Op. cit.*, p. 55.

⁽¹³⁹⁾ La prima espressione, cioè il « ritorno », è di Giuseppe Limone (cfr. G. LIMONE, *Il ritorno della « persona »*, Napoli 1987); la seconda è di Charles Baudouin (cfr. CH. BAUDOUIN, *Découverte de la personne. Esquisse d'un personalisme psychanalytique*, Paris, Alcan, 1940, 12^e ed. Neuchâtel, Ed. Messelier, 1957), il quale sostiene che il personalismo « trouve dans la psychologie analytique... une base nouvelle pour se regrouper et se fonder en toute cohérence » (p. 204). Tra i personalismi ci sarebbe, pertanto, anche quello psicoanalitico che, per alcuni autori, rappresenterebbe invece una contraddizione in termini.

esso sono riemerse delicate questioni legate a questo concetto; b) che il personalismo *lato sensu*, presentando prospettive tra loro confliggenti, finisce per diventare un *flatus vocis*; c) che l'abbandono della concezione classica di persona ha reso *ideologico* e *non filosofico* il concetto della medesima. Il secolo XX, infatti, sembra aver coltivato, a questo proposito, un mito « destinato — come notò giustamente Ugo Spirito sia pure in una prospettiva diversa dalla nostra — a coprire con la sua oscurità il torbido delle più diverse passioni »⁽¹⁴⁰⁾; in altre parole la « persona », attualmente, sembra essere più una « convinzione » che un'« idea », poiché i personalisti e, comunque, i molti autori che di essa parlano non l'hanno fondata metafisicamente. Non si è colto in essa l'assolutezza dell'ente. Al contrario, si è reso assoluto ciò che tale non è, vale a dire ciò che nella persona è relativo ed opinabile, o una sua dimensione. Non si sottrae a questo giudizio nemmeno il « personalismo ontologico » di Luigi Pareyson, il quale, pur presentando note di originalità e pur rivelando un generoso impegno teoretico per fondare e definire la persona, presenta, in ultima analisi, analogie con altri personalismi⁽¹⁴¹⁾ e non esce, comunque, dai limiti dell'esistenzialismo la cui ontologia fa della persona una semplice auto-comprensione dell'uomo come essere nel mondo⁽¹⁴²⁾. Significativo diventa, perciò, il primato assegnato alla libertà come bene maggiore, anzi come il

⁽¹⁴⁰⁾ U. SPIRITO, *La persona*, in « Giornale critico della filosofia italiana », Firenze, Sansoni, a. XXX, III s., v. V, 1951, p. 460.

Anche Opocher ha rilevato che il problema della persona « può essere facilmente oggetto di deviazioni e... mistificazioni meramente ideologiche » (E. OPOCHER, *Socialità della persona*, cit., p. 81).

⁽¹⁴¹⁾ Pareyson, al contrario, sostiene di essere giunto a una forma di « personalismo » che « non ha niente in comune né con le varie forme del personalismo francese né con l'intimismo spiritualistico di origine idealistica e trascendentalistica, tanto meno attualistica » (L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova, Il melangolo, 1985, p. 213). A noi sembra, invece, che, prescindendo dai diversi influssi (Guzzo e taluni pensatori tedeschi) subiti dal suo personalismo e prestando attenzione al solo « contenuto », sia il fondamento della persona, individuato nell'*iniziativa* (p. 178), sia taluni suoi caratteri [per esempio: la passività e l'attività o la plasticità e la programmazione (pp. 197 ss.)] non si discostino, nonostante il linguaggio nuovo, dall'analisi mounieriana: l'*iniziativa*, infatti, è ciò che Mounier chiama attività; la passività la situazione; la plasticità il farsi nella storia e la programmazione l'effondersi della persona ovvero il destino che ognuno elegge. Analogo discorso può essere fatto per altre caratteristiche della persona che Pareyson definisce, in fondo, schelerianamente (p. 182).

⁽¹⁴²⁾ Cfr. D. COMPOSTA, *Il diritto naturale tra naturismo e personalismo esistenzialista*, in « Doctor Communis », Città del Vaticano, a. XL, n. 1 gennaio-aprile 1987, p. 53.

bene della persona e come essenza e legge della società⁽¹⁴³⁾ da parte di questo « personalismo ontologico » che rivendica — ma a parer nostro arbitrariamente — per sé il carattere di filosofia cristiana⁽¹⁴⁴⁾.

La maggioranza dei giuristi e la Corte Costituzionale — come vedremo — non usano, a nostro avviso, il concetto di persona né in senso ideologico (cioè non accolgono le proposte dei personalisti) né in un'accezione filosofica. Lo usano, piuttosto, secondo la tradizione giuridica civilistica che deriva dal diritto romano ma che, da sola, non appare più sufficiente a risolvere le controversie giuridiche legate alla persona.

Il personalismo, invece, ha in qualche modo influenzato il dibattito dell'Assemblea costituente: quello mounieriano la componente eletta dai cattolici, quello ideal-esistenzialistico talune forze laiche e persino marxiste, come vedremo nella seconda parte. Molti, allora, crederono di trovare in esso argomenti per opporsi al totalitarismo del precedente regime fascista. Si trattò, però, di una visione « negativa » e non « positiva » che portò a incontrare il giusnaturalismo moderno⁽¹⁴⁵⁾ e ad assegnare la vittoria a quest'ultimo⁽¹⁴⁶⁾, il quale ha visto accolte tutte le sue istanze, compresa quella che ritiene diritto esclusivamente quanto codificato e solamente in quanto codificato.

Il « personalismo » che taluni ritengono accolto nella Carta fondamentale della Repubblica italiana altro non è, perciò, che una forma particolare di individualismo che nell'Illuminismo trova la sua ispira-

⁽¹⁴³⁾ L. PAREYSON, *Op. cit.*, pp. 193-194.

⁽¹⁴⁴⁾ *Ivi*, p. 195.

⁽¹⁴⁵⁾ L'incontro, in verità, era obbligato in quanto il personalismo contemporaneo è figlio del giusnaturalismo moderno. Il diritto naturale da esso postulato è diverso dallo *ius naturale perenne*. Codificato, servirà alla rottura di quanto ancora rimaneva nell'ordinamento sociale conforme all'ordine naturale e alla costruzione dapprima di una ristretta società borghese e, poi, di una società borghese di massa (Sulla differenza dei due diritti naturali si cfr. H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München trad. it. (G. Ambrosetti) Roma, Studium, 1965, particolarmente pp. 59 ss.).

⁽¹⁴⁶⁾ Significativo a questo proposito, è per esempio quanto dichiarò La Pira durante il dibattito all'Assemblea costituente. Egli, infatti, come si legge negli Atti e come riferisce, per esempio, Occhiocupo, ritiene « che, i diritti naturali imprescrittibili della persona umana debbono essere certamente quelli indicati nella "Dichiarazione" del 1789, "integrati" tuttavia con i cosiddetti diritti sociali... » (N. OCCHIOCUPU, *Liberazione e promozione umana nella Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 32). Dunque si riconosce esplicitamente che l'insegnamento della Rivoluzione « liberale » per eccellenza sta alla base della Costituzione italiana e che, pertanto, la cosiddetta concezione personalistica altro non è che la riaffermazione della vecchia *Weltanschauung* individualistica. La novità consiste semmai nella subordinazione dello Stato all'individuo cui il vecchio pensiero liberale non era mai arrivato.

zione di fondo. Si deve convenire, pertanto, con coloro — ed è la dottrina e la giurisprudenza prevalente — che sostengono che i diritti della persona di cui all'art. 2 Cost. altro non sono che i diritti dell'uomo e del cittadino di cui specificamente si tratta negli altri articoli della Carta costituzionale⁽¹⁴⁷⁾. Ciò non esclude, anzi conferma, che la Carta costituzionale trovi la sua ispirazione di fondo nella *democrazia politica moderna*, vale a dire nello sviluppo del liberalismo⁽¹⁴⁸⁾. Ciò apparirà evidente se si considera quanto si è sostenuto e cioè che il personalismo altro non è che una variante verbale dell'individualismo dal quale si differenzia esclusivamente per la sua (affermata) dimensione sociale: « il personalismo — scrisse, infatti, Dario Composta indagando su *La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica* — per sua vocazione storica e per l'intrinseca impostazione filosofica appoggerà il sistema delle rivendicazioni sulla base del *primato assoluto della persona umana individuale* »⁽¹⁴⁹⁾ mentre l'antropologia classica pose e pone la questione in termini diversi, cioè come *conoscenza dello « iustum » umano*. Il che porta a una diversa concezione dei diritti l'accesso ai quali non potrà, contrariamente a quanto avviene con il personalismo, essere considerato come la spartizione di utili o la suddivisione di interessi privati, bensì dovrà essere inteso come « partecipazione » *secundum prudentiam* al bene comune⁽¹⁵⁰⁾. Questa diversa concezione dei diritti umani nasce, dunque, dalla diversa concezione antropologica che implica anche un modo diverso di porsi di fronte allo Stato. Il personalismo in senso stretto, infatti, come la filosofia politica moderna, sembra concepire il rapporto individuo-Stato in ter-

(147) Cfr., per esempio, L. PALADIN, *Intervento*, in AA.VV., *Modificazioni genetiche e diritti dell'uomo*, Padova, Cedam, 1987, pp. 80-81.

(148) Che la carta fondamentale della Repubblica italiana s'ispiri allo spirito liberal-democratico lo dichiarò apertamente e autorevolmente Aldo Moro in sede di Assemblea costituente (cfr. *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, a cura di Pietro Scoppola, Bari, Laterza, 1967, p. 792), confermando così che certo « personalismo » altro non è che una forma di individualismo.

(149) D. COMPOSTA, *La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica*, in « *Justitia* », Milano, Giuffrè, a. XXVII (1974), n. 1-2, p. 70

(150) Cfr. *Ivi*, p. 71.

Sulla diversità tra la concezione classica e quella moderna dei diritti soggettivi si cfr. M. VILLEY, *Droit subjectif I* (La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam), *Droit subjectif II* (Le droit de l'individu chez Hobbes), *Droit subjectif III* (Le droit subjectif chez Jhering in *Seize essais de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1969, pp. 140-220.

mini o antitetici o strumentali, nel senso che lo Stato, in quest'ultimo caso, è *sempre* subordinato all'individuo. Non deve trarre in inganno, a questo proposito, l'affermazione secondo la quale la persona è relazione, poiché — si ricordino, per esempio, le tesi di Guardini — relazione non è sempre sinonimo di socialità⁽¹⁵¹⁾. Nella prospettiva personalistica, perciò, come nel pensiero politico moderno, è la Costituzione il cemento che lega tra loro gli individui o che garantisce — ma sulla base di un « contratto » — la subordinazione della società all'individuo [per questo essa garantendo la « solidarietà » può garantire anche la complicità, cioè la solidarietà nel male⁽¹⁵²⁾]. Non la costituzione vera, quella naturale, cioè la comunità politica che nasce dalla *socialitas* dell'essere umano, bensì quella che deriva da un suo atto di volontà. È questa una trasformazione del *politico* in *costituzionale*, come notò Gioele Solari⁽¹⁵³⁾ che, a sua volta, comporta la trasforma-

(151) Pareyson, in verità, sostiene che persona e società nascono insieme; che la *sociabilità* della persona discende dal nesso di singolarità e universalità della persona; che la sua *socialità* discende dal nesso di insufficienza e totalità della medesima (*Op. cit.*, pp. 187-188). Ciò che, però, è essenziale alla persona non è quest'ultima ma la *sociabilità* che è costitutiva della persona (p. 189). Non si può non rimanere perplessi, tuttavia, di fronte alla tesi secondo la quale « la società si costituisce come tale su un piano di valore, con una norma immanente, ch'è quella stessa reciprocità del riconoscimento delle persone che la 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 la normativa in forma personale — continua Pareyson — implica il riconoscere gli altri come persone, cioè il riconoscere in altri lo sforzo di realizzare in forma personale l'umanità comune » (p. 190). Ma che cosa è questa umanità? È assoluta libertà? Pareyson dice che « ciascuno di noi in tanto è un essere umano in quanto si assume la gestione dell'universale e cerca d'interpretarlo e di esercitarlo sotto la propria responsabilità » (p. 209). E ancora: « La similarità che ci unisce e al tempo stesso ci distingue s'identifica così col carattere essenzialmente personale dell'iniziativa con cui ciascuno di noi interpreta e realizza a modo suo l'umanità » (p. 209). L'umanità sembra ridursi, dunque, a una questione ermeneutica e la libertà al trionfo delle opinioni.

(152) È quanto avviene, per esempio, nel caso di aborto procurato. La Repubblica italiana non si limita a tollerare un delitto ma offre la sua collaborazione per attuarlo.

(153) Cfr. G. SOLARI, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, ora a cura di Luigi Firpo, Napoli, Guida, 1985, p. 50.

Non deve sfuggire, però, l'ironica osservazione di de Maistre secondo il quale molti « costituenti » moderni, credendosi autori diretti di tutto ciò che viene fatto per mezzo loro, fanno pensare alla cazzuola che si crede architetto (cfr. J. de MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Milano, Scheiwiller, 1975, p. 41). Le costituzioni, infatti, non si fanno, esistono.

Di diverso parere rispetto al nostro sembra essere Marcel Prélot. Per questo autore, infatti, il personalismo darebbe vita allo *Stato popolare*, l'individualismo a quello *liberale*. Il primo rivolgerebbe la sua attenzione alla persona vivente in seno al *popolo*, il secondo a una *popolazione* come insieme d'individui (cfr. M. PRÉLOT, *Storia del pensiero politico*, II, Milano, Mondadori, 1975, p. 596). La distinzione, però, sembra essere puramente verbale.

zione dei *diritti umani* in *diritti civili*, cioè nei diritti « posti » dalle varie Dichiarazioni alla cui base sta il giusnaturalismo moderno⁽¹⁵⁴⁾, cioè una *Weltanschauung* lontana dalla prospettiva della persona come la intese la filosofia perenne; essa, inoltre, comporta la fine della comunità politica poiché, ove lo Stato è *sempre* subordinato all'individuo, non esiste bene comune, cioè *il bene della persona comune a tutti gli uomini*.

4. - La filosofia *classica* non è necessariamente la filosofia *antica*⁽¹⁵⁵⁾. Nella nostra prospettiva classico significa semplicemente perenne, cioè valido in ogni tempo. Ciò non significa elevare acriticamente le conclusioni di un autore o di una scuola a parole definitive. Al contrario, significa riconoscere la continua necessità della filosofia e, nello stesso tempo, la sua utilità: non si potrebbe, infatti, concludere che « qualcosa » è valido nel tempo senza l'esercizio critico dell'intelligenza, ma questo stesso esercizio sarebbe probabilmente inutile se dall'antichità ai nostri giorni esso mai avesse dato la possibilità di conoscere il vero.

Era necessaria questa precisazione per eliminare taluni equivoci che potrebbero sorgere parlando di persona e filosofia classica⁽¹⁵⁶⁾, anche

⁽¹⁵⁴⁾ Su questo argomento si cfr. F. GENTILE, *Op. cit.*, pp. 73-96.

⁽¹⁵⁵⁾ Sul diverso significato della nozione di *classico* e di *antico* si può vedere utile M. GENTILE, *L'umanesimo moderno*, in *La Pedagogia*, vol. I, Milano, Vallardi, 1972, pp. 210 ss.

⁽¹⁵⁶⁾ Questa precisazione apparirà tanto più opportuna se si considera che ci sono autori che parlano di persona e di prospettiva classica in un senso diverso da quello da noi accolto. Carlo Arata, infatti, si è impegnato ad elaborare un ontologismo personalistico che ci sembra dipenda dalla filosofia moderna, in particolare dall'idealismo, che quindi non dovrebbe consentire, a differenza di quanto sostiene questo autore, « di riconoscere ... la definizione tomistica della persona come pienamente valida » (C. ARATA, *Linee di un ontologismo personalistico*, Milano, Marzorati, 1955, p. 54). Notevoli problemi, infatti, solleva, a nostro avviso, questo personalismo sia per la tesi secondo la quale « il concetto di persona è ... lo strumento attraverso il quale la Ragione si realizza come sintesi vivente, come coincidenza perfetta di conoscenza e di volontà » (*Ivi.*, p. 55), sia per l'affermazione secondo la quale sarebbe un errore far « coincidere la generica nozione di uomo, inteso, appunto, come essere finito con il concetto di persona » (*Ivi.*, p. 57), sia per l'assunto secondo il quale in senso proprio e rigoroso solo Dio è Persona (*Ibidem*), sia infine per la concezione della libertà metafisica che non potrebbe essere rivendicata come attributo di un essere metafisicamente non autosufficiente (*Ivi.*, p. 61). Per un approfondimento di queste tesi si cfr., inoltre, dello stesso autore *Principi di un'interpretazione trascendentalistica e personalistica della metafisica classica*, Milano, Marzorati, 1955; e *Persona ed evidenza nella prospettiva classica*, Milano, Marzorati, 1963.

perché il significato di persona, come comunemente lo si intende, nasce dalle dispute teologiche sviluppatesi nei primi secoli della Chiesa. Fu allora che perdettero l'originario significato di « maschera » (che, per altro, indicava già il soggetto dell'azione) per assumere quello di « ipostasi »⁽¹⁵⁷⁾. Si deve, infatti, ai Padri della Chiesa la prima elaborazione del concetto di persona: essi non sarebbero riusciti nel tentativo di penetrare taluni misteri della fede, prescindendo da una elaborazione filosofica di questo concetto. Gregorio di Nazanzio, perciò, svincolò la nozione di persona dal significato di « maschera » e Giovanni Damasceno, poi, la definì come « ciò che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, porge di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura »⁽¹⁵⁸⁾.

Anche sant'Agostino parla della persona in rapporto al mistero trinitario e l'identifica con il singolo uomo⁽¹⁵⁹⁾ come, del resto, Boe-

⁽¹⁵⁷⁾ Per il dibattito teologico e il suo sviluppo storico soprattutto nel Cristianesimo antico e per la genesi teologica anche del moderno e secolarizzato concetto di persona si cfr. A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli, Dehoniane, 1984.

Per il concetto di persona nell'antichità si può, inoltre, vedere: M. NÉDONCELLE, *Propon et persona dans l'antiquité classique*, in « *Revue des sciences religieuses* », Strasbourg, XXII, 1948, pp. 277-299; E. DES PLACES, *En marge du « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament »: conscience et personne dans l'antiquité grecque*, in « *Biblica* », Roma, 1949, v. 30, f. 4, pp. 501-509.

Sulla più vasta tematica del soggetto umano si cfr. R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1955 trad. it. (L. Bassi) Firenze, La Nuova Italia, 1958, il quale ammonisce a non accettare, per quel che attiene alle interpretazioni del mondo greco, acriticamente concetti correnti e separazioni di termini opposti (p. 77), cioè principalmente le interpretazioni date dalla scuola hegeliana che sarebbe andata oltre (e, forse, in taluni casi contro) il maestro.

Circa il significato di « persona » come « maschera » nell'antica Roma E. Berti scrive che dal soggetto dell'azione, cioè dal personaggio interpretato sul teatro, derivò probabilmente l'uso giuridico del termine, vale a dire il concetto di individuo « capace di intendere e volere » (cfr. E. BERTI, *Le vie della ragione*, cit., p. 231). San Tommaso osservò che allora il nome di persona fu imposto per significare soggetti costituiti in dignità e che da qui derivò l'uso della Chiesa di chiamare persone quelli che rivestivano una carica (cfr. *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3, ad 2). Si dovrebbe, pertanto, ritenere che anche l'« maschera » non era qualcosa di puramente formale. Taluni moderni, invece, usano la nozione di persona in quest'ultima accezione; la concepiscono cioè esclusivamente in termini formali. Hans Kelsen, per esempio, identificando la persona con la titolarità di doveri giuridici o di diritti soggettivi (attribuita dall'ordinamento giuridico) e, quindi, facendo coincidere l'essere della persona (fisica o giuridica) con l'avere doveri e diritti, non usa, forse, il concetto di persona esclusivamente come « personificazione », cioè come sola « maschera »? (cfr. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Wien, Verlag Franz Deuticke, 1960 trad. it. [M. G. Losano] Torino, Einaudi, 1974, pp. 196 ss.).

⁽¹⁵⁸⁾ *Dialect.*, c. 43 in MIGNÉ, P. G., 94, col. 613.

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

Per l'approfondimento di alcune tematiche relative alla nostra questione nel pensiero di sant'Agostino si cfr. M. F. SCIACCA, *La persona umana secondo S. Agostino*, in *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma, Editrice Studium Christi, 1951, pp. 149-160.

zio⁽¹⁶⁰⁾ la cui definizione, rimasta classica e da noi più volte richiamata, fu ripresa e approfondita da san Tommaso d'Aquino. Per questi, infatti, la persona è « omne individuum rationalis naturae »⁽¹⁶¹⁾. Tra individuo per sé sussistente e persona, pertanto, non c'è una distinzione in quanto, se è vero che in *omnibus generibus* si trovano individui, è altrettanto vero che quelli razionali sono tali *specialiori et perfectiori modo* poiché *habent dominium sui actus, et non solo aguntur sicut alia, sed per se agunt*⁽¹⁶²⁾. Si può dire piuttosto che persona è il termine che serve a distinguere gli individui appartenenti al mondo fisico dagli esseri umani, cioè gli individui liberi dai non liberi. Questa definizione si è conservata nel corso dei secoli. Solamente nell'epoca contemporanea, infatti, si è operata una distinzione (che, in certi casi, è diventata contrapposizione) fra individuo e persona nell'essere umano⁽¹⁶³⁾. Per la filosofia classica, invece, sono termini equivalenti essere umano, individuo umano, soggetto, persona. Con l'avvertenza, beninteso, che in questo caso non si parla dell'essenza umana semplicemente ma dell'uomo come *ens*, vale a dire dell'uomo che ha l'atto di essere: « persona significat — scrive, infatti, san Tommaso — id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali »⁽¹⁶⁴⁾. E più avanti precisa: « personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personae intelligitur »⁽¹⁶⁵⁾. Il termine persona esprime, dunque, la dignità e la perfezione di un soggetto in quanto questo sussiste ed esiste per sé.

La persona, quindi, per san Tommaso implica innanzitutto l'ente esistente, cioè l'individuo umano che ha l'atto di essere. Essa pertanto

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. per la sua definizione BOEZIO, *De Persona et duabus naturis*, in MIGNE, P. L., 64, col. 1345.

⁽¹⁶¹⁾ *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3, ad. 2.

⁽¹⁶²⁾ *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 1, *Respondeo* nonché *Summa contra Gentiles*, III, 111 e 112.

⁽¹⁶³⁾ Per la storia filosofica del concetto di persona si può cfr. la voce *Persona (filosofia)* di S. COTTA, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, Milano, Giuffrè, 1983 pp. 159-169 nonché la voce *Persona* di L. STEFANINI, in *Enciclopedia filosofica*, IV, cit., c. 1504-1511. Si veda, però, soprattutto A. DEHÒ, *Alla scoperta della persona umana* Padova, Cedam, 1967.

⁽¹⁶⁴⁾ *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3, *Respondeo*.

⁽¹⁶⁵⁾ *Summa Theol.*, III, q. 2, a. 2, ad 2.

è una realtà sostanziale, non un fenomeno o un prodotto storico-culturale. In quanto ente sussistente è singolare⁽¹⁶⁶⁾ e in quanto ente esistente per sé è completo⁽¹⁶⁷⁾. Per sua natura è dotata di ragione e libertà: quindi essa è un ente che può conoscere se stesso e ogni altro ente e agire liberamente conoscendo le « leggi » dell'ente. In altre parole, essendo la sua natura specifica parte formale e perfetta, la persona (che è sempre soggetto) trova nella propria natura specifica le norme oggettive. Queste, dunque, emergono nella coscienza in quanto sono e sono in quanto c'è il soggetto, cioè sono oggettivamente nella persona che non può non essere che soggettivamente. La persona, pertanto, ha sì un primato, ma non il primato che l'individualismo moderno le assegna. In altre parole, in questa prospettiva, personalismo non significa individualismo dissimulato, il quale, tra l'altro, elimina la giuridicità intrinseca alla persona in quanto la (per esempio esistenzialistica) libertà come semplice e sola possibilità finisce per privarla di ogni criterio normativo e della responsabilità morale e giuridica dei propri atti.

La dottrina tomistica della persona esclude non solo l'individualismo ma anche il panteismo (giuridico), l'anarchia e il totalitarismo⁽¹⁶⁸⁾.

⁽¹⁶⁶⁾ Anche S. Tommaso, com'è noto, distingue « natura » e « persona », o « natura » e « supposito » ma non distingue — ci sembra — tra « supposito » e « persona » (come, invece, fa per esempio Wojtyła), poiché per lui il « supposito » è persona. « Persona — scrive, infatti, l'Aquinate — ha un significato diverso da quello di natura. Infatti natura significa "l'essenza specifica espressa dalla definizione". Ora, — continua — se l'essenza specifica esistesse da sola senza alcunché di aggiunto, non ci sarebbe bisogno di distinguere la natura dal supposito della natura, che è un individuo sussistente di essa, perché ogni individuo sussistente in una natura si identificherebbe con la sua natura. Invece in alcune cose sussistenti si riscontrano aspetti che non appartengono alla natura specifica: gli accidenti cioè e i principi individuanti, come appare evidentissimo negli esseri composti di materia e forma. In essi perciò natura e supposito differiscono anche realmente, non come cose separate, ma perché il supposito implica la natura specifica e le altre proprietà non specificanti. Conseguentemente — conclude l'Angelico — il supposito è il tutto che possiede la natura specifica come sua parte formale e perfetta » [*Summa Theol.*, III, q. 2, a. 2, *Respondeo*, trad. it. (I. Volpi) in S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, XXIII, Firenze, Salani, 1969, p. 72].

Ora, ci sembra di poter dire che se la natura è parte formale e perfetta è di per sé anche normativa. L'essere dell'uomo è, pertanto, anche il suo dover essere: la « struttura » dell'ente umano (che ha l'atto di essere) racchiude l'essenza della giuridicità della persona.

⁽¹⁶⁷⁾ « Persona — afferma S. Tommaso — nominat quid completum » (I *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, ad 4).

⁽¹⁶⁸⁾ Cfr. F. OLGATI, *Il concetto di giuridicità in san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1943, 1955^a, p. 133.

La persona umana, infatti, è il criterio per stabilire ciò che è giusto. Ma si badi bene: la persona — come abbiamo insistito — in quanto ente sussistente, cioè in quanto « incarnazione » dell'essenza. In essa, pertanto, emerge *id quod iustum est* perché come in ogni ente emerge necessariamente un ordine metafisico così nella persona umana non può non manifestarsi, con quello metafisico, l'ordine etico e politico. Ed è questo ordine che permette di determinare non solo il bene ma anche il bene comune, vale a dire *il bene comune* a tutte le persone, che i personalisti vanificano, invece, identificandolo con il bene di una persona soggettivamente eletto⁽¹⁶⁹⁾. Si comprende, perciò, anche la diversa posizione di fronte al diritto: per san Tommaso esso ha un fondamento metafisico e come tale esprime una razionalità, vale a dire è determinazione di ciò che è giusto, in vista della perfezione della persona; per i personalisti, invece, esso ha un fondamento volontaristico e, in quanto tale, irrazionale, spesso colto con una lettura fenomenologico-sociologica della realtà che lo riduce a « oggettivazione dell'esistenza, in una forma di cultura che si attua a traverso la libertà dello spirito creativo »⁽¹⁷⁰⁾: un giuspersonalista contemporaneo lo definì, infatti, « l'oggettivazione della vita della persona, intesa non come sostanza, ma [come] spirito creatore e continua esperienza concreta di vita »⁽¹⁷¹⁾. Ma così statuendo i personalisti, come molti esistenzialisti, finiscono per evadere dal problema giuridico-politico che, invece, la persona pone con la sua stessa esistenza. Si potrebbe, pertanto, obiettare loro quanto Luigi Bagolini negli anni dell'immediato secondo dopoguerra

⁽¹⁶⁹⁾ Difficilmente, perciò, le tesi del personalismo, inteso in senso stretto, possono conciliarsi con la filosofia tomistica. Bisogna ritenere, quindi, che quando alcuni autori [come, per esempio, il già citato Ferri o Vincenzo Fagiolo (cfr. *Cristiani e cittadini*, Milano, Rusconi, 1987, p. 26)] sostengono che la Costituzione italiana s'ispira al personalismo e al solidarismo cattolico non fanno riferimento alla dottrina della persona di S. Tommaso ma al pensiero di autori come Mounier e Maritain.

⁽¹⁷⁰⁾ N. NAVA, *Il giuspersonalismo*, Milano, Editrice « Accademia », 1947, p. 19.

⁽¹⁷¹⁾ *Ivi*, p. 28.

Le tesi che il Nava sostenne negli anni '40 (il libro, infatti, fu scritto nel 1943 e venne pubblicato solo quattro anni dopo) sono significative: esse dimostrano, a nostro avviso, come in quegli anni si accolse un concetto di persona strettamente dipendente dalla *Weltanschauung* dell'esistenzialismo (in particolare di quello cosiddetto « di sinistra » o steo). La riprova della nostra tesi è data soprattutto dalla concezione della libertà che — secondo per esempio questo autore — « s'identifica con l'affermazione integrale della coscienza umana » (*Op. cit.*, p. 20), cioè con l'assoluta autodeterminazione e quindi con il riconoscimento della « libertà di coscienza », che rivela l'uomo a se stesso (cfr. *Ivi*, p. 36).

oppose a Berdiaeff e Jaspers: l'evasione dal problema sociale li porta a tradire la penetrazione dell'esperienza, annullandola. Il loro difetto fondamentale, perciò, è quello di voler « instaurare una problematica sociale dalla quale rimane assente il problema del diritto come problema della essenza strutturale del corpo sociale »⁽¹⁷²⁾.

Anche Antonio Rosmini in tempi radicalmente diversi rispetto a quelli di san Tommaso d'Aquino e sia pure sulla base di un fondamento teoretico diverso da quello dell'Aquinato (e molto discusso) elaborò una concezione metafisica e, in quanto tale, giuridica della persona. Definita teoreticamente il « soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo »⁽¹⁷³⁾ o più esplicitamente « un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incommunicabile »⁽¹⁷⁴⁾, egli stesso fece notare che questa defi-

⁽¹⁷²⁾ L. BAGOLINI, *Op. cit.*, p. 43.

Sembra evada sostanzialmente dal problema giuridico-politico nonché da quello etico anche la prospettiva delineata con puntuali analisi da Norberto Bobbio negli anni '40. La contrapposizione da lui proposta di società (unione di individui) e di comunità (unione di persone), nella quale l'individuo membro è considerato fine in se stesso (cfr. N. BOBBIO, *La persona e la società*, Napoli, Jovene, 1938, p. 15), viene fondata, infatti, sulla « concezione » della persona basata, a sua volta, sull'ideale della « libertà negativa ». In altre parole, la persona è concepita solamente come centro autonomo e cosciente di atti sociali (*Ivi*, p. 7), come relazione, tanto che lo stesso problema morale diventa esclusivamente un problema interpersonale in quanto sorgerebbe soltanto nella comunità delle persone. Per un approfondimento si cfr. anche N. BOBBIO, *La persona nella sociologia contemporanea*, Napoli, Jovene, 1939 e *Id.*, *La persona e lo Stato* (Annuario dell'Università di Padova anno-acc. 1946-47), Padova, Penada, 1948.

Questa prospettiva, ideologica e, quindi, non filosofica, rappresenta l'antitesi di quella classica secondo la quale, come notò per esempio Marino Gentile (cfr. AA.VV., *Persona e società*, cit., p. 308), la persona implica la società e, particolarmente quella politica che è lo Stato, « se non si vuole cadere in quell'economicismo ch'è la radice comune del liberalismo individualistico e del totalitarismo collettivistico, e se non si vuole togliere alla persona quell'intrinseca socialità, che le viene dalla sua natura razionale ».

⁽¹⁷³⁾ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, edizione critica a cura di F. Evain, vol. 24 delle Opere di Antonio Rosmini, Roma, Città Nuova, 1981, p. 427.

⁽¹⁷⁴⁾ *Ivi*, p. 460.

Da notare che anche per Rosmini il soggetto umano è anteriore alla coscienza di sé medesimo. Per il Roveretano, infatti, il soggetto umano diventa un *Io* quando acquista coscienza di sé (cfr. *Ivi*, p. 449). La persona umana, pertanto, non si identifica con l'*io* e nemmeno con la capacità di dire questo pronome personale come sostengono alcuni personalisti (Guardini, per esempio), poiché l'*io* è l'espressione del soggetto (cfr. *Ivi*, p. 446), il quale dicendo *Io* manifesta « identità fra il principio ragionante e il principio che lo pronuncia dicendo *Io*; cioè a dire — spiega Rosmini — colui che pronuncia *Io*, con articolare questo monosillabo attesta di essere consapevole che vi ha un'attività e che questa attività è quella stessa che parla, che annunzia se stessa... » (*Ivi*, p. 448).

nizione coincide con quella del diritto stesso⁽¹⁷⁵⁾: la persona, perciò, è il diritto umano sussistente⁽¹⁷⁶⁾. In essa, pertanto, « diritto oggettivo e diritto soggettivo coincidono: l'affermazione della propria vita come tendenza alla felicità — spiegò Giuseppe Capograssi — è l'affermazione della vita come legge assoluta. In questo punto, in questo unico e supremo punto dell'esistenza, attività e autorità, norma e pretesa, diritto oggettivo e diritto soggettivo, comando e obbedienza, giustizia e forza, queste ineliminabili e indeclinabili dualità e contrarietà della vita del diritto, coincidono »⁽¹⁷⁷⁾.

Si deve notare, quindi, che la posizione di Rosmini è l'antitesi di quella illuministica: il pensiero giacobino (inteso in senso lato) assottigliò la persona (come, poi, farà sia pure con prospettive diverse anche la filosofia personalistica), svincolando la sua libertà da ogni relazione metafisica. Per il Roveretano, invece, la libertà della persona trova un limite nella persona stessa, vale a dire nel suo intrinseco ordine morale derivante dal suo ordine metafisico, cioè dalla sua stessa « struttura ». Con Danilo Zolo si può osservare, pertanto, che ciò implica innanzitutto che l'uomo, per Rosmini, non ha giammai il diritto al male, poiché ogni diritto è diritto al bene: « Esiste dunque un principio di limitazione della libertà della persona nell'esercizio stesso dei diritti soggettivi che, in applicazione dell'imperativo morale generale 'usa delle cose secondo i loro fini naturali', esclude la legittimità di un uso arbitrario del diritto »⁽¹⁷⁸⁾. In secondo luogo ne consegue che nessuna autorità può attribuirsi il potere di legiferare in violazione della verità della persona, vale a dire contro l'ordine morale: l'autorità, infatti, ha la potestà di promulgare le leggi non quella di costituirle poiché il loro fondamento, cioè la loro obbligatorietà⁽¹⁷⁹⁾ sta nella forza della

⁽¹⁷⁵⁾ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, vol. I, edizione nazionale delle Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati a cura di R. Orecchia, Padova, Cedam, 1967, p. 192.

⁽¹⁷⁶⁾ Cfr. *Ivi*, pp. 191-192.

⁽¹⁷⁷⁾ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Studi rosmiani*, Milano, Bocca, 1960, p. 110 ora in *Opere di Giuseppe Capograssi*, IV, cit., p. 332.

⁽¹⁷⁸⁾ D. ZOLO, *Op. cit.*, p. 115.

⁽¹⁷⁹⁾ Sul fondamentale problema dell'obbligatorietà delle norme si veda nella recente letteratura S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Giuffrè, 1981. L'A. svolge la tesi secondo la quale l'obbligatorietà delle norme deriva dalla loro giustificazione in termini di ragione. Essa troverebbe il suo fondamento nell'ineliminabile struttura coesistenziale del vivere umano. Sembra, tuttavia, che in simile prospettiva la norma etica non sia sufficientemente fondata: questa, infatti, non ha senso uni-

verità non nella mera convenzione o nella coercizione da parte di chi di fatto detiene il potere⁽¹⁸⁰⁾.

Pur non ignorando che Rosmini si allontana su molti punti anche di fondamentale importanza dalla filosofia politica di derivazione aristotelico-tomistica⁽¹⁸¹⁾, bisogna dire che la sua prospettiva, per quanto riguarda la persona, resta sostanzialmente fedele all'antropologia metafisica⁽¹⁸²⁾. Egli, quindi, resta un classico aperto a molte aspirazioni della modernità. Intendiamo dire che la sua concezione della persona gli impedì di diventare sia un « liberale »⁽¹⁸³⁾ sia un « reazionario »⁽¹⁸⁴⁾, poiché, da una parte, non gli consentì di accogliere il concetto di liber-

camente nell'orizzonte della coesistenza come scrive l'A. (cfr. *Ivi*, pp. 26, 113), cioè in quanto l'uomo è relazionale (sia pure per natura e, quindi, necessariamente) agli altri. L'etica è obbligatoria per la stessa « struttura » dell'ens umano, in quanto il suo essere implica di per sé il suo dover essere.

⁽¹⁸⁰⁾ Sul contenuto e sui limiti della funzione sociale secondo A. Rosmini si veda l'interessante e ampio saggio di F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti*, Milano, Giuffrè, 1981.

⁽¹⁸¹⁾ Rosmini, per esempio, sembra convinto che l'uomo, prima di associarsi, viva in uno stato di natura (il punto di partenza del Roveretano non pare, dunque, essenzialmente diverso da quello illuministico ancorché approdi a conclusioni opposte); che la società civile, pur necessaria, abbia compiti esclusivamente amministrativi e non finalità etiche (tesi, questa, giustificabile se letta come polemica contro le filosofie politiche teorizzanti la religione civile, ma certamente riduttiva e, perciò, errata). Diversa interpretazione del pensiero rosmiano dà, a questo proposito, G. M. Pozzo, *Saggi sull'umanesimo morale della persona*, Padova, Cedam, 1974, pp. 69-77.

Ovviamente Rosmini prende le distanze anche dalle posizioni metafisiche della filosofia greca, in particolare da Platone e Aristotele. Su questo argomento si può vedere E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, Roma, Città Nuova, 1978.

⁽¹⁸²⁾ Per questa tesi si veda, tra gli altri, J.-M. TRIGEAUD, *Essais de philosophie du droit*, Genova, Studio editoriale di cultura, 1987, pp. 56-85, 287-299.

⁽¹⁸³⁾ Augusto Del Noce ha sostenuto che la morale kantiana nel suo confluire con la realtà politica divenne quella di un radicalismo separato dal socialismo, in nome della persona (cfr. A. DEL NOCE, *Significato presente dell'etica rosmiana*, in *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Milano, Marzorati, 1968 ora in A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 212). In nome della persona, pertanto, si può condividere la *Weltanschauung* liberale, soprattutto se si pone tra parentesi la metafisica.

⁽¹⁸⁴⁾ Piovani ritiene che Rosmini abbia partecipato al travaglio formativo del liberalismo moderno (cfr. P. PIOVANI, *Il liberalismo di Rosmini*, in « Studi politici », Firenze, a. VI, II serie, f. 4, p. 404) ma De Ruggiero lo definì polemicamente « un estremista del moderatismo » (G. DE RUGGIERO, *Op. cit.*, p. 322). Sull'argomento è in corso da decenni un ampio e vivace dibattito. La letteratura sull'argomento è vastissima. Originale ci sembra la recente proposta del Composto di leggere il pensiero politico in chiave essenzialmente religiosa (cfr. D. COMPOSTA, *L'evoluzione spirituale del Rosmini nel problema filosofico della politica*, Bolzano, Institut international d'études européennes, 1984). Sul problema particolare della libertà religiosa nel pensiero del Roveretano si veda G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *La libertà religiosa in Rosmini*, Milano, Giuffrè, 1972.

tà liberale⁽¹⁸⁵⁾ e, dall'altra, non poté non riconoscere la libertà metafisica (e con essa la vera libertà morale e politica) intrinsecamente legata alla persona.

5. - Risulta evidente da quanto detto che il problema della persona non è una scoperta del nostro secolo. Tanto è vero che si è potuto parlare di un personalismo platonico⁽¹⁸⁶⁾, di uno cristiano con riferimento al pensiero medioevale⁽¹⁸⁷⁾, di un personalismo rosminiano⁽¹⁸⁸⁾, e via dicendo. La questione della persona non è stata ignorata nemmeno dai filosofi moderni⁽¹⁸⁹⁾.

Tuttavia, quando si parla di « personalismo » non ci si riferisce comunemente né ai pensatori medioevali né a quelli moderni. Con « per-

⁽¹⁸⁵⁾ De Ruggiero afferma che la storia ci presenta due concezioni diverse della libertà umana: una è data dalla facoltà di fare quel che piace (libertà negativa), l'altra è la capacità dell'uomo a determinarsi da sé (libertà positiva) (cfr. G. DE RUGGIERO, *Op. cit.*, pp. 370-378). Pur scorgendo la notevole differenza tra le due, a noi pare che entrambe restino vincolate a una visione « negativa » in quanto anche l'autodeterminazione si sottrae, in ultima analisi, alla « positività » vera, cioè alla scelta conforme all'ordine etico-metafisico.

⁽¹⁸⁶⁾ Cfr. I. TERBALDESCHI, *Soggetto di pensiero e soggetto di diritto*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 70.

⁽¹⁸⁷⁾ Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932 trad. it. (P. Sartori Treves) Brescia, Morcelliana, 1969, pp. 243-265.

⁽¹⁸⁸⁾ Cfr., per esempio, D. ZOLO, *Op. cit.*; G. M. Pozzo, *Op. cit.*, p. 72.

⁽¹⁸⁹⁾ Essi, tuttavia, sembrano ridurre la persona progressivamente a mera autocoscienza. Cartesio, infatti, sembra concepirla come relazione o, meglio, come autorelazione piuttosto che come sostanza; Locke la definisce « un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare » (J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, Utet, 1982, p. 394); Hegel ritiene che la persona sia il soggetto autocosciente in quanto « semplice riferimento a sé nella propria individualità » (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (trad. it. F. Messineo), Bari, Laterza, 1974, par. 35, p. 59).

Questi autori, citati ad esempio, sembrano porre le premesse per le tesi di taluni pensatori contemporanei sulla persona (Carbonara, Martano, etc.); tesi che non sono proprie, tuttavia, del personalismo in senso stretto anche se questo in parte ne dipende.

Tra i pensatori contemporanei qualificati « personalisti » (cfr. G. GIULIETTI, *Introduzione a G. ZAMBONI, La persona umana*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. LIV) ma non inscrivibili nel personalismo per la forte istanza metafisica che caratterizza il loro discorso sulla persona, è da collocare Giuseppe Zamboni. Questi, infatti, definisce la persona « un ente individuale, che non inerisce ad altri, perché ha in sé il suo atto di essere (*substantia individualis*); cosciente di sé, intelligente, volitivo, libero e responsabile (*intellectualis naturae*) » (G. ZAMBONI, *Op. cit.*, p. 69). La persona, cioè, per il filosofo veronese come per la prospettiva classica, è un ente individuale di natura intellettuale e volitiva.

sonalismo », infatti, s'individua una particolare corrente filosofica del secolo XX. Ciò è dovuto al fatto che i personalisti contemporanei, pur con talune differenze, concepiscono la persona in maniera molto diversa rispetto ai filosofi classico-cristiani.

I primi, infatti, attribuiscono un primato *assoluto* alla persona. Il singolo, perciò, è la fonte del diritto slegato da ogni dovere, eccezion fatta per il dovere di conservare la libertà come assoluta autodeterminazione in sé e come possibilità di tale autodeterminazione negli altri. Si potrebbe dire, per riprendere la significativa espressione di Capograssi, che l'individuo *ha* diritti. L'ordinamento giuridico, in questa prospettiva, deve farsi garante (fino al punto di prescrivere la solidarietà e persino la complicità) della libertà della persona. Lo Stato, perciò, le sarebbe *sempre* subordinato al punto da dover riconoscere come diritto soggettivo qualsiasi manifestazione della sua volontà⁽¹⁹⁰⁾.

I secondi, invece, fondandola metafisicamente, sottraggono la persona alla precarietà delle mode e del volere. È la sua natura sussistente, cioè l'essere *ens* umano, che impone di rispettarla e, nello stesso tempo, l'obbliga a rispettarla: essa, perciò, in questo senso e solamente in questo, è il diritto. Diritto, dunque, in senso oggettivo, cui essa stessa è subordinata e cui deve essere subordinato l'ordinamento giuridico. Ne consegue che il primato della persona non è primato del singolo in quanto tale: esso non è subordinato solamente in tanto in quanto rivendica il diritto all'esercizio del dovere, cioè in quanto pretende di adempiere al dovere di conseguire la propria perfezione secondo i dettami morali. In caso contrario o nell'ipotesi di adempimento di particolari doveri è invece subordinato. Il che significa: 1) che l'ordinamento giuridico non può ignorare la natura e il fine della persona umana; 2) che esso non è subordinato semplicemente alla persona ma — co-

⁽¹⁹⁰⁾ È il caso, per esempio, dell'*obiezione totale di coscienza* al servizio militare. Di fatto si arriva, spesso, ad ammettere una limitazione di tali presunti diritti (propriamente parlando del loro esercizio) per ragioni di ordine pubblico. Il che, in questa prospettiva, è contraddittorio. È chiaro, poi, che non ogni manifestazione di volontà può considerarsi diritto soggettivo, il quale — come scrisse Messineo proprio parlando dei diritti della persona — è, al contrario, « una facoltà morale inviolabile, inerente alla persona umana mediante la quale questa può esigere una cosa che è sua o che le è dovuta » (A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1943, p. 146).

me ha sottolineato con forza il Garrigou-Lagrange⁽¹⁹¹⁾ — è subordinato alla sua perfezione intellettuale, morale e religiosa secondo la legge naturale⁽¹⁹²⁾.

Risulta, inoltre, evidente da quanto si è detto che il personalismo contemporaneo, mettendo tra parentesi la questione metafisica, non riesce a fondare la persona. Tra autore e autore ci sono certe differenze, come si è ripetutamente sottolineato. Tuttavia, come si è visto, i personalisti in senso stretto (e non solamente quelli) finiscono col negare che alcuni individui umani siano persone. Perché stupirsi, perciò, quando la Corte costituzionale dichiara, per esempio, che il feto non è persona?⁽¹⁹³⁾. Quand'anche la suprema Corte avesse ragionato,

⁽¹⁹¹⁾ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La subordination de l'Etat à la perfection de la personne humaine selon S. Thomas*, in AA.VV., *La filosofia del comunismo*, Torino, Marietti, 1949, pp. 41-42.

Lo stesso autore aveva messo in guardia fin dal 1938 contro i pericoli insiti nel personalismo contemporaneo: «*Conceptus autem vivus personae ejusque dignitatis, magni momenti est, et philosophice defendendus est contra falsas notiones personae quae saepe hodie diffunduntur ubique. Requiritur omnino quod definitio personae sit metaphysice vera, et non ad libitum prolata*» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De vera notione personalitatis*, in *Acta Pont. Academiae S. Thomae Aq.*, Torino, Marietti, 1938, p. 79).

⁽¹⁹²⁾ Ci sembra che anche Giorgio La Pira (ci riferiamo al La Pira del 1943) abbia prospettato una concezione della persona lontana da quella dei personalisti. In polemica con lo Stato totalitario d'ispirazione hegeliana, egli rivendicava allora i diritti della persona, identificata con l'uomo individuale (cfr. G. LA PIRA, *I problemi della persona umana*, in *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae*, Roma 1943, p. 50). Affermava che la persona è ordinata «al bene proprio consistente nella visione di Dio e nella unione con Dio [e che] quindi nessun'altra finalità può in sé totalmente assorbire il fine della persona umana» (*Ivi*, p. 63); tutto, in breve, deve «servire i fini terreni ed ultraterreni della persona umana» (*Ivi*, p. 51). L'ordinamento giuridico, pertanto, non può avere come fine quello di tutelare semplicemente la persona con i suoi capricci, le sue opinioni, le sue passioni e via dicendo, ma la persona considerata in rapporto al suo fine terreno e ultraterreno. Questa prospettiva, molto diversa, per esempio, da quella di Mounier o di Pareyson i cui personalismi portano coerentemente allo Stato agnostico, La Pira sostenne anche nel suo volumetto, scritto nel 1943 ma pubblicato solo nel 1947, *Il valore della persona umana* (Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1947; si vedano particolarmente le pp. 11, 102, 104, 116, 126) ma non più in sede di Assemblea costituente come si è accennato alla nota n. 146.

⁽¹⁹³⁾ Condividiamo la tesi secondo la quale l'embrione è persona in quanto nello sviluppo della vita prenatale non interviene nessuna trasformazione sostanziale, nessun salto qualitativo per la qualcosa non è lecito negargli la realtà personale (cfr. V. FAGONE, *Vita prenatale e soggetto umano*, in «*La Civiltà Cattolica*», Roma, 1975, I, p. 460). Non condividiamo, però, lo «sbalordimento» di Salvatore Lener di fronte alla citata sentenza n. 27 del 18 febbraio 1975 con la quale la Corte costituzionale ha dichiarato che l'embrione non è persona in quanto tale deve ancora diventare (cfr. S. LENER, *La Corte costituzionale e l'aborto*, in «*La Civiltà Cattolica*», Roma, 1975, I, p. 555). E ciò sia perché questa è anche la tesi del personalismo (che potrebbe offrire un'apparente, ancorché illegittima, giustificazione filosofica all'interpretazione giuridica), sia, soprattutto, perché — come vedremo — non è affatto pacifico che per i giuristi di oggi ci sia una perfetta equiparazione dei concetti di uomo, di persona, di soggetto di diritti,

infatti, in termini «personalistici» — cosa che non ha fatto, come vedremo nella seconda parte — avrebbe dovuto concludere con Mounier, con Wojtyła, con Stefanini, con Guardini e, sotto altri aspetti, con Martano e persino con Sciacca che il feto non è persona. L'errore filosofico (ancor prima che giuridico, ma non giuridico-positivo) è evidente soprattutto in un momento storico come l'attuale nel quale la scienza è riuscita a provare la veridicità della concezione antropologica classica che Tertulliano formulò nel principio: «è già uomo colui che lo sarà» (Apol. 9, 8).

Una conseguenza della mancata fondazione della persona è rappresentata, poi, dall'impossibilità di cogliere in essa la struttura giuridica e quindi di cogliere la vera natura del diritto: *l'honeste vivere, l'alterum non laedere, il suum cuique tribuere* delle fonti giustiniane non sono, forse, coerentemente, necessariamente e definitivamente vanificati dalla prospettiva del personalismo inteso in senso stretto?

È quanto risulterà dalla seconda parte del nostro lavoro.

sia infine perché per giurisprudenza costante della Corte cost. (cfr., per esempio, sentenze 19 giugno 1956, n. 11; 22 marzo 1962, n. 29; 13 marzo 1969, n. 37) l'art. 2 Cost. — contrariamente alla tesi che si vorrebbe far valere (cfr. L. ROSA, *La Corte costituzionale e il reato di aborto. Note alla sentenza n. 27 del 1975*, in «*Aggiornamenti sociali*», Milano, aprile 1975, pp. 231-244) — «enuncia, solo in via generale, la tutelabilità di quei diritti di base, che formano il patrimonio irretirabile della persona umana, mentre è nelle norme successive che quei diritti sono, poi, singolarmente presi in considerazione e, come tali, in vario modo e misura, garantiti, tutelati e tutelabili». Sull'argomento si veda, per es., F. FELICETTI, *I diritti garantiti dall'art. 2 della Costituzione nei lavori della Costituente e nella giurisprudenza costituzionale*, in «*Giurisprudenza italiana*», 1985, Disp. 4^a, Parte IV, con l'avvertenza, però, che alcune sentenze della Corte cost. sono citate con data sbagliata. Di diverso avviso rispetto al nostro e, soprattutto, rispetto alla Corte costituzionale sembra essere il Coccopalmerio (cfr. D. COCCOPALMERIO, *Il diritto come prassi. Riflessioni su alcune figure costituzionali di filosofia del diritto pubblico*, Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Univ. degli Studi di Trieste, Milano, Giuffrè, 1980, pp. 37-138) per il quale la Costituzione italiana accoglierebbe il concetto di persona umana formulato da Boezio.

ABSTRACT

Il saggio, prima parte di un lavoro sul problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica, evidenzia come il personalismo contemporaneo non abbia saputo cogliere, a differenza della filosofia classica o perenne, l'essenza della persona umana, la sua intrinseca giuridicità. Nonostante le contrarie parole,

esso si riduce spesso a individualismo dissimulato e teorizza l'asservimento della società e dello Stato alla volontà del singolo, ponendo, così, le premesse per la dissoluzione dell'ordinamento giuridico. Si arriva, infatti, al punto di ritenere dovere di solidarietà la complicità nel commettere il male.

Gli equivoci del personalismo contemporaneo non facilitano i giuristi nella soluzione di nuove « querelles ». Non potendo essi, d'altra parte, risolvere le nuove controversie che riguardano la persona umana (si pensi, per esempio, ai nuovi problemi legati all'ingegneria genetica, ai trapianti di organi, etc.) facendo ricorso all'*empirismo*, sono costretti a far proprie definizioni « ideologiche » di « persona », cioè ad accogliere « idee » di persona non fondate, come dimostra parte della dottrina e della giurisprudenza contemporanea.