

in "Studi in memoria di Italo Mancini", a cura di G. Pansini, Esi, Napoli 1999, pp. 621-641.

Francesco Viola

Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica

1. *Uomo, soggetto e persona*

Il diritto aspira ad un linguaggio tecnico che sia il più possibile univoco e preciso, poiché si tratta di mettere i cittadini nelle condizioni migliori per prevedere le conseguenze delle loro azioni. Di fatto, però, poiché il diritto è legato alla variabilità e complessità della vita sociale, nel linguaggio delle leggi c'è molta confusione e una progressiva stratificazione e sovrapposizione di termini simili. I giuristi, gli scienziati del diritto, si sforzano di ritrovare un senso unitario, ma il risultato della loro opera è spesso una ricostruzione prescrittiva del significato dei termini, ricostruzione che si aggiunge a quella dei legislatori e dei giudici. Questa incertezza e varietà della semantica giuridica riguarda anche il concetto di persona.

Il linguaggio giuridico non conosce il termine «individuo» e usa tre termini simili (uomo, soggetto e persona), ma con differenti significati ed implicazioni normative. La storia della diversa accentuazione dell'uno o dell'altro di questi termini è molto istruttiva ai nostri fini. Essa ci dice innanzi tutto che nella tradizione giuridica parlare di «individuo» non dice ancora nulla, ma bisogna vedere come si concepisce quest'entità empirica e concreta. È una monade senza porte né finestre o è un ente in relazione? È un ente appartenente come gli altri all'ordine del mondo o ha uno statuto ontologico ben differente dalle cose del mondo? Nel diritto noi possiamo trovare indicazioni per una risposta agli interrogativi filosofici sull'individuo umano. Tuttavia queste indicazioni non sono univoche, ma problematiche, progressive e in continua evoluzione storica. L'individuo umano deve essere interpretato. Pertanto si può parlare dello «statuto giuridico della persona» solo nell'ottica di una ricostruzione concettuale che vada alla ricerca di linee di tendenza all'opera nella cultura giuridica tradizionale ed attuale. Qui vorrei soltanto mostrare che, nonostante l'antichità del concetto giuridico di persona, oggi è in atto una presa di coscienza significativa delle sue implicazioni con il

probabile risultato di una messa a punto di nuovo modo di concepire la persona come categoria giuridica.

Solitamente si ritiene che sia stato il cristianesimo, e in particolare la teologia trinitaria, a mettere a fuoco la centralità del concetto di persona. Questo è senza dubbio vero dal punto di vista teologico, da quello filosofico e da quello etico-culturale, ma non già dal punto di vista giuridico. In realtà, quando il cristianesimo ha cominciato ad esercitare il suo influsso culturale, era già radicato nella cultura greca e romana un uso del concetto di persona con cui si è dovuto fare i conti. Quest'uso ha lasciato le sue tracce nella tradizione giuridica fino ai nostri giorni e si è mescolato e fuso con quello più direttamente influenzato dalla cultura cristiana con esiti non sempre facili da decifrare. La cultura giuridica, come tutte le conoscenze basate sulla tradizione, si evolve per accumulazione e non già per sostituzione.

2. *L'uso giuridico originario di «persona»*

È noto che la caratteristica dominante di quest'uso giuridico tradizionale del concetto di persona è quella di richiamare ad una dimensione artificiale e fittizia. L'uomo indica un essere reale, mentre la persona un'apparenza fittizia¹. L'attore o la maschera teatrale è la parte che si *impersona*. Impersonare è mettersi nei panni di qualcun altro, dimettendo i propri. In ciò consiste la finzione, cioè il fingersi altro da sé. Cicerone parla di *personam genere* nel senso di rappresentare (o far presente) qualcuno o qualcosa. Il significato è già evidente, perché si vuole indicare a chi si deve imputare un'azione, chi ne è responsabile. Si può parlare a nome proprio (*sua ipsa persona*) o a nome di altri. La «persona» dice che è possibile una compenetrazione tra individui di per sé separati: si può fare la parte di altri senza rinunciare ad essere se stessi e senza spogliare gli altri della loro individualità. Hobbes, che ben conosceva la letteratura antica, ha definito la persona come la relazione dell'imputazione delle azioni. Egli distingueva la *persona naturale*, le cui parole ed azioni sono considerate come sue proprie, dalla *persona artificiale*, quando sono considerate

¹ S. COTTA, *Persona*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 160.

quelle di un altro². Ciò lo condurrà a parlare dello Stato come *persona civilis*, cioè come prodotto artificiale, edificando su questo un'interessante teoria della rappresentanza e dell'autorizzazione. Il sovrano sarà concepito come l'*attore* delle azioni dei sudditi, intesi come *autori* inerti e passivi.

La finzione degli antichi è divenuta così l'artificio dei moderni. Ma non si tratta della stessa cosa. Poiché il diritto attribuisce personalità giuridica anche a entità che non sono individui umani, come alle assemblee o ai collegi, allora si è pensato che per gli antichi la persona fosse una creazione del diritto nel senso di un espediente della dottrina giuridica per imputare certe prerogative o certi obblighi ad entità collettive. Non dobbiamo trasferire il nostro concetto di artificio e di produzione giuridica alla mentalità del diritto greco e romano. Per essa la persona non è una creazione giuridica, ma un modo giuridicamente più preciso di considerare l'uomo reale. In un certo senso è vero che ogni essere umano è un attore e, d'altronde, lo dice chiaramente Epitteto. «Sappi - afferma il filosofo stoico Epitteto - che sei l'attore (*pro-sôpon*) di uno spettacolo, scelto dal direttore del teatro, breve, se lo desidera breve, lungo, se lo desidera lungo; e se vuole che tu faccia l'accattone, devi fare bene questa parte; e lo stesso se si tratta d'uno zoppo, di un principe o di un privato cittadino. Il tuo compito consiste nel far bene la parte che ti è stata assegnata; sceglierla però spetta a un altro»³.

Possiamo, dunque, dire che per il diritto antico «*homo*» era un concetto ancora troppo specifico, perché già si distingue da *mulier* e da *puer*. È vero che nel Digesto si dice: *Hominum causa omne ius constitutum est* (Digesto I, 5, 2), ma quest'espressione è già influenzata dallo stoicismo. Per questo «persona», meglio di *homo* ben si prestava a designare ogni essere umano, indipendentemente dalle differenze di esso, età e condizione giuridica⁴. Il carattere astratto della persona permetteva, tra l'altro, di parlare di «*persona publica*» per indicare una comunità civica. Abbiamo, dunque, un'estensione massima del concetto. È questa, perciò, la

² *Leviatano*, II, XXIII (trad. Micheli, La Nuova Italia, p. 235). Cfr. il mio *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 156 e ss.

³ *Manuale*, 17.

⁴ B. ALBANESE, *Persona (dir. rom.)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 170.

caratteristica dominante del concetto giuridico tradizionale di persona, cioè la sua astrattezza e onnicomprensività con l'occhio rivolto ad una particolare attenzione per la capacità d'intendere e di volere. La persona, infatti, è quella che agisce, che si muove nella scena, che gioca una parte. Dobbiamo tener presente questa caratteristica dell'astrattezza, piuttosto che quella di un'artificialità malintesa, se vogliamo renderci conto dell'evoluzione del concetto giuridico di persona. L'astrattezza è un'esigenza della cultura giuridica. Il diritto opera attraverso tipizzazioni e categorie, perché altrimenti tradirebbe uno degli aspetti fondamentali della giustizia che è quello dell'imparzialità e dell'eguaglianza. Il privilegio è fare differenze tra persone uguali. Cosa totalmente contraria alla ragion d'essere del diritto. In questo senso la cultura giuridica originaria ha impresso il suo marchio sul concetto di persona, facendone una categoria astratta.

Proprio sotto questo aspetto il concetto giuridico di persona veniva ad incrociarsi e, per certi versi, a scontrarsi con il concetto teologico e filosofico, che pure certamente non lo ignorava. Uno degli aspetti cruciali del dibattito filosofico attivato dal cristianesimo intorno al concetto di persona consiste proprio nello stabilire se essa indica l'astratta *substantia* o il concreto *subsistens*. La direzione verso cui va la teologia trinitaria è ovviamente quella della singolarità della persona, della sua concretezza individuale, del suo essere un soggetto o un sostrato, una *substantia individua* (come ha detto Boezio)⁵. S. Agostino designerà la persona come *aliquid singulare atque individuum*⁶. In tal modo ci si allontanava da quel significato giuridico astratto di persona di cui abbiamo parlato. Si poneva così un grosso problema per il diritto. Data la centralità culturale del concetto cristiano di persona poteva esso restare estraneo alla cultura giuridica? In che modo poteva essere recepito dal diritto volto verso una regolamentazione astratta del comportamento sociale? Non si doveva andar contro un carattere essenziale della civiltà giuridica? Ebbene, il travaglio posto da tali domande dura tuttora. Ancor oggi la riflessione giuridica sulla persona è impegnata a tradurre in termini giuridici quell'esigenza dell'irreperibilità e dell'unicità della persona singola che il cristianesimo ha posto all'apice dei valori umani. Per questo lo statuto

⁵ Cfr. E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova, 1992, p. 43 ss.

⁶ *De Trin.*, VII, 6, 11.

giuridico della persona, inteso nel senso di presa di coscienza giuridica del valore della persona, è in pieno svolgimento ed ha ancora davanti a sé un lungo cammino.

In un'epoca di crisi della cultura cristiana può sembrare strano notare che è ancor viva la penetrazione dello spirito cristiano nelle categorie giuridiche contemporanee. È come se la potente spinta culturale iniziale sia presente ancor oggi in una società per molti versi scristianizzata attraverso un movimento inerziale. Non si tratta della luce di una stella ormai spenta, ma al contrario della capacità che ha questa stella d'illuminare anche coloro che non la riconoscono. Dobbiamo, pertanto, ripercorrere alcuni passaggi essenziali che sono tappe del cammino in atto verso il pieno riconoscimento del valore della persona da parte del diritto. La storia del diritto è essenziale per comprendere le categorie giuridiche attuali, perché - come s'è detto - il diritto va avanti per accumulazione.

3. *La maschera e il volto*

La maschera teatrale (o il volto), che notoriamente è il significato originario di «persona» (*prosôpon*), porta in sé un'ambiguità di fondo, che ritroviamo persistente nel concetto giuridico. La maschera teatrale ben si presta a celare le differenze, ma al contempo caratterizza i personaggi, cioè ruoli sociali diversi. Nella metafora della maschera sono dunque presenti due orientamenti, quello verso un'universalizzazione totale della persona e quello volto alla sua contestualizzazione in ruoli specifici: la persona come distaccata da ruoli e situazioni e la persona come personaggio. Questi due orientamenti si trovano entrambi nel diritto romano, ma il primo è enfatizzato dall'influenza stoica, mentre il secondo è più antico e originario. L'affermazione dell'eguaglianza giuridica di tutti gli uomini per il solo fatto di essere uomini non è certamente tipica del diritto romano. È un portato dello stoicismo e svilupperà tutti i suoi esiti nel pensiero moderno. Tutto il giusnaturalismo moderno, a partire da Grozio, è fortemente segnato dallo stoicismo. Ma nel diritto romano originario era ben più tipico un altro orientamento, che non aveva un'origine speculativa o filosofica, ma piuttosto storico-sociale e giuridica. Quest'approccio al concetto di persona non sarà mai cancellato del tutto, anche dopo l'influenza dello stoicismo e del cristianesimo. Gli

studiosi arrivano ad affermare che resta estraneo al diritto romano d'ogni tempo l'ideale moderno dell'eguaglianza giuridica di tutti gli uomini⁷.

Le persone sono qualificate in base al loro *status*, cioè in base ai tre valori fondamentali della *libertas*, della *civitas* e della *familia*. Quindi, se noi vogliamo osservare la struttura giuridica della persona, dobbiamo tener presente l'intreccio di queste due tendenze: da una parte quella filosofica dell'astrattezza della qualificazione e, dall'altra, quella giuridica dello *status*, cioè del trovarsi in determinate situazioni esistenziali che sono indice del possesso di determinati diritti e doveri, di particolari forme di tutela giuridica e di specifiche prerogative.

In generale si può dire che queste due tendenze si sono sviluppate congiuntamente nel senso che il concetto giuridico romano di «persona» s'è sviluppato nella direzione di una sempre maggiore astrattezza, ma sempre all'interno della logica degli *status*. Ad esempio, la *libertas*, che originariamente era attribuita solo ai figli nati da una donna libera, nell'età classica fu estesa anche ai figli di una donna serva al momento del parto, ma che durante la gestazione, anche per brevissimo tempo, era stata libera. La logica dell'universalità della persona agiva, dunque, dall'interno degli *status*, spingendo verso l'abbattimento progressivo delle divisioni. La maschera indica che la persona ha molti volti.

4. *La prima tappa: la natura delle cose*

Possiamo affermare che, nonostante la rilevanza di questo concetto giuridico originario di persona, il diritto non nasce da essa, ma dalle cose. Il giusto nel pensiero dei greci e dei romani è l'equilibrio regolatore immanente alla natura delle cose. Esso riguarda la giusta ripartizione dei beni secondo un ordine sociale spontaneo e, quindi, considerato come naturale. Si tratta di ripristinare l'ordine turbato, restituendo a ciascuno il suo. L'individuo non è visto che come astratto partecipante a questa operazione. Non è certamente per la sua natura ontologica che può invocare certi diritti, e neppure per i suoi atteggiamenti etici, ma è la natu-

⁷ B. ALBANESE, *art. cit.*, p. 171.

ra delle cose il criterio di misura dell'attribuzione dei beni⁸. Basti pensare che nel diritto romano il termine *furtum* non designa primariamente l'atto colpevole del rubare, ma la cosa stessa rubata. In questa prospettiva poco importa che il disordine da correggere sia o non sia prodotto da una colpa del soggetto di diritto. Sta di fatto che il punto di vista giuridico è interessato a ripristinare l'ordine nella misura del possibile più che a reprimere comportamenti immorali e colpevoli. È una linea di pensiero che troviamo in Aristotele, quando nel V libro dell'*Etica Nicomachea* non fa differenza tra il dovere di restituire una cosa che era stata prestata e quello di restituire ciò che è stato rubato. In entrambi i casi c'è l'obbligo di restituirla ed è questo che appare rilevante per il diritto. Noi oggi diciamo che nel primo caso quest'obbligo sorge da una giusta causa, mentre nel secondo da una causa ingiusta o illecita. Ed è a questo che rivolgiamo tutta la nostra attenzione. Ma per Aristotele e per il diritto romano si tratta di reintegrare un bene nella sua appartenenza originaria ed è questo l'importante⁹. Qui è evidente la stretta connessione che v'è tra la progressiva rilevanza giuridica della persona e il processo di moralizzazione del diritto.

Questa radice originaria del concetto di diritto resta persistente anche in epoche in cui il concetto di persona assume un ruolo giuridico sempre più decisivo. Tommaso d'Aquino affermerà: *medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem* [II-II, 58, 10]. Anche Dante, quando nel *De Monarchia* parla del diritto come *hominis ad hominem proportio*, sembra muoversi in questa direzione. Il diritto è *res iusta*, ma ora l'ordine non è più solo relativo a beni esteriori, ma a persone in relazioni rilevanti per la loro natura ontologica. Si cerca, dunque, di conservare la specificità del rilievo della natura delle cose in un contesto in cui già la persona assume il ruolo di protagonista del diritto. È un momento delicato di equilibrio tra due prospettive, un equilibrio che sarà ben presto rotto dallo sviluppo moderno del concetto giuridico di persona.

⁸ Tutta l'opera meritoria di Michel Villey è stata consacrata a mostrare questa specifica ottica del diritto romano, che per noi figli della modernità è a malapena comprensibile.

⁹ M. VILLEY, *Esquisse historique sur le mot responsable*, in «Archives de Philosophie du droit», Sirey, Paris, 1977, t. 22, p. 49.

5. La seconda tappa: il soggetto di diritto

Passando a volo d'uccello alla concezione giuridica moderna di persona, è noto come essa si presenti racchiusa nella categoria della soggettività. La persona giuridica moderna è il «soggetto di diritto». Ho già detto che le sue origini sono stoiche. Per gli stoici l'ordine dell'universo è necessario e razionale. Questa è una costruzione speculativa che non deve essere confusa con la natura delle cose del diritto romano. La *res iusta* dei romani non è il ripristino di un ordine cosmico universale, ma più modestamente un ristabilimento di un ordine sociale empirico e contingente. Ma di fronte all'ordine razionale dell'universo non c'è altro da fare che accettarlo con stoica e sapiente rassegnazione. Non c'è da discutere, ma solo da comprendere - come noterà acutamente Spinoza. Ed allora tutto il problema diventa quello del rapporto tra il soggetto e quest'ordine. Gli stoici - come è già evidente dalla citazione di Epitteto - collegano la personalità all'accettazione volontaria (e quindi libera) di quest'ordine razionale e morale. In un mondo della ferrea necessità c'è una variante imprevedibile e inafferrabile, quella dell'umana libertà. La conoscenza intellettuale di quest'ordine diventa potere morale di agire. Si mette in evidenza così l'aspetto della coscienza che avrà ovviamente anche una rilevanza giuridica. L'idea di soggetto di diritto uguale e universale deriva da questo filone di pensiero, tanto che Hegel si convincerà - a torto - che sia tipica del diritto romano. Ma in realtà essa si è introdotta attraverso lo stoicismo di Cicerone. La giustizia diventerà l'espressione razionale degli istinti buoni e delle tendenze buone e non più la *res iusta* dei romani. Moralità e giustizia sono una qualità della rettitudine della condotta. Le relazioni oggettive tra le cose (il *logos* universale) non dipendono dall'uomo, ma dall'uomo dipende il conformarsi o meno ad esse, cioè usare la ragione in modo retto (*recta ratio ... naturae congruens*¹⁰).

Per inciso noto che in questa linea di pensiero bisogna considerare anche la concezione di Duns Scoto per cui la libertà è il principio radicale, un impulso della volontà che è causa di azioni imprevedibili. Essa equivale a non-dipendenza, concetto di sapore stoico. La persona o il soggetto della condotta s'identifica con questa non-dipendenza. È lo svincolamento dell'individuo dall'ordine necessario del mondo. Non credo che il pensiero di Duns Scoto ab-

¹⁰ M.T. CICERONE, *De re publica*, III, 22.

bia grande importanza per la sua specifica concezione del diritto, nonostante la rilevante opinione contraria di Welzel¹¹. È proprio per la sua concezione filosofica generale che Duns Scoto può assumere semmai oggi un grande interesse per gli sviluppi attuali dello statuto giuridico della persona, avendo egli del tutto abbandonato l'astrattezza dello stoicismo ed elaborato una filosofia dell'individuo nella sua concretezza e singolarità. Ogni individuo ha una sua forma particolare. In questo Scoto anticipa l'evoluzione della filosofia della persona, cioè il tema dell'identità personale che - come vedremo - chiede oggi riconoscimenti giuridici.

Ritornando agli inizi del pensiero moderno e all'emergere del soggetto dall'ordine oggettivo del mondo, bisogna almeno ricordare che per Grozio il diritto non è più la *res iusta*, ma quella che chiama *facultas* o *qualitas moralis*¹². Il diritto si sposta dalla natura delle cose al potere del soggetto. Questa definizione, che ha il suo antecedente in Suarez, non sarebbe stata accettata né dai romani, né dai medioevali. Il diritto diventa una *potestas* della persona, cioè una sua prerogativa nei suoi rapporti con le cose e con gli altri soggetti. Essa può consistere in un potere su se stesso (*potestas in se*, cioè la libertà) o in un potere su altri (*potestas in alio*, ad esempio la patria potestà) o in un potere sulle cose (*potestas in res*, ad esempio la proprietà).

Molte cose sono state dette e si potrebbero dire su questa concezione della persona¹³. Vorrei solo sottolinearne alcune. L'eliminazione degli *status* ha implicato la parificazione tra libertà e proprietà. Il tipo di relazione, nell'una come nell'altra, è identico. Si tratta di una relazione dominativa. Essere liberi significa avere la signoria dei propri atti e quindi del proprio corpo. L'appropriazione delle cose (*dominium rerum*) non è che la logica espansione in piena continuità del *dominium sui*, cioè della libertà, e vicever-

¹¹ H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, a cura di G. De Stefano, Giuffrè, Milano, 1965, p. 99 e ss. Ma v. anche M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. di R. D'Ettorre e F. D'Agostino, Jaca Book, Milano, 1985, p. 157 e ss.

¹² La definizione di Grozio è la seguente: «Jus est qualitas moralis personae competens ad aliquis juste habendum vel agendum». *De Jure belli ac pacis*, I, I, 4. Quest'opera di Grozio ha per il pensiero giuridico la stessa importanza fondata che il *Discorso sul metodo* di Cartesio ha per il pensiero filosofico.

¹³ Cfr. per tutti P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Giuffrè, Milano, 1973.

sa. Il soggetto si definisce, dunque, in relazione all'oggetto persino quando si rapporta a se stesso. Questa reificazione della *facultas moralis* conduce a concepire l'obbligazione come la cessione di una parte del proprio potere sulle cose e su se stesso. Si tratta di una vera e propria vendita di parte della libertà personale e della propria disponibilità delle cose. Quando rinunciamo ad un nostro diritto sulle cose, noi in realtà rinunciamo ad esercitare una parte della nostra libertà (*alienatio particulae nostrae libertatis*).

Si comprendono facilmente le implicazioni di questo modo di pensare lo statuto giuridico della persona identificata con la *potestas*. Questa è in linea di principio assoluta, cioè letteralmente non-dipendente. La persona si pone come indipendente dagli altri e come superiore nei confronti delle cose. In quanto indipendente è al di sopra di ogni legge ad essa esterna (come la legge positiva del potere politico) e, in quanto padrona delle cose, si pone in una categoria ontologica del tutto eterogenea rispetto a quella della natura, divenuta mero strumento del potere umano. Infine, da questa equiparazione tra gli aspetti della persona e tra le persone vien fuori l'idea moderna di eguaglianza tra individui astrattamente concepiti come centri di potere.

La nascita della soggettività moderna rompe la continuità tra uomo e natura e anche la pluralità delle situazioni esistenziali. Ora il diritto si declina al singolare, mentre nell'epoca antica e medioevale non v'è il diritto o la morale, ma varie specie di *jura* e di *etiche* (noto che è più esatto tradurre non *Etica a Nicomaco*, ma *Etiche a Nicomaco*. Aristotele non usava parlare del «giusto», ma delle «cose giuste» (*ta dikaia*) al plurale). Dalla struttura antropologica della soggettività si deducono i diritti naturali. Questa stessa struttura è pensata alla luce di un diritto coesenziale, che è la fusione tra libertà e proprietà. Da questo diritto soggettivo si deducono tutti gli altri e sulla sua base si costruisce tutto il sistema giuridico. All'unicità del soggetto di diritto corrisponde l'unicità del diritto soggettivo. In questa luce deve comprendersi la nuova idea di eguaglianza e la sua configurazione essenzialmente giuridica. È un'eguaglianza che conduce all'eguagliamento e tende a ritenere irrilevanti o non significative le diversità. Non dico questo come una critica, ma come una constatazione. Quest'eguaglianza formale ha avuto ed ancora ha una sua funzione ineliminabile, perché aiuta ad introiettare diversità sempre nuove. Quando i coloni americani proclamarono il diritto universale di libertà non pensavano certamente che esso dovesse essere ricono-

sciuto anche ai neri, loro schiavi. Compiro un atto che aveva una portata ben maggiore delle loro intenzioni. Quest'oltrepassamento della visione storica particolare, in cui si situano le nostre azioni ed intenzioni, è una costante nello sviluppo del diritto.

C'è da dire che questo è solo l'inizio, o meglio lo sfondo di pensiero, della costruzione giuridica del concetto moderno di persona. Non bisogna dimenticare che il diritto non guarda al singolo individuo, ma alle relazioni intersoggettive o ai c.d. «rapporti giuridici». Il suo problema da risolvere è quello della *legge*, cioè del coordinamento delle azioni dei soggetti. Ma questo dipende dal modo di concepire la soggettività. Per definire i rapporti tra gli individui bisogna prima sapere quali caratteristiche essi abbiano. E non c'è dubbio che una soggettività intesa come fascio di poteri assoluti ponga problemi ardui al diritto.

Infatti, mentre la concezione medioevale di persona, mettendo a frutto la teologia trinitaria, ne aveva evidenziato il carattere relazionale intrinseco (s. Tommaso aveva ripreso la formula del *De Trinitate* di Boezio, affermando «*omne nomen ad personam pertinet relationem significat*»¹⁴), nell'individuo moderno la relazione immanente nella persona non è interpersonale, ma solo dominativa, è una relazione tra un soggetto e un oggetto. Ma, siccome la relazione intersoggettiva è necessaria per la vita sociale e politica, allora si tratta di inventarla. Questa è la ragione di fondo del contrattualismo come teoria di legittimazione dell'autorità politica nei confronti di individui separati e per natura, almeno potenzialmente, conflittuali.

È chiaro che il potere del soggetto potrà essere considerato come propriamente giuridico, e non solo morale, a patto che vi sia negli altri soggetti l'obbligo di sottomettersi alla sua volontà. Ma quest'obbligo può essere fondato solo sul potere dello Stato, sulla norma giuridica che minaccia sanzioni repressive. È significativo che la storia della teoria del diritto soggettivo parta con l'accentuazione della facoltà - come abbiamo visto nel pensiero di Grozio - e si concluda con il primato della norma positiva, cioè del diritto oggettivo ovvero della *persona* dello Stato. Non a caso la teoria della personalità dello Stato, centro di unificazione delle volontà individuali separate, si trova in piena continuità con lo sviluppo dello statuto giuridico moderno della persona. Dap-

¹⁴*Sum. Theol.*, I, 29, 4.

prima il soggetto individuale s'è separato dalla natura intesa come oggetto, poi il soggetto giuridico si separerà dal soggetto naturale. La soggettività giuridica - come c'insegna Kelsen - è una mera costruzione del diritto oggettivo e della scienza del diritto.

6. *La terza tappa: i diritti dell'uomo*

Se ora con un altro lungo volo rientriamo nel nostro tempo e nella nostra cultura giuridica, che è quella che ci sta più a cuore, constatiamo innanzi tutto la crisi progressiva dei prodotti artificiali della modernità. Lo Stato-persona è agonizzante, la sua sovranità è insediata sia sul piano interno che sul piano internazionale, in generale ogni potere unificante non ha più capacità coesiva. Il nostro tempo è segnato dal ritorno dell'individuo e con esso anche in certo qual modo si fa presente la minaccia dello stato di natura.

Se vogliamo cercare di discernere il nuovo assetto giuridico che la persona umana va assumendo, dobbiamo rivolgerci senza dubbio ai diritti dell'uomo, che conoscono una stagione di grande fioritura. Si ritorna a parlare di «uomo» dopo che la persona giuridica s'è persa nel cielo dell'astrazione dei concetti. E se ne parla per indicare un ritorno alla concretezza esistenziale del soggetto naturale. Ma i diritti dell'uomo sono il collettore d'istanze e di esigenze che vengono da lontano e che si sono progressivamente stratificate e disordinatamente accumulate. Una teoria soddisfacente dei diritti dell'uomo è prematura, perché dobbiamo ancora aspettare che essi si purifichino al crogiolo della storia. I diritti dell'uomo comprendono senza dubbio i diritti naturali della modernità e sono abitati anche da soggetti decontestualizzati nella loro eguaglianza, ma insieme comprendono anche nuovi diritti che implicano a loro volta un ripensamento della natura dei soggetti a cui sono attribuiti o riconosciuti. Qui, più che altrove, bisogna procedere per via d'indizi e di previsioni.

Il primo punto da chiarire è la profonda differenza tra i diritti soggettivi della modernità e i diritti dell'uomo della post-modernità. C'è una differenza macroscopica che è presto detta: nei diritti dell'uomo non si parla più in termini di potere, ma di beni della persona da proteggere. Lo stesso tema della libertà, che - come abbiamo visto - è cruciale nel pensiero moderno, viene affrontato in modo diverso. Ora noi ci chiediamo se si sia liberi di rinunciare alla propria libertà. La libertà come *potestas absoluta*

contiene in sé il diritto all'alienazione di se stessi, anche se parzialmente. Ma la libertà come diritto dell'uomo esclude decisamente quest'eventualità. Ciò significa che la libertà non è più trattata come *avere*, ma come *essere*, non più come un *potere*, ma come un *bene*. Bisogna dunque difendere gli individui dalle minacce alla loro libertà da qualunque parte provengano, anche se provengono da loro stessi.

La pratica più recente dei diritti dell'uomo ha messo in luce un aspetto che li allontana decisamente dal modello lockeano della proprietà, cioè il loro carattere irrinunciabile ed inalienabile. Non si può alienare il diritto alla vita, alla libertà o al proprio corpo. C'è un nucleo di diritti coesenziali alla persona che sono sottratti dall'alienazione. È interessante notare la differenza tra *inviolabilità* ed *inalienabilità*. La prima riguarda gli altri, ma la seconda riguarda lo stesso titolare del diritto. Questi non può perdere il diritto, anche se compie atti di disposizione di esso (come, ad esempio, vendere i propri organi). Non può essere costretto a sacrificarlo, a venderlo o a rinunciarvi. Si tratta, dunque, di difendere la dignità della persona non solo dalle insidie degli altri, ma anche dalle possibili azioni autolesioniste del titolare del diritto.

È chiaro che quest'aspetto ha una notevole dose d'ambiguità. Alcuni sostengono che quest'inalienabilità riguardi solo il trasferimento ad altri del mio diritto e non l'uso che intendo farne. Non ho il diritto di vendere i miei organi, ma - si sostiene - ho il diritto di mutilarmi o di suicidarmi. Ma, se ho il diritto di fare quello che voglio di me stesso, perché non debbo anche avere il diritto di vendere un rene se desidero acquistare un'auto nuova? Intendo dire che l'inalienabilità deve riguardare anche in certo qual modo i limiti all'uso interno dei diritti. Ma fino a che punto? Sono il suicidio, l'eutanasia, l'automutilazione, la schiavitù volontaria violazioni dell'inalienabilità dei diritti dell'uomo?

Non c'è dubbio che l'autonomia della persona venga percepita come un valore fondamentale dello statuto giuridico dei diritti dell'uomo, ma il fatto che si moltiplichino le forme di tutela di soggetti che non sono autonomi per varie ragioni (minori, anziani, handicappati, emarginati...) vuol dire che la persona non s'identifica con l'autonomia. Palesemente i diritti dell'uomo non si occupano solo dei mezzi e dei poteri, ma anche dei fini della vita umana. Si può osservare, pertanto, un passaggio ben distinguibile dalla considerazione del soggetto come potere alla considerazione del soggetto come fine. L'espressione suprema e più emblematica

tica di questo processo è il c.d. «diritto alla felicità», di cui già parlano le Dichiarazioni americane dei diritti e che non deve certamente intendersi in senso assistenzialistico.

Se si parla della «dignità» della persona umana, mentre non lo stesso linguaggio era usato per indicare il soggetto di diritti in senso moderno, è perché la persona indica il modo d'essere di certi enti e con ciò il valore finale che essi hanno. Rosmini parlava della persona come del «diritto sussistente»¹⁵, cioè come un diritto che ha abbandonato la sua funzione di mero mezzo per la realizzazione di fini che sono estranei al diritto stesso¹⁶. La persona è un diritto ontologico. Ed allora il problema della struttura giuridica della persona si pone in forma diversa da quella del soggetto e del diritto soggettivo.

I diritti dell'uomo sono l'ontologia giuridica della persona. In questo senso possiamo dire che la fenomenologia dei diritti è il luogo della riflessione contemporanea sullo statuto giuridico della persona. La lotta per i diritti, il loro riconoscimento nel diritto interno ed internazionale, il loro bilanciamento nella fase applicativa, tutto questo dal punto di vista filosofico e culturale non è che una navigazione all'interno della persona umana. I diritti sono il modo di afferrare gli aspetti fondamentali della persona, sono sue manifestazioni rilevanti dal punto di vista sociale e politico. Ma la persona è sempre al di là del singolo diritto, non si lascia imprigionare in prospettive particolari o in beni determinati. La teoria del diritto resta disorientata dalla difficoltà di mettere insieme diritti di carattere così diverso tra loro: diritti di libertà, diritti civili, diritti sociali, diritti culturali, diritti della terza e della quarta generazione... Ciò può essere spiegato solo nell'orizzonte ultimo onnicomprensivo ed inafferrabile della persona.

Dobbiamo perciò difenderci dalla tentazione di racchiudere la persona in una formulazione giuridica specifica, perché ciò è sempre segno di riduttivismo e, a volte, di totalitarismo politico. Ad esempio, è in atto già da tempo un'identificazione della persona con la coscienza. Già Locke aveva detto: «senza coscienza non c'è persona»¹⁷. Ma la coscienza è solo una manifestazione

¹⁵ *Filosofia del diritto*, par. 49.

¹⁶ Rosmini formula il c.d. «principio di persona» ossia «ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona». *Logica*, c. 362.

¹⁷ *Saggio sull'intelletto umano*, II, XXVII, trad. di C. Pellizzi, Laterza, Roma-Bari, 1972, II, XXVII, 11 e 25.

della persona, per quanto la più nobile ed elevata. La coscienza è qualcosa che si possiede o meno in atto, è qualcosa che si ha o meno in diversa gradazione, mentre la persona non dice riferimento alla potenza o all'atto, ma a ciò che si è. La persona non è uno *status*, mentre lo è la coscienza. Non si è persona più o meno, non si è persona di serie A o di serie B o C, ma o si è persona o non lo si è. Se identifichiamo la persona con le sue manifestazioni, arriveremo prima o poi ad una discriminazione intollerabile. La persona è sempre al di là delle sue manifestazioni. Per questo è illuminante l'espressione rosminiana che riporta la persona alla sfera ontologica e al contempo ne mostra la rilevanza giuridica. Questa prospettiva deve illuminare la navigazione all'interno della complessità dei diritti. Essa ci mostra la strada da percorrere per interpretare la varietà dei diritti che s'impongono nella cultura contemporanea. C'è in un certo senso una logica immanente nei diritti stessi che, se ben interpretata, ci illumina sul modo in cui si va strutturando lo statuto giuridico della persona.

7. Il ritorno degli *status*

Percorrendo questa strada, notiamo subito una novità di grande rilievo, cioè in un certo senso il ritorno degli *status*. Questa è un'evidente inversione di tendenza nell'evoluzione del diritto che aveva raggiunto nel soggetto moderno l'apice della sua astrattezza. Ora l'individuo è considerato non già come eguale indipendentemente dal sesso, dalla razza, dalla religione..., ma come eguale proprio in ragione della sua diversità, della sua collocazione in contesti di vita particolari e in situazioni specifiche. Certo c'è una differenza rispetto agli *status* del diritto romano e non solo perché nuovi *status* si sono aggiunti e i vecchi hanno assunto significati nuovi. Gli *status* di oggi sono quelli del sesso (uomo, donna, omosessuale...), dell'età (infanzia, anzianità), della salute, della cittadinanza, del lavoro, del consumatore di prodotti, dell'utente di servizi, dell'embrione... È quasi superfluo notare che forme di vita diverse vanno assumendo il ruolo di *status* nella misura in cui sono collegate alla tutela giuridica di situazioni particolari in cui gli individui si trovano per ragioni esistenziali¹⁸.

¹⁸ Cfr. G. ALPA, *La persona tra cittadinanza e mercato*, Feltrinelli, Milano, 1992.

Questa ricca tipologia dell'umano è penetrata nella regolamentazione giuridica, che abbandona l'universalità astratta e va alla ricerca di un'universalità concreta. E proprio qui sta la differenza più rilevante con gli *status* del diritto romano. Questi erano propri di determinate persone ad esclusione di altre: lo *status libertatis* era proprio solo di alcuni soggetti, i *cives romani*. Gli *status* attuali sono situazioni esistenziali di vita in cui tutti noi possiamo trovarci in qualche fase o momento della nostra esistenza. Essi non dipendono più da un assetto specifico della società o da culture particolari, ma sono proprie di tutta l'umanità. Sono *status* interni alla persona. È come se la persona stessa e il suo ordine interno sia divenuta la stessa *res iusta* che i romani cercavano nell'ordine esteriore delle cose e dei beni.

Ed allora si può dire che lo statuto giuridico della persona sia stato attraversato da un triplice movimento: dalla fusione iniziale tra l'astrattezza stoica e gli *status* del diritto romano all'eguaglianza formale del soggetto di diritto, e da questa ad un nuovo processo di contestualizzazione, che cerca di coniugare l'universalità della persona e le sue molteplici manifestazioni nelle condizioni attuali della cultura e della società. Globalità e concretezza sono esigenze da sempre richieste per il rispetto della persona, che è una totalità di diversità comunicanti. Si passa dalla politica della pari dignità alla politica della diversità e ci si chiede cosa hanno in comune individui così differenti tra loro nella cultura e nei progetti di vita. In quest'ottica la persona non corre più il rischio di divenire una parola vuota per la retorica delle ideologie, ma è il criterio unificante da offrire ad un mondo che rischia la frammentazione e l'incomunicabilità.

8. *Identità e riconoscimento*

Il fatto che la persona oggi scopra la sua individualità¹⁹, che è irripetibilità e originalità, è mostrato in campo giuridico e politico dalle richieste che i singoli presentano alla società. Oggi, ben più di prima, l'individuo chiede che la società in cui vive riconosca il suo personale progetto di vita. Avere riconosciuto un diritto significa ricevere dagli altri l'attestazione della bontà del proprio progetto di

¹⁹Sul problematico rapporto tra persona e individuo cfr. J. MARITAIN, *La persona umana e il bene comune*, trad. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia, 1978 e S. COTTA, *art. cit.*

vita o della situazione esistenziale particolare. Questo è un aspetto molto importante dello statuto giuridico della persona. Con Ricoeur potremmo parlare di una funzione dei diritti sul piano dell'*attestazione*²⁰. Non di rado i nuovi diritti non conferiscono per nulla nuovi poteri o particolari immunità, ma hanno solo la funzione di approvazione sociale, di accoglienza nella vita comunitaria, e questo indica l'accentuazione di una dimensione del diritto che era stata mortificata nella modernità. Spesso si sostengono lotte aspre e difficili per ottenere questo riconoscimento ideale e questa è la prova che l'individualismo assoluto non è in concreto praticabile. L'individuo, oggi più che mai, è incerto sulla bontà del proprio progetto di vita ed ha bisogno dell'attestazione che viene dagli altri. Mentre la pretende a volte con arroganza, dimostra con ciò l'insicurezza delle proprie scelte di vita. L'individuo e i gruppi chiedono il riconoscimento della loro identità personale e collettiva, cioè il diritto all'identità che è diritto all'autorealizzazione. Ma questa autorealizzazione mostra di avere bisogno degli altri e, quindi, è ben lungi dal postulare la separatezza. Si è consapevoli che gli altri sono necessari per il costituirsi dell'identità di ciascuno. Nessuna identità e nessun progetto di vita appare buono se non è in qualche misura comunicabile, cioè accettato dalla comunità, anche se non da tutti condiviso. Ancora una volta è il carattere relazionale ed intersoggettivo della persona a mostrare tutta la sua capacità di espansione anche all'interno della sfera giuridica e politica. Il senso stesso dell'idea di giustizia risulta segnato da questo approfondimento del carattere relazionale della persona. La giustizia intesa come mera reciprocità, cioè come equivalenza delle prestazioni in una logica di astratto calcolo aritmetico, non è sufficiente. La giustizia distributiva deve tener conto dell'identità di ciascuno e si trova a ripartire beni e risorse che non sono soltanto materiali, ma anche e soprattutto spirituali, poiché le opportunità sono legate al riconoscimento. I beni da distribuire sono i beni della persona.

9. *Persona e responsabilità*

Gli elementi centrali di questa configurazione dello statuto giuridico della persona si trovano sempre nell'ambito dei diritti.

²⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993.

Resta sempre saldo quanto già notava Kant, cioè che la persona è la proprietà di un essere che ha diritti²¹. Ma il fatto che questi diritti siano legati al riconoscimento e all'attestazione, più che al potere, e il fatto che questo riconoscimento deve provenire da altre persone liberamente, e non già attraverso gli strumenti coercitivi del potere, mettono in luce che la persona in quanto essere fonte di diritti è anche fonte di responsabilità.

Questa è la vera novità dello statuto giuridico contemporaneo della persona, cioè la categoria della *responsabilità*. Il soggetto di diritti si muove nell'ambito della categoria della *reciprocità*, cioè della corrispettività delle prestazioni. Ma nella responsabilità non c'è questa equivalenza. Si può essere responsabile di qualcosa senza che qualcuno abbia un diritto soggettivo nei nostri confronti. Siamo responsabili dell'aiuto da dare ad altri che si trovano nel bisogno o in pericolo (l'omissione di soccorso nel nostro diritto è un illecito giuridico), ma questi non hanno un vero e proprio diritto ad essere aiutati.

E' stato giustamente notato che il significato moderno della responsabilità ha legato questo termine al concetto di colpa. Si è responsabili delle proprie azioni, perché di esse siamo chiamati a rispondere in quanto ne siamo la causa. Ma ora l'accento si sposta su ciò che è l'oggetto della nostra responsabilità, su ciò che dipende dalla nostra cura²². E questo oggetto si va allargando sempre più, quanto più prendiamo coscienza dell'ampiezza di orizzonti del nostro essere persona.

Oggi si può misurare quanto vasta sia la responsabilità della persona nei confronti dell'essere in generale. Lo sviluppo della scienza e della tecnica ha dato all'uomo una potenza che è quasi un'onnipotenza, ma questo lo rende enormemente responsabile nei confronti degli altri e della natura. Penso qui, ad esempio, alla nuova categoria del «danno biologico» inteso come lesione della salute (art. 32 cost.). Secondo l'etica tradizionale nessuno può essere considerato responsabile nei confronti dei corpi celesti visto che non può raggiungerli con la sua azione; ma, se ora si può lanciare un missile e distruggere un corpo celeste, siamo divenuti re-

²¹ *Opus postumum*, ed. V. Mathieu, Bologna, 1963, pp. 338-340.

²² È questo, d'altronde, il significato prevalente di responsabilità nel diritto romano cfr. Villey, *Esquisse historique sur le mot responsable*, cit., p. 48 e il mio *Le trasformazioni della responsabilità*, in «Studi cattolici», 1993, pp. 340-344.

sponsabili nei confronti delle stelle. La responsabilità di ciascuno di noi ha ormai una portata a lunga distanza. Il nostro prossimo non è più il vicino di casa, colui che incontriamo, e neppure soltanto il nostro concittadino. Tutti gli esseri sono a noi prossimi nel grande villaggio di MacLuhan.

Di fronte a quest'enorme responsabilità, che sfugge a qualsiasi possibilità di tipizzazione, le categorie giuridiche tradizionali non hanno più senso. Il diritto del futuro richiede di andare al di là dell'idea di diritto soggettivo e di reciprocità²³. Normalmente per avere diritti e avanzare pretese bisogna esistere. Il non esistente non solleva nessuna pretesa e perciò non potrebbe subire neppure una violazione dei suoi diritti²⁴. Non avrebbe allora senso parlare, ad esempio, di «diritti delle generazioni future», cioè nei confronti di esseri che ancora non esistono e quindi non possono avanzare pretese. Ma la tecnologia moderna ha reso la concezione puramente simmetrica del diritto fuorviante. Non si può ridurre il diritto ai rapporti contrattuali. Ora «si è responsabili di un dover fare nei confronti di un dover essere»²⁵. La nostra azione non deve impedire, anzi deve favorire l'esistenza di esseri che ancora non esistono. Ad un allargamento della responsabilità morale dovrà corrispondere un ampliamento della responsabilità giuridica. Il mondo del futuro conterrà certamente una dose di responsabilità umana molto maggiore. Ma questa potrà essere sostenuta solo dal concetto di uomo come persona.

L'importanza centrale della categoria della responsabilità è data anche dal fatto che essa può essere attribuita solo alla persona. Si discute oggi con vari argomenti sui diritti degli animali o, in generale, di esseri che non possono essere considerati persone. Non posso qui entrare nel merito della questione. Tuttavia non ho ancora incontrato chi oggi non consideri segno d'inciviltà giuridica e di rozzezza culturale attribuire agli animali colpe o responsabilità. E pensare che almeno fino al sec. XVI si sono effettuati processi agli animali! Non è possibile responsabilità senza la persona.

Da tutto ciò debbo desumere che proprio la persona sia la categoria giuridica centrale del futuro, né l'uomo né il soggetto. Ma

²³Cfr. v. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, trad. di P. Scibelli, Einaudi, Torino, 1992, p. 80.

²⁴H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990, p. 49.

²⁵*Ibidem*, p. 117.

questo implicherà un ripensamento profondo della natura e della funzione del diritto. Sono i nuovi problemi che ci vengono incontro ad aiutarci a scoprire chi siamo. E questi problemi non sono più soltanto quelli della protezione dell'individuo da poteri sovrastanti e repressivi, e neppure quelli della mera sopravvivenza biologica della specie umana, ma sono soprattutto quelli della multilaterale espansione dell'essere umano e della sua piena assunzione di responsabilità nei confronti delle sorti del mondo. Non basta più la neutralizzazione del potere politico, ma occorre la sua piena funzionalizzazione ai fini della persona. Non basta più la separazione del soggetto nella sua autonomia economica ed etica, ma occorre scoprire tutta la necessità della cooperazione e dell'interrelazione per edificare quell'identità personale e collettiva che ogni uomo e gruppo sociale cercano. Occorre rendersi conto fino a che punto il bene comune sia connesso al bene personale e fino a che punto la giustizia richieda l'aiuto del riconoscimento reciproco e non soltanto l'equivalenza delle prestazioni. In questo senso lo statuto giuridico della persona s'identifica e si confonde con la struttura personale del diritto, che è il traguardo a cui dobbiamo rivolgerci.

10. Conclusione: dallo statuto giuridico della persona alla struttura personale del diritto

Debbo in conclusione aggiungere che questo traguardo non è affatto un'utopia e che ci sono segni concreti del suo progressivo avvicinamento. Uno di essi è senza dubbio la presa di coscienza del modo più adeguato d'interpretare i testi costituzionali. Essi contengono principi di varia natura e difendono una grande pluralità di valori, che nella loro applicazione devono essere bilanciati l'uno con l'altro, temperati e armonizzati. Nessuno di essi può essere trascurato, perché fa parte della base assiologica su cui una comunità politica è edificata. Non v'è tuttavia una gerarchia fissa e precostituita di valori, ma essi sono ordinati in riferimento ai problemi concreti e alle concrete esigenze²⁶. Non è forse questo lo specchio giuridico della persona? Non è forse la persona il punto di riferimento mobile ed inafferrabile a cui le concretizza-

²⁶ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

zioni giuridiche dei valori dovranno guardare per salvare la loro integrità? Ed allora l'espansione giuridica della persona implicherà il non concepirla più soltanto come un ente determinato da tutelare adeguatamente, né tantomeno come un individuo separato, ma come la concentrazione ontologica di tutti i valori fondamentali della natura e della storia.

In quest'ottica qualsiasi riduzionismo è una mortificazione della persona e, soprattutto, il riduzionismo che restringe la persona alle sue attività e alle sue concrete manifestazioni. È stato già notato che, quanto più si è evidenziato il valore della persona dal punto di vista morale e giuridico, tanto più è entrata in crisi la sua dimensione ontologica, cioè il suo carattere di sostanza e di soggetto²⁷. Quest'allontanamento della cultura contemporanea dalla dimensione ontologica della persona è spiegabile con il fatto che le caratteristiche della persona, venute alla luce nello sviluppo storico della coscienza, non sono afferrabili dalle tradizionali categorie ontologiche. Se la persona è un'identità originaria ed irripetibile, è un *unicum* non universalizzabile, allora l'uso della categoria di sostanza è inadeguata. Se è al contempo ciò che è comunicabile (il perdersi nell'altro, di cui parlava Hegel), per cui è possibile essere rappresentati e rappresentare, essere responsabili di e nei confronti di altri, allora non posso pensarla come un'entità chiusa nella sua essenza. L'essere persona è la permeabilità dell'individuo, che pure in tal modo non si perde, ma realizza se stesso. Su di essa si fonda l'idea della solidarietà nel bene e nel male tra gli esseri umani. La persona tende ad espandersi anche al di là dell'umanità. La problematica attuale del diritto degli animali ci mostra fino a che punto la persona umana tenda ad abbracciare in sé tutto il creato. La persona tende ad espandersi e a «personalizzare». Ma sarebbe un nonsenso tutelare i volti della persona se non per rispetto della persona stessa. Sarebbe come dare dignità alle maschere, alle sempre nuove maschere della commedia umana, e non all'uomo che le impersona.

²⁷ E. BERTI, *art. cit.*, p. 71. Questo tema è affrontato da K. WOJTYLA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Leonardo, Milano, 1995.