

Andrea Racca

*Dignità e umanità condivisa:  
prospettive a confronto*

## 1. Dignità, Giustizia e Verità

La riflessione del teologo milanese proposta nel testo *Metafisica e ordine del senso* costituisce un assaggio di un più ampio e complesso ragionamento, che rivendica delle potenzialità, estremamente affascinanti e ancora tutte da indagare, anche in campo giuridico. L'intento di Sequeri è, infatti, quello di sfaldare qualsiasi impostazione dogmatica in tema di Giustizia, ambito in cui l'orizzonte teologico sembra incontrare quello giuridico. La riflessione riprende un profilo epistemologico, che nel corso nel Novecento sembra essere stato abbandonato, cioè quello di considerare la Giustizia ontologicamente precedente alla Verità. Di fronte al consolidamento del quadro filosofico che ha considerato la Verità, soprattutto nella sua portata linguistica, da ricondursi in particolar modo agli esiti di corrispondenza, coerenza, intesa, il teologo ritiene che una Verità che precluda qualsiasi riferimento alla coscienza, produca un sapere dispotico, che non rende l'uomo libero, né tantomeno responsabile. In tal guisa, una *Giustizia* che deriva da una *Verità* dispotica non è *vera Giustizia*, ma puro assoggettamento. Ricollocare, quindi, la Giustizia come ontologicamente antecedente alla Verità, permette di riconsiderare nell'ordine del senso tutto ciò che appartiene alla sfera propria dell'umano, all'ambito del soggettivo e dell'arbitrario, inteso come irrazionale, che precedentemente erano stati considerati come elementi che compromettevano la purezza veritativa. Sequeri si propone, quindi, di contrastare un dispotismo tendenzialmente radicato del sapere scientifico, analitico e procedurale, che prelude necessariamente alla negazione della libertà umana, della sfera del soggettivo dal ambito del vero.

Per converso, in un ordine del senso riabilitato da una Giustizia originaria opera un'istanza metafisica e irriducibilmente etica, che irrompe nel sapere umano, soprattutto in quella componente riflessiva volta ad indagare la stessa condizione dell'uomo, protesa a ridare credito a quella componente irrazionale, affettiva e ultra-sensibile, che rende irriducibilmente autentica la soggettività umana. Questa costituisce la svolta affettiva proposta da Sequeri: superare l'impostazione analitica novecentesca che porta a considerare l'uomo come una serie di dati, postulando una dimensione *affettiva* all'immediata sensibilità-per-il-senso, quale comprensione dell'umano-che-è-comune. La stessa condizione esistenziale dell'uomo, la sua disposizione soggettiva del senso, il suo statuto ontologico, e tutto ciò che Sequeri

integra nel concetto di *umano-condiviso*, custodiscono infatti tenacemente l'enigma di un cominciamento inaccessibile e misterioso<sup>1</sup>.

Allo stesso modo, in diritto, tale problema epistemologico sembra radicare in capo al principio di *dignità umana*: ma sebbene esso, soprattutto nella cultura giuridica europea, acquisti una funzione altamente protettiva alla soggettività umana, collocandosi al vertice del sistema giuridico, il suo contenuto sembra non poter essere imbrigliato in semplici formule positive, che si limitano a sancire la sua inviolabilità, né tantomeno derivare da qualsiasi senso pre-dato di soggetto, di uomo, di vita<sup>2</sup>. Da questo punto di vista, la proposta del teologo milanese sembra, pertanto, rivendicare un intento preciso: considerare la questione dell'umanità come fondativa senza, tuttavia, ricadere nelle verità formalistiche premoderne o giusnaturalistiche, che confezionano "pacchetti" di Verità a cui la realtà deve sottostare. In tal guisa, il valore (vigore) del principio di dignità non può essere ricondotto alla mera enunciazione delle formule di apertura ai testi giuridici fondamentali, la cui principale funzione è legittimare le sanzioni alle violazioni universalmente riconosciute alla soggettività umana<sup>3</sup>, ma integrare anche il riconoscimento di tutte le implicazioni esistenziali attinenti alla dimensione umana. Come afferma Sequeri, queste peculiarità tipicamente umane sono realmente a disposizione dell'uomo e mutano realmente forma e contenuto in connessione con il divenire della storia e della società umana. "*Non sono semplici costrutti di idee finalistiche o rappresentazioni ideali utopiche da mandare in esecuzione, ma neppure la semplice combinazione organica di abitudini empiriche o modelli d'azione*"<sup>4</sup>, ma sono gli stessi modi di essere del soggetto, che opera attualmente ed esercita materialmente la sua azione nel mondo reale.

Nei brevi paragrafi che seguiranno si cercherà, pertanto, di rilevare alcune considerazioni da una più stretta correlazione delle due nozioni: quella sequeriana di umanità condivisa e quella di dignità umana, tipica del dibattito giuridico, cercando inoltre di evidenziare una possibile e proficua ripresa dei nessi individuabili tra sapere teologico e sapere giuridico in ordine al concetto di umanità.

## 2. La sensibilità dell'umano per l'umano

La rivoluzione che il teologo milanese vuole innescare si propone come sconvolgente, tanto da indurre anche in fraintendimenti, cioè pensare a un possibile

1 P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 59.

2 S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2013, p. 18.

3 Questo sembra essere proprio il modo di ragionare in tema di dignità umana delle stesse corti europee, in primis la stessa Corte di Giustizia europea: attraverso i criteri c.d. della soglia minima, in cui si indicano le principali modalità di offesa alla dignità umana: tortura, trattamento disumano e degradante. V. A. Esposito, *Art. 3*, in *Commentario alla Convenzione Europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, a cura di S. Bartole-B. Conforti-G. Raimondi, CEDAM, Padova, 2001, p. 49 e ss.; E. Nicosia, *Convenzione europea dei diritti dell'uomo e diritto penale*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 112 e ss.

4 P. Sequeri, *L'umano alla prova*, cit., p. 53.

ritorno giusnaturalistico in tema di dignità umana, oppure a ritenere quelle forze moderne, progressiviste e nichilistiche, come l'unico modo per addivenire a concetti maggiormente rappresentativi della realtà dell'umanità, l'unica via cioè per liberare l'uomo da ogni forma di dispotismo.

Tuttavia, la teoria dei diritti fondamentali, illuminata dall'affermazione novecentesca del principio di dignità, recupera da un lessico non propriamente giuridico, ma più prettamente legato all'ambito degli affetti, concetti quali: rispetto, accoglienza, solidarietà, ecc. Questa è anche la via su cui improntare un'analisi al principio di dignità umana, che superi i formalismi giuridici e, attraverso la rotta sequeriana, sappia replicare all'interpretazione del disincanto, della relativizzazione di alcune prospettive post-moderne, sebbene riconoscendo i loro pregi, senza ricadere nelle loro secche e nelle loro derive<sup>5</sup>.

Il secondo dopoguerra ha, infatti, trasformato il giuridico convertendolo all'alterità: non più strumento di assoggettamento e controllo, ma struttura di accoglienza dell'altro, del diverso, del non cittadino; processo ugualmente pericoloso nel momento in cui l'accoglienza diviene acquisizione omologante. Come conferma il teologo, la consapevolezza dell'insostituibilità dell'io, quale soggetto responsabile, perché degno di tale attribuzione, si forma solo ed esclusivamente con l'emergere della rassicurante percezione dell'affidabilità dell'istanza etica, che la sostiene. Il principio di accoglienza, pertanto, evita il rischio di trasformarsi in un nuovo e più raffinato strumento di assoggettamento solo attraverso una sensibilità dell'umano per l'umano, l'attitudine cioè ad un costante riconoscimento dell'umanità in tutte le sue forme, sempre da riaffermare e mai data per scontata. Sequeri qualifica questa sensibilità come una propensione inclusiva dell'universo dell'emozione, del sentimento, della passione e anche del desiderio<sup>6</sup>, tipici dell'uomo. Essa non può essere dedotta dal sentimento, in quanto trasversale al piacere e al dispiacere, ma piuttosto da quella sfera relazionale dell'affezione, che introduce nel mondo indistinguibilmente logico e affettivo, interiore e esteriore, del linguaggio condiviso della soggettività umana.

Ritengo a tal proposito che la notevole espansione del concetto giuridico di dignità umana faccia inevitabilmente perno su tale attitudine, che, sebbene non emerga dal dato positivo, produce tutti i suoi effetti nel momento applicativo, cioè quando occorre dare rilevanza alla situazione concreta del soggetto privato di dignità.

Analiticamente possiamo, infatti, individuare una duplice componente contestuale al principio in questione che, per comodità interpretativa, potremmo scomporre in due significati: quello razionale (*rational meaning*) e quello emoti-

5 V. J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights* (The Bekeley Tanner Lectures 2009), Oxford University Press, New York 2012; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1967), tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

6 P. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella, Assisi 2012, pp. 56-62.

vo (*emotive meaning*)<sup>7</sup>. Il primo si riconduce alla portata astratta del termine che tramite quel processo logico riporta a quel *quid* tipico dell'umano, da apprezzare positivamente, che la filosofia, da Cicerone a Kant, per arrivare poi a Dworkin, ha in ogni tempo cercato di individuare. Il secondo significato, "*emotive meaning*", si riconduce invece all'accezione proposta dal filosofo analitico Stevenson, indicando il potere che il concetto acquista in seguito alla sua storia in situazioni emotive<sup>8</sup>, che ricompono nella dignità quel sentimento, quella sensazione e quel *vulnus* emotivo che ogni individuo sente quando diventa partecipe di una violazione di tal genere. Il linguaggio comune impiega assiduamente espressioni del tipo "senso di dignità", "ferita nella dignità", "dignità calpestata" che segnalano la carica emozionale del *topos* e precisano quella connessione psico-spirituale che implica empatia, presenza e compassione nei confronti di coloro i quali sono stati vittime di umiliazioni<sup>9</sup>. La stessa Carta della Nazioni Unite pone tra le finalità dell'organizzazione la riaffermazione della "fede" nella dignità: ove tale termine indica precipuamente l'adesione a qualcosa che trascende la conoscenza razionale.

Riconoscere, quindi, i sentimenti che confluiscono nell'idea e nel concetto di dignità consente di apprezzare lo slancio che i primi sanno dare, ma al contempo permette di comprendere come la componente emotiva possa intervenire validamente nell'interpretazione dei concetti, nella qualificazione degli strumenti normativi di garanzia, nonché sui livelli di tutela. L'irruzione di tale componente, peraltro, è comprovata dal fatto che il versante emozionale della dignità torna prevalente laddove le corde emotive ed istintive sono toccate più da vicino, come tipicamente accade nelle questioni bioetiche ed in quelle relative al comportamento sessuale. A maggior ragione, negli argomenti c.d. *sensibili* la dignità, in base alla sua attitudine a convogliare un generico consenso, finisce talvolta per essere usata in sostituzione all'argomentazione, più come concetto retorico che realmente esplicativo, più per convogliare un generico consenso che per supportare precise scelte teoriche<sup>10</sup>.

7 V. E. D. Pellegrino, *The Lived Experience of Human Dignity*, in *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. - President's Council on Bioethics, 2008, p. 518. Pellegrino riconosce che riflettere sulla dignità significa oscillare tra ciò che può essere dedotto per logica deduttiva e ciò che deve essere sperimentato esistenzialmente e concretamente.

8 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale Univ. Press, New Heaven 1944, tr. it. a cura di S. Ceccato, *Etica e Linguaggio*, Longanesi, Milano 1962, p. 56.

9 In tal senso v. M. Giannet, *Dignity is a moral imperative*, in *BMJ Rapid Responses* ([www.bmj.com](http://www.bmj.com)), Dicembre 2003.

10 La dignità si presenta come una nozione dotata di una forte carica emancipatoria dei diritti sociali degli individui, ma anche nello stesso tempo può essere impiegata, con argomentazioni apodittiche, per determinare una pesante restrizione dei diritti di libertà altrui; essa è inoltre una formula che sottende un'elevata pulsione ideale, ma che rischia di subire, nella sua applicazione concreta, un processo di non irrilevante banalizzazione.

### 3. Riconoscimento e affezione

L'ordine degli affetti inteso come sistema di forze introdurrebbe non, hobbesianamente, l'autorità dello Stato, ma l'*umano-che-è-comune*, ponendo al centro del ripristino della Verità per il pensiero giuridico la libertà del singolo, che tuttavia non deve essere intesa in senso post-moderno come libera autodeterminazione, ma in stretta connessione alla responsabilità, proprio in virtù di quell'istanza etica, che deriva da un senso più profondo di Giustizia. Tuttavia, la filosofia analitica, attraverso la svolta linguistica, aveva cercato di confinare la parte più affettiva e sensibile della soggettività umana nell'intima coscienza dell'individuo, inabilitandola, rendendola inaffidabile nei processi di conoscenza e poi di regolazione sociale<sup>11</sup>. L'ipotesi di ricerca da cui muove Sequeri è, pertanto, ritenere epistemologicamente finito il tempo moderno della contrapposizione tra *fides et ratio*, restituendo, epistemologicamente e fenomenologicamente, la fede desiderante del soggetto all'ordine della conoscenza e della verità.

In questo modo si supera la ormai vetusta diatriba che contrappone sapere religioso e sapere scientifico, non volendo intendere infatti col termine *fides* la sola fede religiosa, bensì la più comprensiva sfera degli affetti, come ambito in cui la ragionevolezza relazionale lascia spazio alla sensibilità. In questo procedere un merito deve essere, tuttavia, riconosciuto alla teoria del riconoscimento, a cui il filosofo francese Paul Ricoeur attribuisce la propria autonomia. L'autore di *Sé come un altro*<sup>12</sup> intravede, infatti, nel complicato processo di definizione dell'identità personale il momento distintivo della qualificazione etica della persona, mediante l'articolarsi di due necessari atteggiamenti: l'"*accoglimento dell'alterità*" e ciò che definisce "*fedeltà nel tempo ad una causa superiore*"<sup>13</sup>. Questi elementi, che il filosofo di Valence ritiene prioritari affinché il soggetto possa acquistare lo *status* nobilitante di persona, contrastano ogni affermazione di una libertà arbitraria priva di ogni vincolo. Mediante questa componente, che può essere individuata fenomenologicamente anche in altre forme, l'istanza etica diviene un preciso interesse della coscienza morale: essa legittima, di fronte allo sguardo di "chiunque", compreso il mio, la qualità effettivamente buona del desiderare. Il soggetto si disvela non più individualisticamente concentrato al proprio desiderio, ma concepisce l'alterità come preziosa fonte di raffronto, la cui fedeltà nell'impegno gli garantisce la solidità del carattere. In questo confronto, si sancisce pertanto il diritto al riconoscimento e se ne rinforza, corrispondentemente, l'appartenenza al tema stesso del desiderare umano. Esso non è mai puro desiderio di appagamento, ma appunto di corrispondente riconoscimento. Soltanto un equivoco polemico (religioso, ide-

11 Nell'Illuminismo, infatti, la mente e la coscienza, di per sé indicatori della svolta ontologica verso la centralità dell'orizzonte soggettivo, dimostrarono sin da subito i loro riferimenti irrazionali; il soggetto concreto, ossia quello cosiddetto empirico, apparve quindi alla nuova razionalità scientifica come il luogo di un soggettivismo inaffidabile ai fini della verità del sapere (P. Sequeri, *L'umano alla prova*, cit., p. 69).

12 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

13 P. Ricoeur, *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1998.

ologico, politico) può indurre a ritenere l'istanza etica al bivio tra autonomia e eteronomia della capacità del soggetto, come elemento intrinseco o addirittura contraddittorio nella costituzione dell'io. La coscienza emerge e vive precisamente in questo intreccio. In tal guisa, la questione della libertà diventa fondamentale, in quanto denota come il soggetto si realizza nel mondo della possibilità e come si fa carico responsabilmente della sua azione.

La considerazione pratica del soggetto, come essere concreto che vive, si relaziona e agisce in un contesto, la cui capacità di agire è fortemente influenzata dalla propria sfera sentimentale, cioè da ciò che egli prova nella relazione con gli altri e con il mondo, rappresenta un approdo della stessa teoria del riconoscimento, sebbene in un certo senso tenda ancora ad essere circoscritta all'ambito dell'intimità individuale. Ricoeur nella parte finale dell'ultima sua opera *Percorsi per il Riconoscimento* recupera parte della teoria di Axel Honneth, individuando tre ordini di riconoscimento attraverso i quali il soggetto può pervenire pienamente alla propria identità. Il primo modello di riconoscimento, riconducibile utilizzando il linguaggio sequeriano agli affetti, comprende la gamma dei rapporti amorosi, amicali o familiari che implicano vincoli tra poche persone<sup>14</sup>. A parere di Honneth questo ordine del riconoscimento costituisce una sorta di pre-giuridico, in cui i soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri relazionali. La figura emblematica delle relazioni di prossimità è, infatti, il rapporto tra madre e figlio, che Honneth non interpreta secondo il modello freudiano dell'amore fondato sul vissuto monadico della libido, ma legge come prima esperienza di dipendenza affettiva a cui seguirà un processo di autonomizzazione reciproca a partire dalla fiducia amorosa che si instaura. In tal guisa il soggetto acquista una pre-comprensione allo stesso concetto di dignità umana, a partire dal legame affettivo che lo caratterizza in quanto essere unico e senza prezzo. Secondo il filosofo tedesco, infatti, in tutte le relazioni primarie esiste un "campo di tensione che media in continuazione tra l'esperienza del poter essere soli e quella dell'essere fusi"<sup>15</sup>, che costituisce la premessa alla creazione di legami sociali complessi, cioè al pieno ingresso del soggetto nella società<sup>16</sup>, sostanziando eticamente il carattere del soggetto.

14 P. Ricoeur, *Percorsi per il riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 213.

15 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 129

16 Molto diverse sono, invece, la seconda e la terza sfera del riconoscimento, rispettivamente quella relativa alla persona giuridica e al diritto da una parte, e quella implicata nella solidarietà sociale dall'altra. Esse si modulano in termini differenti dall'amore perché, pur avendo una forza motivazionale, sono indipendenti dai sentimenti e toccano più direttamente gli aspetti cognitivi e le interazioni sociali. Come già aveva intuito Hegel e come verrà sviluppato esplicitamente dalla successiva filosofia del diritto, il riconoscimento della "persona giuridica", che per principio deve valere per ogni soggetto nella stessa misura, si separa dal grado di stima sociale fino al punto che nascono due differenti forme di considerazione. Nella prima la persona è valorizzata come portatore di diritti universali, mentre nella seconda ad essere riconosciute sono invece la particolarità e la singolarità dell'individuo e dei suoi talenti. V. A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, tr. it. E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi Edizioni, Roma 2007.

Riconoscere alla sfera degli affetti una funzione primaria nella costituzione dell'identità del soggetto rappresenta, senza dubbio, un'intuizione degna di nota della stessa teoria del riconoscimento. Come sostiene Ricoeur, attraverso il sentimento dell'approvazione, tipico delle relazioni di prossimità, il soggetto perviene, infatti, al "riconoscimento del lignaggio"<sup>17</sup>, cioè alla qualificazione del posizionamento dell'ego all'interno del sistema genealogico. Questa considerazione risulta essere la stessa operata da Sequeri in ordine al concetto di *generazione*, che, contrapposta al modello di *creazione*, implica il legame affettivo della cura e non quello utilitaristico della produzione, evocando l'amore del genitore e non quello neutrale dell'industria. Questa connotazione, che ritengo strettamente incorporata nello stesso concetto di *dignità umana*, restituisce da un lato una dimensione strettamente fiduciale a quell'apertura all'alterità prima individuata da Ricoeur, sottraendo la costituzione dell'alterità alla mera causazione produttiva, tale così da equiparare identità e alterità alla stessa portata ontologica; dall'altra riattribuisce alla giustizia una connotazione affettiva che le garantisce il primato ontologico sulla Verità.

Se, tuttavia, la teoria del riconoscimento introduce la rilevanza fondamentale degli affetti per la costituzione del soggetto, la mitiga a livello sociale sostenendo come, a livello delle relazioni formali, quindi sul piano del riconoscimento giuridico, la sua influenza sia soltanto indiretta, operando come una sorta di precomprensione al vincolo giuridico. Sequeri, infatti, rifiuta questa distinzione postmoderna di ambiti di senso, indicando come anche il credere, l'amare, non possano essere esclusi dal piano della fondazione del sociale: "Il credere è infatti la confessione di un sapere, non di un'ignoranza", anzi essi devono partecipare direttamente all'istituzione del legame sociale proprio per contrastare al dilagare di una libertà autodeterminista, volta a rendere superficiali e irrilevanti i legami stessi (libertà da ogni legame).

#### 4. L'indisponibilità dell'affezione

La questione verte proprio sulla formulazione utilizzata da Sequeri, cioè sul grado di condivisione del concetto di *umano*, a cui il soggetto rimanda nel momento in cui entra a far parte della comunità in cui vive e su cui si fondano i sistemi sapienziali entro i quali l'uomo si dispone in società. Proprio questa condivisione, di per sé tuttavia non totalizzante, residuando un resto che permette l'ulteriorità di ogni singolarità, costituisce il presupposto per la socialità e per il successivo passaggio al giuridico (socialità regolata). Pertanto, il grado di tale condivisione non può mai darsi per definito una volta per tutte, ma sempre in costante divenire. Come afferma Sequeri l'umano condiviso da ogni singolo, ossia l'umano concreto di cui le filosofie e le scienze intendono mostrare le vere condizioni di affidabilità

17 Ricoeur riconosce espressamente il debito nei confronti di P. Legendre, *Leçon IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1985.

dell'esperienza che egli fa di sé medesimo, si trova pertanto sempre più diviso: fra l'umana comprensione di sé e il sapere dell'esperienza che dovrebbe giustificarla<sup>18</sup>. La questione, in fin dei conti, non è altro che la ripresentazione in altri termini della problematicità filosofica dello statuto della soggettività e della conoscenza.

Tale nesso assume rilevanza, alla luce di una speculazione filosofico giuridica, quando questo *umano condiviso*, che come abbiamo visto contiene in sé anche un elemento non-disponibile e non-condivisibile, *la particolarità di ogni esistenza*, viene posto come riferimento soggettivistico del diritto, tale per cui acquista una precisa funzione normativa: preservare l'originalità umana da qualsiasi violazione, strumentalizzazione e deprivazione della sua condizione originaria. Se da un lato, dunque, la dialettica dell'istanza etica, attraverso l'inesauribile legame con l'alterità, qualifica l'appartenenza comune necessaria per condividere il sociale, ne struttura anche una certa funzione normativa (*divieto di violazione o riduzione dell'umano*). In tal guisa, la mediazione del legame acquisisce il valore normativo della cosiddetta regola d'oro, che con Kant diventerà l'imperativo categorico della dignità: "*agisci trattando l'umanità nella tua persona e in quella degli altri sempre come fine e mai come mezzo*"<sup>19</sup>. Tuttavia, una svolta colpisce al cuore la portata di tale precetto, quando la sua sostanza morale si rivolge alla proiezione universale della libertà del soggetto, della quale il diritto deve appunto sancire l'universale tutela. Il dirottamento dell'istituzione del diritto verso la costituzione dei diritti individuali rappresenta, infatti, lo spostamento della storia degli effetti di un dispositivo che si propone di risolvere la questione della giustificazione morale del legame sociale. In tal modo, l'enfasi del soggetto giuridico come titolarità del diritto dell'individuo in una società di liberi e uguali, rende ancora più evidente il conflitto fra la sua astratta retorica universalizzante e l'erosione della sua singolarità umana concreta.

Da un lato il diritto si allontana, così, dal riconoscere il soggetto concreto, svuotando contenutisticamente la portata del riferimento soggettivistico, a favore di un uso retorico dei concetti di dignità o di diritti umani in virtù della pretesa libertaria, dall'altra la soggettività concreta deve fare i conti con le nuove modalità del pensiero, che mettono in crisi gli stessi sistemi sapienziali su cui si fonda la convivenza sociale, non da ultimo il diritto. L'accusa di riduzionismo rivolta al sapere scientifico, si estende anche alla scienza giuridica, di cui alcuni dei più grandi traguardi devono tuttavia essere dissequestrati dall'interdizione razionalistica. Gli stessi diritti, nella loro plurificazione incondizionata in generazioni e in livelli ulteriori di tutela, sembrano non poter funzionare senza inevitabilmente disumanizzare in parte il soggetto, riconducendolo in una soggettività finzionale come ideale portatrice di diritti e doveri. La preoccupazione eminentemente moderna, che unisce le rivendicazioni identitarie all'affermazione pluralistica dei diritti non è stata resa possibile, come osservano dal canto loro Habermas e Honneth, da una parte

18 Ibidem.

19 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. a cura di F. Gonelli, Laterza, Roma 1997.

per il crollo delle gerarchie sociali che avevano collocato l'onore in cima ai valori di stima, dall'altra a causa della promozione della nozione moderna di dignità con il suo corollario, il riconoscimento egualitario; ma alla versione universalizzante della dignità è andata ad aggiungersi l'affermazione di un'ulteriore idea di identità individualistica, che, richiamandosi a Rousseau e a Herder, ha trovato nel vocabolario contemporaneo dell'autenticità il suo *pathos* distintivo.

## 5. L'istituzione giuridica oltre il formalismo e il proceduralismo

Cade così la logica dei diritti, trasformata sotto la spinta eteronoma in *politica delle attribuzioni*, contraddistinta da garanzie sempre più particolaristiche e legate alla distribuzione delle risorse. Il rischio diviene, pertanto, quello che denuncia il filosofo israeliano Avishai Margalit<sup>20</sup> di vivere in una società che si preoccupa di distribuire in modo adeguato le risorse, riconoscendo una pluralità di posizioni tutelate (mediante i diritti), ma che sostanzialmente si dimentica della reale soggettività che contraddistingue gli attori sociali. Svincolare, dunque, il principio di dignità umana da tale deriva significa riattribuire al riferimento una funzione etica, quella di promuovere il riconoscimento soggettivo, la cui valenza teorica contrasti in simultaneo: filosoficamente il consolidamento narcisistico dell'io e giuridicamente la pretesa dei diritti come meri spazi di libertà, svincolati da qualsiasi considerazione organicistica di soggettività.

Il passaggio teorico che si vuol compiere risulta essere proprio quello descritto da Margalit da una *società giusta*<sup>21</sup> a una *società decente*, che tenga come riferimento lo statuto originario dell'individuo, cioè la sua dignità. Quello che voglio in questa sede mettere in evidenza, non risulta essere tanto la modalità con cui compiere questo salto, quanto proprio la peculiarità di questo passaggio teoretico. Lo stesso Sequeri riconosce, infatti, che nel lavoro filosofico l'idoneità all'orientamento della qualità personale dell'esistenza è criterio di verifica per l'adeguatezza della conoscenza alla ragione degna dell'uomo, nonché a mio parere criterio di verifica della funzione garantistica della giuridicità.

Pertanto, l'esigenza di tutela della soggettività non può più distaccarsi dalla condizione del soggetto reale ed esistente, la quale deve permettere in ogni caso la realizzazione del riconoscimento soggettivo e intersoggettivo, come rovesciamento dell'ordine delle *attribuzioni dei diritti*. Il legame sociale diviene non più qualcosa da regolamentare e istituire, ma il riferimento da cui partire per istituire la stessa funzione regolamentativa. Riferire a una giustizia diversa che prescinde dalla di-

20 V. A. Margalit, *La società decente*, tr. it. di A. Villani, Guerini e Associati, Milano 1998; Id., *Sporchi compromessi. A quanta giustizia siamo disposti a rinunciare in nome della pace?*, Il Mulino, Bologna 2010.

21 Margalit pone a confronto il suo modello di società decente con quello di Rawls di "società giusta", affermando che tra essi vi sia un rapporto armonico, ma non di identità, in quanto la seconda mirerebbe solamente alla giusta distribuzione dei beni primari, tra i quali rientrano le libertà essenziali (A. Margalit, *La società decente*, cit., p. 278).

sponibilità delle risorse e si salda direttamente alle qualità del soggetto si avvicina all'impostazione di Sequeri, rimandando a una logica degli affetti, in cui il legame supera il piano formale della relazione e si fonda nel riconoscimento della volontà del conoscere. Il teologo milanese prospetta, infatti, l'affezione come una modalità che esula l'interdizione razionalistica, precedendo e superando il piano formale in cui sorgono i processi di intesa, riconsegnandosi direttamente al piano del fondamento. In tale decifrazione il fondamento si manifesta come verità dell'essere che giustifica l'istanza etico-spirituale del senso in quanto adempie le condizioni previste dal suo costitutivo dinamismo antropologico<sup>22</sup>. Allo stesso modo, riconsegnando il principio di dignità umana al riconoscimento esistenziale del soggetto, acquista un valore sopraelevato, ma allo stesso tempo più profondo, che consegna l'intrinsecabilità soggettiva alle riproduzioni fenomenologiche di senso (i diritti).

Tuttavia, il potere di ingiunzione e la responsabilità della libertà, che vengono chiamati in causa dal dispositivo dell'istituzione giuridica della giustificazione e della sanzione, portano con loro l'inevitabile consapevolezza di un'esigenza ulteriore: definire i modi della convivenza. Esigenza che diviene, a questo punto impossibile affrontare senza interrogarsi sul carattere extra-giuridico del nesso fra la dignità dell'umano e l'imperativo della giustizia. Come afferma giustamente Sequeri, la discussione morale sul senso stesso del dispositivo legale dovrebbe, dunque, sollecitare l'affinamento del confronto sugli effetti della scissione tra comunità etica e società giuridica. In quest'ottica la società giuridica, intesa come convivenza regolata mediante il diritto, dovrebbe essere indagata come la sedimentazione più alta dell'istanza morale che corrisponde alla qualità del legame sociale, ossia della comunità umana in quanto tale. L'istituzione giuridica, fondata sull'indisgiungibile connessione tra libertà e vincolo, nel momento in cui deve regolare secondo giustizia, riproduce infatti l'atto più alto e impegnativo del riconoscimento della soggettività umana, la quale vive e si forma attraverso processi non razionali basati sulla fede, sull'amore e sull'affidamento, non facilmente confinabili in precetti legalistici.

Sarebbe, dunque, necessario capire, nell'ambito dell'odierna tendenza alla secolarizzazione del diritto (in prima battuta a riferimenti di ordine morale), su quale sapere si dispongono i concetti di *libertà* e *vincolo*. Ma soprattutto risulta di fondamentale importanza capire dove, in nome dell'unità formale del soggetto giuridico, che detta attualmente legge in tema di regolazione sociale, può essere presidiata la libertà *responsabile* del soggetto etico, ossia quell'ambito fiduciale a cui per il diritto sembra rimanere precluso l'accesso. Una certa filosofia del diritto non si astiene dall'argomentare che una ragione del diritto, puramente proceduralista e funzionale, dissimuli in realtà la fonte assolutistica e dogmatica alla quale attinge per la sua necessaria giustificazione morale. Sicuramente l'auto-justificazione proceduralista risulta insufficiente nel tentativo di ricomporre l'istanza metafisica, portando inevitabilmente alla luce l'extra-territorialità fiduciale e la trascendenza irriducibile del fondamento etico dell'obbligazione giuridica, rispetto al *logos* e al

*nomos* che ne articolano ermeneuticamente l'istanza all'interno della tradizione della Legge<sup>23</sup>.

La teoria sequeriana della giustizia degli affetti opera, pertanto, come valida critica al proceduralismo giuridico e ad una certa filosofia analitica che limita la sua analisi al solo ambito formale della norma, senza preoccuparsi degli altri piani in cui l'istanza etica rivendica la sua necessarietà al sapere della verità. Sebbene il concetto di *umanità condivisa*, descritto dal teologo milanese, risulti ulteriormente dotato di una portata che rimanda direttamente al trascendentale, tuttavia ritengo che affiancarlo, nella speculazione, al principio di dignità umana sia un ottimo modo per svincolare quest'ultimo da quell'interdizione razionalistica, che porta troppe volte a considerarlo come un mero principio costituzionalistico, evitando di considerare l'immanente profilo della soggettività che porta con sé. In questo ambito recuperare il linguaggio cristiano diviene quindi una necessità, che insegna a nominare la speranza dell'uomo nelle forme di una vita buona, giusta, degna della sua fatica di vivere. Da questo punto di vista il diritto non può esimersi dal ripensare la connessione tra libertà e vincolo che si situa fuori dall'ambito di una giustizia legale, che considera il vincolo come l'ambito di soggezione alla legge e la libertà come lo spazio di concessione al libero disporsi del soggetto.

Allo stesso modo rivendicare l'autonomia del principio di dignità umana da una teoria dei diritti fondamentali, che tende sempre più a considerarli come attribuzioni di meri spazi di godimento, significa ricollocare l'istanza etica al vertice del sistema giuridico, non semplicemente perché la dignità dell'uomo ne impone l'adempimento, in termini di fondazione, ma anzitutto perché la giustizia del fondamento ne prescrive l'attuazione, in termini di *obbedienza*<sup>24</sup>. A questo punto la relazione giuridica, che integra il raffronto con la norma ma lì non si esaurisce, non si costituirà più in base a processi di intesa o di assoggettamento, ma rivendica la funzione dell'affezione che determina l'attaccamento dell'umanità all'umanità. Il legame sociale si costituisce, in tal modo, su una comunanza intrinseca, giustificata dagli esiti della propria esperienza, tale per cui un individuo può riconoscere nel dolore, nella sofferenza, ma anche nella felicità e nell'amore vissuto dagli altri, le tracce del proprio vissuto.

23 V. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

24 P. Sequeri, *Metafisica e ordine del senso*, cit., p. 7.

