

«Eripitur “persona” manet res»
**Esperienza storico-giuridica di “persona” dalla maschera
classica al postumano***

di Osvaldo Sacchi

*È molto significativo che in origine
persona voglia dire maschera.
Suggerisce la presenza di ruoli sociali.*

A. Gnoli, E. Sanguineti, *Sanguineti's song. Conversazioni immorali*
Milano 2006, 15

1. Introduzione

1.1. Premessa

Tra i molti significati che in latino assume la parola *persona* il più risalente è quello di “maschera” che Alessandro Pizzorno collega all’idea di un’*assenza* di cui si sente la mancanza¹. Altrimenti non avrebbe senso la maschera senza un soggetto che la indossa per rappresentare il dio nel *kòmos* (corteo sacro) dionisiaco. Si può pensare all’evocazione di un divino materialmente assente di cui si avverte la presenza anche nella definizione del Dio cristiano come *persona* nelle fonti patristiche e nelle risoluzioni conciliari².

* Testo, con aggiunta di riferimenti essenziali di fonti e bibliografia in nota, di un corso di lezioni preparato nell’ambito di una mobilità Erasmus Bulgaria, Sofia-Haskovo 28 aprile/5 maggio 2014, su *Fondamenti Romanistici del Diritto Privato Europeo*. Per un ulteriore approfondimento sul tema rinvio a O. Sacchi, *Antica persona. Alle radici della soggettività in diritto romano tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Satura, Napoli 2012, pp. XV-277. La citazione latina nel titolo è tratta da Lucr. 3.58.

¹ A. Pizzorno, *Sulla maschera* (1960), il Mulino, Bologna 2008, p. 23: «...la maschera indica assenza, nello stesso momento che afferma la presenza, è un volto vuoto, bidimensionale, la sua testa, il suo corpo sono tutto ciò che non è là».

² Ampio ragguaglio sul tema in A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1996.

L'impiego sostitutivo della maschera nel rituale dei *Saturnalia* dimostra che lo stesso può dirsi anche per l'immaginario religioso romano³. Nel rito antichissimo degli *oscilla* in modo analogo venivano adoperate le mascherette votive in base all'idea che nella testa ci fosse il principio della fertilità⁴. E i libri pontificali prescrivevano - evidentemente quale rito sostitutivo di una vita che scompariva - l'uso di appendere l'*oscillum* anche in caso di impiccagione⁵. Troviamo l'idea di un'assenza anche nel *ius imaginum* con l'uso del *prosōpon/imago* (la maschera sepolcrale a Roma) che evidentemente evoca la scomparsa del defunto rispetto alla sua dimensione familiare e sociale⁶; e nell'uso di fare riferimento giuridicamente alla *persona defuncti*⁷. Lo stesso si può dire anche dei riti sepolcrali dell'Africa occidentale circa l'uso di portare una maschera al centro della stanza e dell'allucinante teschio fatto maschera del dio azteco, forse il dio del cielo Tezcatlipoca, ora conservato al British Museum⁸.

La maschera/*persona* insomma sarebbe il segno rivelatore di qualcosa che manca. Un'astrazione che rivolge la sua attenzione prevalentemente (ma non esclusivamente) all'uomo nel suo rapporto con la realtà fisica e metafisica e che risponde anzitutto alla necessità di tenere insieme l'idea dell'uomo come essere reale appartenente al genere umano e come unicità irripetibile: l'essere umano che si avvia alla vita (il *conceptus*), l'essere umano che non è ancora nato (il nascituro) o che ha smesso di vivere (il defunto), l'uomo "carattere" o l'uomo "tipo" (il personaggio dell'*ēthos* teatrale), l'uomo "modello" (nell'*ēthos* della retorica precettistica), il Dio cristiano, la divinità di cui si vuole evocare la presenza (Dioniso), enti spirituali (gli angeli). Nel linguaggio giuridico tale idea si è formalizzata nel ricorso a un'astrazione per indicare il "soggetto *nel diritto*" come un *quid* funzionale a individuare il criterio d'imputazione della soggettività nelle vicende giuridiche. In questo la parola *persona* assume tutta la sua pregnanza come *indice di relazione* e come *indice logico di attribuzione*, utile anche a indicare il segno di un'appartenenza⁹. Lo dimostrano anche l'uso latino (piuttosto tardo) di

³ Macr. *sat.* 1.7.34-35.

⁴ Verg. *georg.* 2.385-389.

⁵ Varro *in Serm. ad Aen.* 12.603.

⁶ Polyb. 6.53.4-6.

⁷ D. 30.116.3 (Flor. 11 *inst.*): *Servo hereditario recte legatur, licet ea adita non sit, quia hereditas personae defuncti, qui eam reliquit, vice fungitur.*

⁸ A. Pizzorno, *Sulla maschera*, cit., pp. 23-34.

⁹ Tale definizione si distingue dunque significativamente dalla formalizzazione di Kelsen della persona come «una *factio iuris*, come soggetto di imputazione giuridica che il diritto po-

chiamare il *populus* come *persona*; la *persona clericorum* di Cipriano (*ep.* 1.2.2); la *persona Christianorum* di Lattanzio (*mort. pers.* 48.7). Come ipostasi del “soggetto” meritevole di attenzione giuridica *persona* è servita, quale figura retorica, a indicare però anche l’elemento soggettivo nel discorso grammaticale, filosofico e giuridico. Nella parte del manuale di Gaio dedicata alle *personae in mancipio* (Gai. 1.120) appaiono poi menzionati anche gli animali non umani (e forse i *praedia*) e l’appellativo di *persona* è usato in diritto romano per indicare astrazioni giuridiche come l’*hereditas iacens*¹⁰.

1.2. Il concetto moderno di persona

Tutto questo implica che l’idea di un’identità esclusiva tra “persona” e l’essere umanosia soltanto un postulato della modernità, smentito dalle fonti e quindi dalla realtà della storia che invece restituiscono fenomenologicamente un primato dell’attributo *persona* come figura retorica.

Questo pregiudizio è stato alimentato da due grandi semirette di pensiero speculativo che partono:

a) in campo filosofico-teologico (a chiusura di un lungo e soffertissimo percorso) dalla celebre asserzione di Boezio che nella confutazione *contra Eutychen* e *Nestorium* dirà nel 512 d.C. che *persona* è *sostanza individuale di natura razionale*¹¹. Di qui appunto Riccardo di San Vittore (*rationalis na-*

sitivo crea ed a cui addossa la coazione». Il virgolettato è di V. Possenti, *Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona nella filosofia contemporanea*, in *Espiritu* LXII, n. 146, 2013, 389 (anche sul web) che definisce la posizione di Kelsen «aspramente antipersonalistica» (*ibidem*). La sua origine è infatti di natura filosofica traendo fondamento dalla riflessione retorica greca che solo in un momento successivo sarà poi recepita dal diritto romano. Inoltre la prima attestazione dell’uso giuridico di *persona* in diritto romano è in fonti di natura giurisprudenziale risalenti all’età di Cesare. La costruzione retorica che formalizza un uso sacrale in valore normativo in ogni caso è quindi un *prius* rispetto al *ius* che rispetto a questa configurazione primigenia è *posterius*. Per tutto si vd. *infra*.

¹⁰ Cfr. per tutto *infra*. Sugli animali non umani si vd. P.P. Onida, *Sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino 2002, p. 21 ss. La questione dell’esclusivo riferimento all’essere umano della parola *persona* è affrontata da A. Corbino, *Status familiae*, in A. Corbino, M. Humbert, G. Negri / a cura di), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell’identità nell’esperienza romana*, IUSS Press, Pavia 2010, p. 183-184, in part. a p. 184: «Forse, si può allora azzardare, distinguendo la persona (realtà concettuale) dall’uomo (realtà naturale), i Romani hanno voluto sottolineare che – nel linguaggio giuridico – la persona non è identificata dalla sua condizione umana, ma dalla forma giuridica che essa assume in relazione alle circostanze». Si vd. sul tema anche A. Corbino, *Personae in causa mancipii*, in L. Monaco, O. Sacchi (a cura di), *Individui e res publica. Dall’esperienza giuridica romana alle concezioni contemporanee. Il problema della persona*, Atti del VI Seminario Internazionale “Diritto romano e attualità”, S. Maria C.V. – Napoli 26-29 ottobre 2010, Satura, Napoli rist. 2017, p. 23-32.

¹¹ Boeth. *c. Euty. et Nest.* PL 64 IV 1345 C [Migne]= *c. Euty. et Nest.* 4,8 [Loeb].

turae individua existentia)¹², Tommaso d'Aquino (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*)¹³, Duns Scoto (*ultima solitudo*)¹⁴ e tutti gli altri che si sono susseguiti fino ad oggi con l'avvento del *Personalismo* moderno.

b) in campo giuridico, dall'*incipit* del capitolo 60 del secondo libro del *System des heutigen Römischen Recht* del 1840 di Savigny, dove si legge: «Darum muss der ursprüngliche Begriff der Person oder des Rechtssubjects zusammen fallen mit dem Begriff des Menschen, (...)»¹⁵.

Il fondatore della *Scuola storica del diritto* sancì così in termini giuridici la corrispondenza tra l'essere umano, il concetto di persona e quello di soggetto giuridico determinando il definitivo abbandono della concezione antica. La stessa *teoria della finzione* di Savigny, che è la base della costruzione dogmatica delle "persone giuridiche" degli ordinamenti moderni, parte quindi da una visione pregiudiziale e apodittica del senso più antico di *persona*: che questo corrisponda al primitivo concetto di *persona* («fann biefer urspüngliche Begriff der Person») è solo un postulato del Savigny.

Questa concezione risentì quasi certamente in modo determinante dello sforzo moralizzatore di Kant che pose l'uomo, per la prima volta nella storia, in una dimensione morale e al centro dell'ordinamento giuridico. Questa impostazione ha portato gli interpreti moderni (in ambito

¹² Richardus S. Victoris Prior, *De Trinitate* l. IV XXIII A (Migne 946).

¹³ S.Thomae, *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3. Sulla lettura di Boezio da parte dell'Aquinate (*de potentia* q. 9, a. 2) si vd. V. Possenti, *Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona*, cit., 382.

¹⁴ Si vd. ora per questo C. Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, FrancoAngeli, Milano 2012, 119 ss.

¹⁵ F.C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts* II, Veit, Berlin 1840, p. 2: «Darum muss der ursprüngliche Begriff der Person oder des Rechtssubjects zusammen fallen mit dem Begriff des Menschen und diese ursprüngliche Identität beider Begriffe lässt sich in folgender Formel ausdrücken: 'Jeder einzelne Mensch, und nur der einzelne Mensch, ist rechtsfähig'. Indessen fann biefer urspüngliche Begriff der Person durch das positive Recht zmenerlen, in der aufgestellten Formeln bereits angedeutete, Modificationen empfangen, einschränkende und ausdehnende. Es fann zmentens die Rechtsfähigkeit auf irgen Etmas ausser dem einzelnen Menschen übertragen, also eine juristische Person sünstliche gebildet merden». Traduzione V. Scialoja, *Sistema del diritto romano attuale*, II, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1888, p. 1: «...il concetto primitivo della persona ossia del soggetto di diritti deve coincidere col concetto dell'uomo, e questa primitiva identità dei due concetti si può esprimere con la formula seguente: 'Ogni singolo uomo, e solo l'uomo singolo, è capace di diritto'. Tuttavia questo primitivo concetto della persona può dal diritto positivo ricevere modificazioni di due maniere, limitative ed estensive, già accennate nella formula enunciata. Può cioè, in primo luogo, negarsi a taluni singoli uomini, in tutto o in parte, la capacità giuridica. Può, in secondo luogo, estendersi la capacità a qualche altro ente, oltre l'uomo singolo, e così può artificialmente formarsi una persona giuridica».

romanistico) a forzare anche l'interpretazione del famoso frammento di Ermogeniano in D. 1.5.2 in cui le parole *cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit* vanno interpretate non nel senso *che il diritto riguardasse solo gli esseri umani*, ma nel senso che il diritto romano sarebbe stato concepito *hominum causa* dal punto di vista della teoria ellenistica medio-stoica del *telos* (nella versione di Antipatro di Tarso, ma di chiara ascendenza aristotelica¹⁶), ossia che la *natura* (= *telos* / "finalità") del diritto fosse di regolare i rapporti tra gli uomini¹⁷.

Il postulato di Savigny assecondava l'impostazione certamente innovativa di Kant e segna anche la fine della concezione antica di *persona moralis*, ancora presente in Pufendorf, dove *mos* è privo di connotazione assiologica¹⁸. Savigny infatti può rappresentare idealmente la cerniera tra il diritto romano antico e, se così si può dire, quello moderno. Lo studioso tedesco, se Orestano vede bene, forzò tuttavia letteralmente il concetto di *entia moralia* del Pufendorf:

In realtà quando il Pufendorf parlava di *entia moralia*, e tra questi collocava le *personae morales*, egli adoperava l'aggettivo in senso classico [cfr. infatti TLL 8, fasc. 10 (1963) 1472 ss.], riferendosi con quella qualificazione al campo dei *mores* e delle azioni umane, cui quegli enti o persone ineriscono, e rispetto alla quale vengono in considerazione (...) ¹⁹.

Savigny ha quindi certamente complicato l'approccio alla realtà antica per uno storico del diritto contemporaneo. Continuiamo a seguire l'Orestano che fa parlare direttamente lo storico tedesco:

Tra gli esempi più macroscopici della denunciata incomprensione che ha

¹⁶ Arist. *Pol.* 1 1252b,31: «La natura (*physis*) di una cosa è il suo fine (*telos*)». Tr. it. C.A. Viano (a cura di), Aristotele, *Politica*, Bur, Milano 2002, p. 77.

¹⁷ D. 1.5.2 (Herm. 1 *iuris epit.*): «Essendo stato tutto il diritto costituito per gli uomini, tratteremo dapprima sullo stato delle persone e, dopo, degli altri temi, seguendo l'ordine dell'editto perpetuo e congiungendoli in titoli pertinenti e connessi, come lo permette la materia» (IV secolo d.C.). Tr. it. S. Schipani (a cura di), *Digesti o Pandette dell'imperatore Giustiniano. Testo e traduzione*, II, Giuffrè, Milano 2005, p. 99.

¹⁸ R. Orestano, «*Persona*» e «*persone giuridiche*» nell'età moderna, in L. Peppe (a cura di), *Persone giuridiche e storia del diritto*, Giappichelli, Torino 2004, p. 9, nt. 26, traduce *moralis* (come Cicerone) nel senso più antico di *mos* corrispondente alla concezione greca di *ethos*. Si tratta di un'intuizione notevole perché secondo Orestano (ivi, p. 8 s.), Pufendorf avrebbe elaborato «un concetto unitario di *persona moralis*, destinato a riunire sotto una sola nozione generale le *personae simplices*, cioè i singoli uomini in relazione al loro stato 'morale' (inteso come la posizione che essi possono avere in una società), e le *personae compositae*, cioè le varie forme di raggruppamenti che possono esistere nel concreto storico, anch'esse da considerarsi come 'enti morali'».

¹⁹ R. Orestano, «*Persona*» e «*persone giuridiche*» nell'età moderna, cit., p. 9, nt. 26.

dato luogo ad un secolare equivoco, basta leggere il seguente brano di Fr.C. Savigny, *Sistema del diritto romano attuale* II, tr. it. V. Scialoja, Torino 1888, 244 s.: «Prima era molto usitato il nome di persona morale, che io rigetto per due ragioni: in primo luogo, perché esso in generale non tocca ciò che vi ha di essenziale in questo concetto, dove non entra per nulla alcun rapporto morale; in secondo luogo, perché quella espressione è appropriata piuttosto ad indicare, tra i singoli uomini, quelli che sono gli opposti degli immorali, di guisa che quel nome richiama il nostro pensiero ad un ordine di idee affatto diverso»²⁰.

Una concezione sicuramente più attenta alla realtà storica del diritto romano si trova invece nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel dove si riduce la portata della distinzione classica del diritto tra *personae*, *res* e *actiones* (a cui attinge anche Kant), ritenuta meramente descrittiva²¹, e si sottolinea il dato che per il diritto romano «un uomo è una persona solo se è considerato in possesso di un certo *status*. (...). Nel diritto romano, quindi, persino la personalità stessa – come contrapposta alla schiavitù – è soltanto uno *stato*, una *condizione*»²². Di qui la celebre affermazione di Hegel per cui «Il diritto personale romano, (...), non è il diritto della persona in quanto tale, ma, al massimo, è il diritto della persona *particolare*»²³. Hegel però fu determinante per l'affermazione di una concezione antropocentrica del creato se è vero quanto ha scritto Armando Plebe che «verso gli animali, (...), l'antipatia di Hegel era particolarmente forte»²⁴.

Tale posizione, come vedremo, è ancora coerente con la costruzione filosofica di Boezio che restrinse la nozione di *persona* a Dio, all'essere umano e agli angeli, escludendo da questa il resto del creato, ma se guardiamo tutto questo dalla prospettiva del positivismo giuridico, ossia secondo l'idea che *i fondamenti dell'autorità di uno Stato reale sono presi dalle forme del diritto in esso vigente*²⁵, vediamo come il concetto di persona sia diventato in questo modo dominio esclusivo di una rappresentazione statalista del diritto.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e Scienza dello Stato*, trad. it. Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1998², p. 131, in base a Gai. 1.8-9: «Tutto il diritto di cui ci serviamo attiene alle persone, o alle cose, o alle azioni. E prima guardiamo alle persone. La partizione principale del diritto delle persone è questa: che tutti gli uomini o sono liberi o sono servi» (circa 170 d.C.). Tr. it. E. Nardi, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè, Milano 1973, p. 3.

²² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 133.

²³ Ivi, p. 132: «Das römische Personenrecht ist daher nicht das Recht der Person als solcher, sondern wenigstens der besonderen Person».

²⁴ A. Plebe, *Quel che non ha capito Carlo Marx*, Rusconi, Milano 1972, p. 47.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 419.

Ecco dunque da dove traggono origine i due epifenomeni più significativi per la storia moderna di persona. Da un lato, il tentativo di Hans Kelsen di inquadrare nella sua prospettiva positivista *ogni scientificità* di analisi sulla "persona" nell'ambito di una volontà politica sancita nella norma e nella possibilità che il giudice potesse a questa derogarvi solo nei limiti dell'ordinamento. Dall'altro, la nascita del pensiero *personalista*, una corrente filosofica che ha cercato di reagire agli eccessi (statistici e dittatoriali) di una concezione dello Stato e del diritto che ha reso possibili (nel senso di averli indirettamente assecondati, non certo di esserne stato la causa) molti degli eventi più tragici del Novecento.

Sotto il primo profilo (la concezione positivista del diritto) si pone il problema di stabilire chi abbia legittimità per decidere sui diritti dell'essere umano; e quello, ancora più importante - posto che una pacifica e civile convivenza in un consesso di uomini è impossibile senza delle leggi che la governino - di stabilire se la legge possa regolamentare tutti gli aspetti della vita umana. Il Legislatore costituzionale italiano, con l'art. 2 Cost., avendo scelto la formula «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità...» dimostra di accogliere la tesi che lo Stato possa solo "riconoscere", e dunque non anche "attribuire", i diritti dell'uomo. Tali diritti quindi, almeno in Italia, sono da considerare «preesistenti alla nascita dello Stato, e quindi già appartenenti alla persona umana»²⁶.

1.3. *Il personalismo europeo*

Quanto alla corrente filosofica detta *personalismo* (su cui torneremo in chiusura) sembrerebbe che anch'essa stia perdendo di incisività di fronte alle nuove istanze contemporanee del pensiero *postumano* e *postantropocentrico*²⁷. Il suo atto di nascita fu l'agosto del 1932 con la pubblicazione in Francia della rivista *l'Esprit* a cura di Emmanuel Mounier che interpretò di nuovo, per la prima volta in epoca moderna, la persona come l'essere umano in chiave relazionale²⁸. Da quel momento c'è stato un incremento esponenziale di studiosi che si sono occupati della questione. Un recente gruppo di ricerca interuniversitario italiano guidato da Antonio Pavan ha

²⁶ P. Barile, in AA.VV., *La Costituzione per tutti*, Sansoni, Milano 1996, p. 17.

²⁷ Cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 5-220.

²⁸ Si vd. con indicazioni bibliografiche G. Coq, sv. *Mounier*, in A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, VIII-1171, in part. pp. 705-720.

raccolto un'enciclopedia di addirittura 470 autori che nel XX secolo si sono occupati a vario titolo del problema della persona²⁹. Sarebbe inutile pertanto tentare di fornire un elenco di qualsiasi tipo che resterebbe comunque incompleto. Tra i tantissimi che si sono occupati della persona si possono ricordare però almeno Adam Schaff, fautore di un personalismo spiccatamente antropocentrico e Maurice Nédoncelle, che proiettò il personalismo in ottica cristiana come dovere di rispetto per la persona umana anche nell'organizzazione di una società secolarizzata³⁰. Fra gli italiani spicca il romanista cattolico Giorgio La Pira che discutendo del progetto di Costituzione della Repubblica italiana ebbe a dire:

...se voi non concepite la persona umana come valore trascendente rispetto al corpo sociale, voi avete la conseguenza dello statalismo; perché i casi sono due: o la persona ha questo valore di interiorità rispetto al corpo sociale, ed allora essa ha uno statuto giuridico che è anteriore ad ogni costruzione statale; o non lo ha, ed allora essa è radicalmente subordinata al principio statale, membro sostanziale, come diceva Hegel, del corpo statale. (...) questa persona umana (...) è in relazione reale, come dicevano gli scolastici – in relazione reale, non volontaria soltanto – con gli altri e si articola organicamente³¹.

Oggi di fronte alle sfide del contemporaneo sembra che il pensiero che si autodefinisce postumano voglia archiviare la deriva personalista in nome di qualcosa (il postantropocentrismo) di cui non si vedono ancora tutti i tratti definitivi, ma che certo risponde a esigenze reali: risposta al neoliberalismo economico, alla colonizzazione della vita nel suo complesso da parte dei mercati e della logica del profitto, biotecnologie in campo alimentare (OGM) e nella manipolazione della vita (DNA) e delle tecniche riproduttive anche umane (fecondazione medicalmente assistita), ecc. Torneremo in chiusura su questo punto. Tutto questo però mette in crisi la visione tradizionale del “soggetto” e della “soggettività” in chiave antropocentrica di cui la persona rappresenta indubbiamente il precipitato storico. Può essere utile pertanto una ricognizione sulle radici storico-giuridiche di questo luogo di senso così da consentire a chi lo voglia di intervenire in tale dibattito forse con migliore cognizione di causa.

²⁹ Si vd. A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, cit., pp. VIII-1171.

³⁰ Si vd. con indicazioni bibliografiche L. Arduin, sv. *Schaff*, in A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, cit., pp. 921-925 e M. Amadini, sv. *Nédoncelle*, *ivi*, cit., pp. 736-740.

³¹ G. La Pira, *LV/III. Seduta pomeridiana di martedì 11 marzo 1947*, in *Atti dell'Assemblea Costituente – Discussioni*, vol. III, Camera dei deputati, Roma 1976, p. 318. Cfr. la voce curata da Giorgio Campanini in A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona*, cit., pp. 556-558.

1.4. L'idea antica: fenomenologia di persona

Con queste premesse si proverà quindi a fare chiarezza su questo tema così complesso per provare almeno a restituire persona alla sua realtà storica. Tenendo conto sin da ora del fatto che "persona" nel mondo antico sulla scorta dell'esperienza giuridica romana è definibile non come un attributo da riferire esclusivamente all'essere umano, ma come un *indice logico di attribuzione capace di includere nella sua nozione ogni entità strutturalmente connotabile di soggettività, qualità e relazione; e che abbia, in un contesto dato epistemologicamente rilevante, un fondo memoriale di passato, di presente e di futuro*³², si può dare ragione del suo statuto ontologico (nel senso della sua verità storica) traendo spunto dal diritto romano e dalle altre fonti classiche di conoscenza dell'*ēthos*. A chiunque si chieda cosa sia una persona, questi risponderà quasi certamente che *la persona è l'essere umano*. Eppure, questo luogo di senso, sia nella forma greca (*prosōpon*) che in quella latina (*persona*), ebbe un'estensione semantica molto più ampia. La stessa assimilazione di *prosōpon* e *persona* appare pienamente formalizzata solo con Boezio³³; e per tutta l'esperienza antica fino a Boezio e Giustiniano questa parola ha assunto svariati significati.

All'esito delle ricerche da me svolte proporrei almeno la seguente tassonomia:

- 1) un oggetto materiale, ossia la maschera del dio pagano, dell'attore o del defunto. Quest'ultimo indicato forse in latino prima (o in alternativa) con la parola di derivazione etrusca *larva* anche nel significato di spettro (*persona* come *res* in senso stretto).
- 2) il ruolo di un soggetto, ossia il celebrante dei riti sacri (*l'uomo della festa*); l'attore teatrale (*l'uomo della rappresentazione*); la parte processuale, il *cives* della *res publica* come privato e come pubblico funzionario, ossia il "soggetto nel diritto" (*persona* come *res* in senso

³² *Persona* in questo senso (memoriale) si qualificerebbe come espressione di una verità come parte di *ius naturae* secondo quanto Cicerone precisa nel *De inventione*(2.161) *Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis inest, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. (...) veritas, per quam inmutata ea, quae sunt [ante] aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*. Qui *veritas* (dunque la verità di *persona*) è parte di *ius naturae* in quanto questo tipo di verità oggettiva è anche nella cosa presente sconosciuta e nel futuro. Il concetto è ripreso da Mar. Vict. *expl. in Cic. rhet.* 53: *Veritas est, per quam ea, quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*. Traggio da C. Cascione, *Linee per una storia della 'veritas' nell'esperienza giuridica romana II. Il diritto tardo antico*, in C. Masi Doria, C. Cascione (a cura di), *Veritas e ius. Per una storia della verità giuridica*, Satura, Napoli 2013, pp. 63-162, spec. p. 90 s.

³³ Boet. *c. Enty. et Nest.* 3,20: «[...] *quorum certa pro sui forma esset agnitiō, et Latini personam et Graeci prosopa nuncupaverunt*».

metaforico-giuridico).

- 3) la *pars* soggettiva nella predicazione nel discorso logico e grammaticale (come *essentia* o sostrato), ovvero come *nomen* [*persona comeres* quale *figura* (= “costruzione”) retorica o metafora].
- 4) l’elemento soggettivo - umano/non umano, reale o astratto - nella “relazione” in senso filosofico; e nel “rapporto” in senso giuridico. In questo secondo significato il diritto romano ha dato *persona* a esseri umani di sesso maschile e femminile nella qualità di *liberi*; di *servi*; se nella condizione del nascituro (come *conceptus* o *incerta persona*); se nella condizione di defunto (*persona defuncti*). A enti collettivi come *populus*, *coloniae*, *collegia*, *decuriae* e *municipia*; a concetti astratti come l’*hereditas iacens*; a figure giuridiche come *cognitores*, *procuratores*, *tutores*, *curatores*; forse ad animali non umani e *praedia* se queste fattispecie possono rientrare nella categoria delle *personae in mancipio* di Gaio [*persona comeres* quale *figura sententiae* (= “costruzione di parola”) o metafora complessa].
- 5) l’essere umano declinato come *singulus* ossia come unità ipostatica o inscindibile di anima e corpo (l’*uomo del fare quotidiano*) in senso orfico-neoplatonico (Agostino); ovvero come unità ipostatica, ossia *individuus*, assimilabile all’atomo democriteo come monade o essere unico e irripetibile nell’universo (Gregorio di Nissa e Boezio), cioè l’*uomo dell’essere identico a sé stesso* (*persona comeres* quale *figura sententiae* o allegoria).
- 6) l’essere divino come ente identico a sé stesso e come Trinità. Dunque come Padre, come Gesù Cristo, come Spirito Santo e come tutte queste cose insieme (Boezio). Va notato a questo riguardo che il dio pagano viene rappresentato con la stessa parola (*prosōpon/persona*) del dio cristiano; con la differenza però che, nel primo caso, indica un oggetto (la maschera di Dioniso); nel secondo indica un concetto (la *persona divina*). Due modi diversi quindi di rappresentare l’ente divino: il primo reificandolo in un oggetto attraverso una metonimia (la maschera del dio per il dio stesso); il secondo mediante una costruzione complessa che è insieme astratta (Dio e lo Spirito Santo) e realizzata (l’essere umano che si fa uomo nella persona del Cristo). Ambedue si distinguono, ad esempio, dal modo aniconico degli Ebrei per i quali l’Ente divino resta un’astrazione concettuale (*persona* come *res* quale *figura sententiae* o allegoria)³⁴.

³⁴ Varrone credette di documentare la costruzione per la prima volta a Roma, sotto Tarquinio Prisco, di una statua di Giove ritenuto il dio capace di racchiudere in sé i semi di tutte le singole cose future (*spermatikoi logoi*). Questo evento chiuse per Varrone l’epoca della *religione*

7) infine, le figure angeliche (*persona* come *res* quale *figura sententiae* o metafora complessa)³⁵.

Se questa è la nozione antica di *persona*, dal punto di vista fenomenologico essa propone almeno due paradossi. Da un lato può esprimere unità e molteplicità, il tutto e la parte, il genere e la specie³⁶. Antropologicamente, l'uomo seriale e l'essere umano unico e irripetibile nell'universo, ovvero l'uomo uguale solo a sé stesso. Dall'altro può riferirsi a qualcosa che trascenda l'essere umano verso l'alto, come le divinità pagane, la Trinità cristiana e le figure angeliche; ovvero, verso il basso, come gli altri esseri viventi, cose reali o astratte, incluso fattispecie meramente concettuali come quelle che diventano oggetto di studio nel campo della filosofia e del diritto. Il fulcro dell'evoluzione di tale storia è il diritto romano perché *persona* in lingua latina, come luogo di senso, nasce in funzione normativa per rappresentare una condizione di status (= gli "aventi diritto"). La sua definizione giuridica somiglia molto alla nozione di soggetto giuridico quale *unità personificata di norme* di Hans Kelsen che comprende tuttavia anche enti non umani³⁷.

naturale dei Romani ed è evidente in tale contesto l'influenza di Posidonio di Rodi che aveva accostato il senso di religiosità degli Ebrei a quello dei Romani riconoscendo che questi una volta, come i primi, praticassero un culto aniconico come segno di grande sensibilità religiosa. Posid. (F 70 Jacoby) (59, 37, 58 a b): «*Varro deum Indaeorum Iovem putavit*. Si v. anche Plut. *Numa* 8; Clem. Alex. *strom.* I 71. La notizia è riferita da Agostino che allude forse a Varro *LL.* 5.144. Cfr. Aug. *de civ. Dei* IV.31.2 dove l'Ipponate afferma che gli antichi Romani per più di centosettanta anni onorarono gli dèi senza idoli. E soggiunge: «Se questa usanza fosse rimasta, gli dèi sarebbero considerati in senso più spirituale» (si v. Varro *Antiq.* frgm. 114). A conferma del suo pensiero adduce, fra altre motivazioni, anche il popolo ebreo e non dubita di chiudere il passo in parola col dire che i primi i quali introdussero le statue degli dèi abolirono il timore nella loro città e accrebbero l'errore. [...] Egli dunque dice che soltanto quelli i quali ritengono che Dio è un'anima che governa il mondo hanno afferrato l'idea di Dio e formula il giudizio che senza idoli si pratica una religione più spirituale». Nel Concilio di Costantinopoli (primo) del 381 venne riaffermato il Credo Niceno del 325 d.C., quindi la vera divinità del Cristo contro l'eresia ariana, ma anche si fece esplicita menzione dello Spirito Santo come persona divina in risposta agli Pneumatochi (o macedoniani dal nome di Macedonio vescovo di Costantinopoli) che negavano la natura divina dello Spirito Santo.

³⁵ Boeth. *c. Euty. et Nest.* 2,28 [Loeb].

³⁶ Boezio nel tentativo di superare questo paradosso tentò di escludere la possibilità che *persona* potesse connotare un universale o un *genus*. Cfr. Boeth. *c. Euty. et Nest.* 2,47 [Loeb].

³⁷ La definizione giuridica di persona del diritto romano somiglia molto alla definizione di soggetto giuridico quale *unità personificata di norme* di Hans Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1951, p. 79 e comprende anche enti non umani. Sarebbe sbagliato pensare che la componente personalistica del concetto di persona sia un prodotto della riflessione cristiana. Prima del personalismo cristiano il diritto romano percepì il senso storico di *persona*

Sarebbe altresì sbagliato pensare (se non proprio continuare a insistere) che la componente personalistica del concetto di persona sia un prodotto esclusivo della riflessione cristiana. Prima del “personalismo”, come vedremo, il diritto romano (e non la cultura cristiana) percepì il senso storico di *persona*, lo elaborò scientificamente in sistema e lo trasmise ai posteri.

1.5. *L'approccio linguistico*

La fenomenologia di persona ci pone pertanto davanti a un vero e proprio labirinto. Il filo di Arianna che mi sono proposto di seguire per uscire da questo labirinto è quello linguistico: *persona* può intendersi anzitutto un *luogo di senso poetico* nell'accezione di Ronald Jakobson, in cui “poetico” è *tutto ciò che riesce a trascendere un mero aggregato di segni*³⁸. Per la nozione di linguaggio seguirei invece Antoine Meillet, il celebre linguista di scuola durkheimiana, per il quale la lingua è *un deposito dell'immaginario sociale* in virtù del postulato per cui *le language est un fait social*. Questo concetto, la cui formulazione si deve già a Michel Bréal, parte dall'assunto per cui *ogni parola è inevitabilmente polisemica perché l'innovazione semantica affianca e non sostituisce il vecchio significato*³⁹. Ma se Bréal ha ragione la parola “persona” come aggregato semico dovrebbe allora venire prima del suo significante materiale che è “maschera” (a sua volta, si dice, un derivato dal medioevale *masca*). Con folgorante intuizione Edoardo Sanguineti osserva che «è molto significativo che in origine *persona* voglia dire maschera. Suggestisce la presenza di ruoli sociali»⁴⁰.

La chiave dell'enigma è forse tutta qui e vedremo dettagliatamente in che senso. In greco e in latino, come è noto, i vocaboli per designare l'oggetto materiale sono, rispettivamente, *prosōpon* e *persona*. Tuttavia se, come dice bene Alessandro Pizzorno, «la fabbricazione della maschera è una delle forme per le quali la tecnica, riuscendo a costruire una rappresentazione, si pone come attività mediatrice tra fra il “fare” umano e il mondo delle presenze obiettive (divine, naturali, mitiche)»⁴¹, la costruzione linguistica

e lo trasmise ai posteri.

³⁸ R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale. Cura e introduzione di Luigi Heilmann* (1963), Milano 2002, p. 181.

³⁹ M. Bréal, *Essai de sémantique. Sciences des significations*, Librairie Hachette, Paris 1887 ; citato in D. De Sanctis, *Un durkheimiano in Grecia antica. Antropologia e sociologia giuridica nell'opera di Louis Gernet*, La città del Sole, Napoli 2008, p. 111 s.

⁴⁰ A. Gnoli, E. Sanguineti, *Sanguineti's song*, cit., p. 15.

⁴¹ A. Pizzorno, *Sulla maschera*, cit., p. 26.

della parola dovrebbe allora esprimere la tecnica usata per costruire col linguaggio una rappresentazione che possiamo considerare come una mediazione tra l'essere delle cose nella realtà e il mondo della sua costruzione concettuale. Essa nel quadro del concetto aristotelico di verità come corrispondenza e relazione esprime in sintesi la mediazione tra il rapporto dell'ente con l'intelletto (*verum*) e il rapporto dell'ente con la volontà (*bonum*)⁴². Questo significa che il sostantivo latino *persona* potrebbe aver ipostatizzato il senso normativo di un agire nel sociale (vedremo subito come) prima ancora che (servendosi di) un oggetto materiale. Questo a mio avviso è il "concreto" (l'agire in relazione che è testimonianza dell'idea di persona e non già del suo concetto⁴³) che può aver anche preceduto l'"astratto" (l'oggetto, il ruolo) nell'etimologia di *persona* secondo un'inversione di termini tutt'altro che paradossale.

Il problema se lo era già posto Hermann Usener:

Le cose possono penetrare nella coscienza dell'uomo soltanto a patto di raggiungere le impressioni dei sensi; la parola, però, riesce a fissare e a rinnovare in colui che ascolta soltanto una di queste impressioni, ragion per cui per molte che siano le denominazioni che si riferiscono alla stessa cosa, ciascuna restituirà soltanto un tratto caratteristico del fenomeno. Dunque, la parola non è né segno convenzionale del concetto (*nomō*), né una denominazione che colga in sé e la sua essenza (*phusei*), bensì un precipitato di impressioni esterne, un compendio o, se si vuole, un frammento di descrizione; per parlare in modo ancora meno ambiguo, la parola, come designazione di una cosa, è originariamente meno predicato di un soggetto indeterminato, che ancora non si può denominare, ma soltanto indicare col gesto. Come, però, il predicato esprime o un essere o un fare, allo stesso modo, ai nostri sensi le cose appaiono o come create, oppure come entità in qualche modo attive e agenti. Tutti gli appellativi del linguaggio devono quindi essere stati, al momento della loro creazione, di natura aggettivale: o veri aggettivi di qualità ecc. oppure *nomina agentis*⁴⁴.

Sembrerebbe quindi che ogni parola, al momento della sua invenzione, possa rientrare o nella categoria di *aggettivo di qualità* o di un *nomen agentis*. *Persona* però, per la sua natura polisemica, non può essere considerata soltanto un segno convenzionale del suo concetto (*nomos*), ovvero soltanto una denominazione che coglie in sé la sua essenza (*phusei*). Per dare il senso

⁴² Vd. A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 128 su Tommaso d'Aquino, *De ver.* q. 1, a. 1.

⁴³ Su questo rinvio a G. Limone, *Persona e memoria*, cit., 120-129.

⁴⁴ H. Usener, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi* (1948), Morcelliana, Brescia 2008, p. 46.

originario rappresentativo del suo *logos* essa, sia come *aggettivo di qualità* che come *nomen agentis*, dev'essere intesa piuttosto come una rappresentazione di quell'azione concreta di cui la *qualità* e il *nomen agentis* sono la specificazione.

In chiusura di questa introduzione ancora qualche precisazione di carattere metodologico. L'approccio filologico, tenuto conto di quanto detto finora, è sembrato profilarsi come una scelta quasi obbligata. Un tentativo di *conoscenza del conosciuto* che ambisce a diventare *conoscenza del conoscibile* della realtà antica, ma con taglio accentuatamente multidisciplinare. Per questo è apparso necessario prestare attenzione alle fonti di qualsiasi genere: letterarie, giuridiche, archeologiche, epigrafiche, iconografiche, numismatiche, e così via; ma anche patristiche, filosofiche, di cognizione, di produzione del diritto, storiografiche, ecc., senza aver timore di invadere il campo d'indagine di altri settori disciplinari contigui.

Un ricercatore impegnato nel campo delle scienze umane che deve misurarsi con un ambito di ricerca finito quale è quello dell'esperienza antica deve provare a muoversi, per quanto gli sia possibile, a tutto campo. Altrimenti rischierebbe di perdere il quadro d'insieme. Sembra utile chiedersi allora se sia meglio seguire in questo percorso uno schema evolutivo o uno descrittivo. La questione è ben inquadrata da Arnaldo Momigliano nella *Introduzione alla Storia della civiltà greca* di Burckhardt:

La storiografia ad ordine cronologico perde di vista l'essenziale per il particolare, il permanente per il mutevole, il tipico per l'accidentale; inoltre è costretta a una discussione senza fine sulla autenticità e sulla collocazione cronologica dei documenti. In una *Kulturgeschichte* a ordine sistematico, il documento vale di per sé, come attestazione di uno stato d'animo, anche a prescindere dalla verità obiettiva dei fatti in esso attestati e dalla sua precisa collocazione cronologica. Il ritorno alla forma sistematica ha dunque il merito non solo di permettere la comprensione dello spirito del mondo greco, ma anche di dissipare i dubbi insinuati dalla critica storica sul valore delle fonti antiche⁴⁵.

L'ideale sarebbe quindi mediare tra acribia filologica e consapevolezza del complessivo che è quanto mi sono proposto di fare pienamente consapevole di quanto arduo sia un compito del genere.

⁴⁵ J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca* (in due voll.), 3ª ed., Sansoni, Firenze 1988, 1: p. XI.

2. Etimologia di *persona*

2.1. Premessa

Per tentare di uscire dal labirinto, ossia capire il *logos* di *persona*, indagheremo dunque i modi in cui tale parola fu declinata nel mondo antico e proveremo a capirne il perchè. Le vie principali percorribili sono tre: la pista etrusca con *Phersu*; quella greca data da *prosōpon*; quella latina di *persona*.

Diciamo subito che la *pista etrusca* è stata sopravvalutata perché non c'è alcun elemento decisivo che possa portarci a dire che il morfema *Phersu* sia un prototipo del vocabolo latino *persona*.

La *pista greca* è stata invece troppo sottovalutata. La cosa si spiega perché manca del tutto nel pensiero filosofico greco una definizione dell'idea di *persona*⁴⁶. Il che spiega anche perché la parola *prosōpon* sia stata letta finora per lo più in funzione del vocabolo latino *persona* che invece si affermò, ed ebbe ampia diffusione, per secoli nel gergo giuridico. Il legame tra le due parole in effetti è molto forte perché passa attraverso la retorica greca e questa realtà si manifesta in tutta la sua pregnanza quando i *Settanta* (ebrei di lingua madre semitica) tradussero la parola biblica *panim* (= "i volti") con il greco *prosōpon* che in retorica era stato già declinato in latino con *persona*. Resta però che i due vocaboli non hanno una stessa radice etimologica. Si osservano per essi degli impieghi omologhi per trasposizione metaforica fino a quando Boezio non ne sancirà, anche formalmente, la corrispondenza⁴⁷. Il fatto della scomparsa pressoché generalizzata dai programmi studio universitari della retorica come materia di studio complica certamente le cose, ma se è molto probabile che la retorica greca sia nata come una sorta di sublimazione dell'azione teatrale – là dove il teatro drammatico può essere visto, a sua volta, come una trasposizione simbolica delle rappresentazioni rituali sacre –, il diritto romano e la teologia patristica, non di meno, possono ritenersi altrettante forme, sebbene sofisticatissime, di retorica.

La *pista latina* è stata invece troppo sopravvalutata forse per l'eccessi-

⁴⁶ V. Possenti, *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006, p. 23: «La nozione di persona fa ricorso a concetti (sostanza, natura, individuo, razionalità) di piena pertinenza della filosofia, ciascuno dei quali fu ampiamente elaborato dal pensiero greco, senza che questo pervenisse a formulare l'idea di persona. La scoperta dell'universo persona è un guadagno postgreco, ed esso stabilisce una rivoluzione filosofica iniziata nei primi secoli della nostra era, che è ben lungi dall'aver esaurito le sue virtualità».

⁴⁷ Boezio sancì la corrispondenza di significato dei due vocaboli attraverso dei complessi ragionamenti e poggiando sull'autorità di Cicerone che in *Tusc.* 2.15.35 si lamenta della circostanza che in qualche caso la lingua greca è povera di parole. Cfr. Boeth. *c. Enty. et Nest.* 3,14; 21; 62; 81; 79-101 e *passim*.

vo carico ideologico che gli interpreti moderni hanno finito col dare a questa parola. Ne parlavo all'inizio a proposito di Savigny e di Boezio. Queste due grandissime personalità, da veri catalizzatori, hanno reso possibile che *persona* e il biduo *prosōpon/persona* diventassero l'archètipo del moderno concetto di persona identificato esclusivamente con l'essere umano, sia dal punto di vista giuridico, che da quello teologico-filosofico, portando gli studiosi, come si diceva prima (bisogna dire in modo tendenzialmente apodittico), a trascurare le implicazioni semantiche della questione. Ha quindi certamente ragione Limone quando sottolinea l'importanza di studiare la *persona umana* come esito semantico complessivo inveratosi nella storia⁴⁸ e la necessità di indagare l'evidenza fenomenica di ciò che chiama "esperienza della propria esistenza come singolarità"⁴⁹.

Tutto questo però potrebbe non bastare. Occorre infatti anche essere consapevoli che il paradigma concettuale che sostiene tale esperienza potrebbe aver esaurito il suo valore fondativo, quanto meno dal punto di vista della sua esclusività. Nell'epoca complessa e veloce che stiamo vivendo insistere sull'esclusività di tale concetto potrebbe infatti non bastare ad arginare la rapacità nichilistica e autodistruttiva del capitalismo neoliberista che sta fortemente caratterizzando il nostro tempo.

2.2. *Le fonti*

Partenza obbligata per questa indagine è una celebre testimonianza di Gavio Basso trasmessaci da Aulo Gellio. Il grammatico dell'età ciceroniana autore di un'opera sull'etimologia delle parole (*De origine vocabulorum*) avrebbe proposto la seguente interpretazione di *persona*: la parola latina avrebbe avuto origine dalla forma verbale *personare* = "emettere un suono". Questo perché la maschera, coprendo testa e volto dell'attore e avendo solo un'apertura all'altezza della bocca, avrebbe consentito l'emissione di un suono amplificato utile per assicurare la migliore percezione degli spettatori: *quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare uocem facit, ob eam causam "persona" dicta est "o" littera propter uocabuli formam productiore* (funzione *megafonica*). Di qui il vocabolo *persona* con l'accento sulla penultima sillaba⁵⁰.

⁴⁸ G. Limone, *Persona e memoria*, cit., p. 35.

⁴⁹ Ivi, p. 35, ma anche p. 26 e *passim*.

⁵⁰ Gavius Bassus in Gell. 5.7.1: «"Personae" uocabulum quam lepide interpretatus sit quamque esse uocis eius originem dixerit Gavius Bassus. Lepide mi Hercules et scite Gavius Bassus in libris, quos de origine uocabulorum composuit, unde appellata "persona" sit, interpretatur; a personando enim id uocabulum factum esse coniectat. Nam «caput» - inquit - «et os coperimento personae tectum undique unaque tantum uocis

A Gavio sembra non credere Gellio che reputa la spiegazione una spiritosaggine (*lepide*). Boezio invece perfeziona la soluzione etimologica scelta da Gavio Basso. Accetta la soluzione megafonica, precisando però - in base all'accentazione della forma verbale *personare* (*a personando*) - che questa sarebbe una derivazione dalla forma *sōno*, ottenuta portando l'accento *antepenultima*, un verbo reso foneticamente in lingua latina come *per-sōnare* (= *persōna*): *si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur*⁵¹.

Questa soluzione è molto suggestiva ma poco verosimile perché contro di essa appaiono decisivi i seguenti argomenti: a) il dato innegabile della *persona muta* di Cicerone (*ad fam.* 13.19.3; *de domo* 134); b) l'esistenza di personaggi mascherati nella pantomima e nelle tragedie che non parlano; c) infine, ricerche più recenti degli specialisti di storia del teatro antico hanno dimostrato che le maschere del teatro greco non avevano una funzione megafonica⁵².

2.3. L'ipotesi del Vico

Giambattista Vico fu il primo tra i moderni a squarciare il velo di Iside che avvolge l'universo *persona*. Egli formulò la sua ipotesi nella *Scienza nuova* avendo preparato una serie di conferenze sulle maschere teatrali per il circolo napoletano della Duchessa di Marigliano. In questa occasione entrò in polemica con Giuseppe Pasquale Cirillo e di questo episodio è rimasta una lettera del 30 agosto 1733 da cui si deduce che il Vico giunse alle sue conclusioni forse tra la seconda e la terza stesura della sua opera maggiore⁵³.

emittendae nia peruium, quoniam non uaga neque diffusa est, <set> in unum tantummodo exitum collectam coactamque uocem ciet, magis claros canorosque sonitus facit. Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare uocem facit, ob eam causam "persona" dicta est "o" littera propter uocabuli formam productiore.

⁵¹ Boet. c. *Enty. et Nest.* 3,7-23: «Nomen enim personae videtur aliunde traductum, ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa paenultima. Quod si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur; idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est voluatur sonus. Graeci quoque has personas prosōpa vocant ab eo quod ponatur in facie atque ante oculos obtegant vultum: παρὰ τοῦ προσ τοῦ ὄψας τίθησθαι. Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines quorum intererat in tragoedia vel in comoedia ut dictum est repraesentabant, id est Hecubam vel Medeam vel Simonem vel Chrementem, idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci prosōpa nuncupaverunt».

⁵² S. Mazzoni, *Maschera: storie di un oggetto teatrale*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, Alinea, Firenze 2005, p. 52.

⁵³ G. Vico, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli 1992, p. 173 [edizione elettronica (*Seconda parte: 1729-1743*) a cura di L. Pica Ciarrarra e A. Sansone, in "Laboratorio dell'ISPF", IV (2007) 2, www.ispf.cnr.it/ispf-lab = in versione cartacea *idem*, Napoli 1992]: «Ma io non altro feci, che vi aggiunsi tre cose, che Voi per brevità

Secondo il Napoletano, la forma verbale *personare* sarebbe derivata da *persōnari* che avrebbe significato in latino “vestir pelli di fiere”, una prerogativa riconosciuta soltanto agli “eroi”⁵⁴.

Forse Vico qui allude agli antichi rituali delle *gentes* italiche e romane. Il professore di retorica della regia Università di Napoli fa riferimento a un verbo ritenuto compagno, *opsonāri* o *opsōnari*, che dovette dapprima significare “cibarsi di carne selvaggine cacciate”. In questi riti (come quelli ad

tralasciate. Una fu d'intorno alla prima maschera che dovette trovarsi al Mondo, e ragionai, che fu quella di Satiro: l'altra dintorno all'etimologia della voce Persona; la quale e la quantità della di lei sillaba di mezzo niega aver potuto venire dalla voce Personare, risuonar dappertutto, e la picciolezza de' primi teatri non lo richiese: e pruovai, ch'ella venisse dall'antico Personari, di cui è rimasto Personatus, per mascherato, che avesse significato appo i primi Latini vestir di pelli: e l'ultima fu dintorno alla difficoltà dell'intendere, come nelle Favole drammatiche Greche, e Latine si leggano gl'istrioni cangiar sembiante sopra le scene, quando recitavano mascherati». La lettera fu pubblicata da B. Croce, *Di una lettera del Vico, che si credeva perduta, intorno alle maschere degli antichi*, in *La Critica*, XXXVI, 1938, pp. 389-391.

⁵⁴ Cito la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico (1744) dall'edizione curata da Fausto Nicolini, G. Vico, *La Scienza Nuova Secondagiusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, in due parti, cinque libri e un'Appendice*, 4^a ed., Laterza, Bari 1953, parte II, p. 121: [1033]: «Si portarono in piazza tante maschere quante son le persone, ché “persona” non altro propriamente vuol dire che “maschera”, e quanti sono i nomi, i quali ne' tempi de' parlar mutoli, che si facevan con parole reali, dovetter essere l'insegne delle famiglie, con le quali furono ritruovati distinguere le famiglie loro gli americani, come sopra si è detto; e sotto la persona o maschera d'un padre di famiglia si nascondevano tutti i figliuoli e tutti i servi di quella, sotto un nome reale ovvero insegna di casa si nascondevano tutti gli agnati e tutti i gentili della medesima. [...] e come poi i poeti, per arte, ne portarono i personaggi e le maschere nel teatro, così essi, per natura, innanzi avevano portato i “nomi” e le “persone” nel foro. [1034]Perchè “persona” non dev'essere stata detta da “personare”, che significa “risuonar dappertutto” - lo che non bisognava ne' teatri assai piccioli delle prime città (quando, come dice Orazio, i popoli spettatori erano piccioli, che si potevano numerare) che le maschere si usassero, perchè ivi dentro talmente risuonasse la voce ch'empiesse un ampio teatro; nè vi acconsente la quantità della sillaba, la quale, da “sono”, debb'esser breve; - ma dev'esser venuto da “personari”, il qual verbo congetturiamo aver significato “vestir pelli di fiere” (lo che non era lecito ch'a' soli eroi), e ci è rimasto il verbo compagno “opsonari”, che dovette dapprima significare “cibarsi di carne selvaggine cacciate”, che dovetter essere le prime messe opime, qual'appunto de' suoi eroi le descrive Virgilio. Onde le prime spoglie opime dovetter essere tali pelli di fiere ucise, che riportarono dalle prime guerre gli eroi, le quali prime essi fecero con le fiere per difendere sè e le loro famiglie, come sopra si è ragionato, e i poeti di tali pelli fanno vestire gli eroi e, sopra tutti, di quella del liono ercole. E da tal origine del verbo personari, nel suo primiero significato che gli abbiamo restituito, congetturiamo che gl'italiani dicono “personaggi” gli uomini d'alto stato e di grande rappresentazione». Con il termine “eroi” Vico evidentemente fa riferimento ai *patres* delle famiglie di cui erano costituite le *gentes* italiche e romane. Cfr. per questo il cpv. 513 dell'edizione citata, parte I, p. 222.

esempio celebrati sul monte Soratte dagli *Hirpi Sorani*⁵⁵ o in onore della dea *Feronia*⁵⁶) i componenti delle *gentes* indossavano maschere e pelli di animali per compiere rituali dai risvolti anche giuridici comportando esenzioni fiscali.

Nel calendario romano abbiamo numerosissimi esempi di feste in cui i celebranti usavano indossare pelli di animali la qual cosa conferma *a latere* la plausibilità della congettura vichiana. Possiamo citare, ad esempio, le feste delle *Quinquatres minusculae* (13 giugno) dove agiscono flautisti mascherati e anche travestiti da donna; *liberta decembrix* nei *Saturnalia* (17-23 dicembre); le carnevalate dei *Matronalia* (1 marzo); le *Nonae caprotinae* (7 luglio)⁵⁷. Anche nelle *phallikà* (le falloforie) in onore di Dioniso sfilavano personaggi travestiti da animali. Non irrilevante in questo quadro è anche la tesi più accreditata tra gli studiosi di teatro antico che vorrebbe la tragedia greca derivata in Grecia dai rituali del *komos* dionisiaco.

Linguisticamente Vico pensò a un verbo omògrafo ma non omòfono - appunto *persōnari* in stesso rapporto con *personāri* (*pèrsona/persòno*) come sono tra loro *praedico* e *praedico* - caratterizzato dalla base di *sōno*. Dunque *per* + *sōno* = "rappresentare"; in italiano e in senso allargato "per" + "essere". Da cui *persona* come "ciò che serve per rappresentare". Di questa forma verbale arcaica di cui si perdono le tracce in età augustea, abbiamo fortunatamente testimonianza in Ennio⁵⁸; in Accio⁵⁹; e poi conferma nel tardo Isidoro a proposito del significato di allegoria⁶⁰. In questo modo vediamo come il *nomen qualitatis* e il *nomen agentis* possono fondersi in un'accezione utile a rappresentare l'azione del *personare*.

Nel rituale religioso e festivo pagano troviamo allora la chiave per comprendere l'*arcano* dell'etimologia di *persona*. Esso è ben sintetizzato dal glossografo Festo che alla voce *Ritus* scrive (L. 337,4): *Ritus mos vel consuetudo. Rite autem significat bene ac recte*. Ecco il nesso tra *religio* (sostanzializzata nel *ritus*), *ius* (ossia *mos vel consuetudo*) e *persona* (= "ciò che rappresenta"). *Persona* può essere quindi la forma sostantivata dell'*azione del rappresentare in*

⁵⁵ Verg. *Aen.* 2.785.

⁵⁶ Cato *orig.* 1 frg. 26 Jordan; Verg. *Aen.* 7.697; Strabo 5.2.9; Plin. 3.51.

⁵⁷ Per tutto vd. G. Chiarini, F. Mosetti Casaretto, *Introduzione al teatro latino*, Mondadori università, Milano 2004, p. 20.

⁵⁸ Enn. *scen.* 106 (Vahlen 134): *Nam neque irati neque blandi quicquam sincere sonunt*; *scen.* 181 (Vahlen 148): *Aes sonit, franguntur hastae, terra sudat sanguine, ann.* 389 (Vahlen 70): *Litora lata sonunt*; *ann.* 363 (Vahlen 64): *tum clipei resonunt et ferri stridit acumen*; *ann. lib. inc.* 459 (Vahlen 83): *iam cata signa fere sonitum dare voce parabant*.

⁵⁹ Acc. *trag.* 225: *sensimus sōnere*.

⁶⁰ Isid. *etym.* 1.37.21-22: *Aliud enim sonat, et aliud intellegitur*.

forma sacrale (quindi una forma già giuridica che precede a Roma il fenomeno della laicizzazione del diritto), poi teatrale, poi retorica, poi giuridica e infine teologica. Prima di Boezio si apre per noi allora l'orizzonte sconfinato del *logos* di *persona* come *res*, una questione connessa col sorgere di una consapevolezza della soggettività in filosofia, retorica, diritto e teologia.

2.4. *L'archè di persona*

Per una genealogia affidante di *persona*, prima ancora che indagare *cosa* sia *persona*, è forse utile chiedersi *perché* proprio *persona*. Significa cercare l'*archè* di questo luogo di senso di cui abbiamo una buona definizione di Giorgio Agamben:

«...l'*archè* non è un dato, una sostanza o un evento, bensì un campo di correnti storiche tese fra l'antropogenesi e il presente, l'ultra-storia e la storia: e come tale – in quanto, cioè, come l'antropogenesi, essa è qualcosa che si suppone necessariamente accaduto, ma che non può essere ipostatizzato in un evento della cronologia – essa può, eventualmente, permettere l'intelligibilità dei fenomeni storici»⁶¹.

La storia di *persona* può dunque aver avuto inizio in età imprecisata (e imprecisabile) convenzionalmente definibile con la perifrasi *archè* di *persona* che descrive un'epoca in cui tale espressione può aver tratto origine dal gesto del *personare*, in un'età dell'"indifferenziato" religioso/giuridico, sin da quando tale forma verbale può essere stata usata per descrivere il gesto del "celebrare il rito", del "compiere un cerimoniale". Quindi la realizzazione di un *mos* come aveva intuito già molto perspicuamente Giambattista Vico.

Il filosofo napoletano potrebbe infatti essersi riferito a una realtà indifferenziata giuridico-religiosa dove *ritus* poteva essere considerato equivalente a *mos*, in perfetta coerenza con un certo tipo di considerazione della realtà giuridica romana più risalente⁶². L'ipotesi vichiana spinge quindi a fare qualche considerazione sulla *normatività naturale* e sulle origini del *comportamento cooperativo*.

Una possibile chiave euristica potrebbe trovarsi in alcune riflessioni di Riccardo Orestano⁶³, da leggere con Giovanni Jarvis, quest'ultimo con

⁶¹ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 16.

⁶² Vico potrebbe aver tratto ispirazione dalla nozione di *persona moralis* di Samuele Pufendorf (1632-1694) che ancora segue la traduzione ciceroniana che rese *ethikos* con *moralis*. Per questo v. anche *infra*. Per maggiori ragguagli si v. O. Sacchi, *Religione e legge in Roma tardo repubblicana dal 'ritus' alla 'certa lex'*, in *Drevnee Pravo - Ius Antiquum* 1 (26), Mosca 2013, pp. 38-59.

⁶³ R. Orestano, «*Persona*» e «*persone giuridiche*» nell'età moderna, cit., p. 9 ss. e *passim*.

i suoi studi pionieristici di psicologia sociale recentemente ripresi da Francesco Romeo⁶⁴. Da prospettive molto distanti e con premesse di approccio assai diversificate, questi studiosi con tanta finezza aprono alla possibilità di indagare la preistoria del giuridico dove si ritiene possibile l'esistenza effettiva di un *comportamento cooperativo* e di una *normatività naturale*⁶⁵.

Scrivono Romeo che «qualsiasi comportamento tenuto insieme ad altri, che produce qualcosa che non si può ottenere da soli è un comportamento cooperativo»⁶⁶. In questa frase c'è forse già la giustificazione della necessità ontologica di *persona* e la distanza che questo concetto mantenne nel mondo antico rispetto all'idea di individuo. Un essere umano, pensato come persona in un'accezione equivalente a individuo, quindi che sia solo (e che pensa da solo) come unità ipostatica identica solo a sé stessa, non ha alcun senso. È come un astronauta lanciato nell'immensità del cosmo o Adamo unico abitante del Paradiso Terrestre. Si tratta di realtà meramente ipotetiche che sono fuori dalla storia e quindi dalla realtà. Quindi, dice bene (La Pira), chi dice di "persona" come di un'entità *in relazione reale* con i suoi simili e con il resto del creato.

Pur priva delle caratteristiche specifiche delle forme giuridiche (in un senso positivistico)⁶⁷, sappiamo che la *religio* degli antichi consisteva in un obbligo comportamentale a cui un soggetto, se voleva essere parte di una data collettività, doveva necessariamente attenersi. Il meccanismo è analogo a quello che c'è dietro le regole totemiche, matrimoniali o del commercio nella fase meno evoluta del baratto. In ragione della *legge di scambio*, in qualsiasi tipo di agglomerato sociale, si rinuncia a qualcosa nella prospettiva di un vantaggio futuro. Il non consumo dell'oggetto totemico o il divieto di unirsi in matrimonio con donne del gruppo di appartenenza sono il presupposto perché si apra un sistema di scambio con gli altri

⁶⁴ G. Jervis, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Roma-Bari 2000; F. Romeo, *Esplorazioni nel diritto artificiale*, "i-lex Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza Artificiale, Rivista quadrimestrale on-line", 1 (2004), pp. 21-43 (sul web).

⁶⁵ Vd. per il concetto di *normatività naturale* R. Orestano, «Persona» e «persone giuridiche» nell'età moderna, cit., p. 43 ss.

⁶⁶ F. Romeo, *Esplorazioni nel diritto artificiale*, cit., p. 36.

⁶⁷ Utile ricognizione per l'ordinamento giuridico italiano in C. Perlingieri, *Enti e diritti della persona*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, pp. 11-256. Sull'artificialità del concetto di persona e sulla possibilità di «infrangere il nesso che lega "persona" e diritti», si vd. C. Lanza, *Persona*, in *Concezioni giuridiche in forma storica*, Satura, Napoli 2012, pp. 73-80 testo presentato al «Club dei giuristi», Istituto Luigi Sturzo, Roma 14 ottobre 2003 e pubblicato in A. Bixio, G. Crifò (a cura di), *Il Giurista e il diritto. Studi per Federico Spantigati*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 329-333.

gruppi. L'obbligo comportamentale che imponeva il senso di *religio* (che era già *normativo* perché sostanziatesi in un dovere) fondava quindi sullo stesso meccanismo psicologico della legge di scambio su cui i gruppi clanici preistorici articolavano le loro relazioni totemiche, le loro regole matrimoniali e gli scambi commerciali. Su questo tema calato nella realtà storica del diritto romano arcaico e repubblicano Gennaro Franciosi ha scritto delle pagine esemplari che forse la dottrina contemporanea non ha ancora valorizzato come meriterebbero⁶⁸.

Un meccanismo simile, cioè di *normatività naturale*, potrebbe aver regolato anche la spartizione della preda cacciata (le *spolie opime* di Vico), la qual cosa ci consente di risalire indietro nel tempo fino alla preistoria. Esemplificando: una volta che i cacciatori riuscivano a catturare una preda, questa veniva consumata in gruppo con un pasto rituale, celebrativo e orgiastico. Il principio su cui si basava questo tipo di regolamentazione del sociale potremmo definirlo in senso atecnico già come *fides*, anche se sarà il genio giuridico romano a definire molto più tardi tale nozione in modo compiuto e migliore⁶⁹.

I componenti deboli del gruppo (donne, bambini, adulti non in grado di partecipare alle battute di caccia e anziani) avevano *fides* nel fatto che i cacciatori avrebbero permesso loro (secondo condizioni che potevano variare da caso a caso) di partecipare al banchetto. In cambio, le donne e gli altri componenti del gruppo non cacciatore, potevano specializzarsi in funzioni non meno importanti: allevare la prole inetta, conservare e trasportare gli avanzi, fabbricare gli utensili di vita comune, e così via, e pare che in questo modo siano state scoperte le prime forme di agricoltura. Il senso di *normatività naturale* del *personare* evocato dal Vico, dovette consistere allora in una sorta di *fides* "naturale" a cui potrebbe riconoscersi una *dimensione biologica naturale* addirittura assimilabile a forme analoghe riscontrabili anche nel mondo animale, nella misura in cui si fosse disposti a riconoscere condizioni simili in alcuni comportamenti sociali degli animali non umani (basti pensare alla caccia di branco di talune specie) e nelle forme di socialità riconoscibili negli insetti che vivono in comunità (api,

⁶⁸ G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, 6ª ed., Jovene, Napoli 1999, p. 117 ss. e *passim*.

⁶⁹ Sui riti sacrificali romani, caratterizzati da privilegi e preferenze, e come spazio di sperimentazione delle prime forme di gerarchia tra gli uomini, dove ciascuna componente sociale trovava rango e funzioni e su cui si modellarono anche le relazioni sociali, economiche e politiche dell'antica Roma si vd. ora J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Laterza, Roma-Bari 2011.

formiche, ecc.)⁷⁰. Si può leggere sul punto Giovanni Jervis:

«...il comportamento sociale, dalle sue forme semplici fino a quelle più complesse, non è un capitolo separato del mondo della vita. La socialità naturale è solo un aspetto del comportamento in generale. Questo vale nelle interazioni cooperative fra organismi elementari come le formiche [...] ma coinvolge anche i mammiferi sociali come i lupi, i delfini, i babbuini e i bonobi, con le loro gerarchie, i giochi di potere, le seduzioni, le alleanze e le capacità di strategie "politiche", e anche quegli straordinari episodi di attaccamento e di dedizione che ogni volta colpiscono il ricercatore». [Ancora, *ivi*, p. 147]: «L'idea che il significato di "significato" possa essere studiato soltanto nell'adulto consapevole (oppure soltanto nel linguaggio) anziché cercandone le radici negli animali e nei bambini, non ha più alcuna giustificazione da quando la psicologia scientifica ha sconfitto gli ultimi residui di soggettivismo ingenuo»⁷¹.

Non è un prospettiva del tutto priva di senso perché Frans de Waal e Pier Francesco Ferrari, in un interessante libro pubblicato dalla Harvard University Press dal titolo *The Primate Mind*, sostengono la tesi che le formiche abbiano un comportamento empatico perché capaci di comportamenti solidaristici. Anche *Science* ha pubblicato un articolo di neurobiologi e di neuropsicologi dove si studia il comportamento dei topi che aiutano i compagni in difficoltà. E ancora, un gruppo di ricercatori della Duke University ha verificato come i bonobo si mostrino altruisti nei confronti di scimmie estranee per allargare lo spettro delle loro relazioni sociali⁷². Alla *presenza dei ruoli sociali* intuiva da Sanguineti dalla corrispondenza semantica tra *persona* e maschera potrebbe allora riconoscersi per l'essere umano una consistenza archetipica fuori dallo specismo (letteralmente: «d'arroganza dell'Uomo come specie dominante la cui prepotenza dà per scontato l'accesso al corpo degli altri»⁷³) e oltre l'antropocentrismo culturale⁷⁴.

Per la nostra ricostruzione tutto questo ha una specifica rilevanza perché, allora, tra la dimensione preistorica del *personare* ipotizzato dal Vico

⁷⁰ Per un quadro d'insieme rinvio a N. Tinbergen, *Il comportamento sociale degli animali*, Einaudi, Torino 1969.

⁷¹ G. Jervis, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, cit., p. 145. Per un primo approccio a questo tema di particolare complessità vd. M. Conte, *Sociologia della fiducia. Il giuramento del legame sociale*, ESI, Napoli 2009, 101 ss. e *passim*.

⁷² Rinvio per tutto a M. Ammaniti, *Anche le formiche sono empatiche*, da "la Repubblica" di venerdì 1 marzo 2013, p. 50.

⁷³ R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 84 e *passim*.

⁷⁴ F. de Waal, *The Age of Empathy*, New York 2009; R. Braidotti, *Il postumano* cit., p. 85 e *passim*.

e le forme storiche di rappresentazione del connotato *prosōpon/persona* (il rituale sacro, il teatro, l'astrazione retorica, la precettistica etica, il diritto, la teologia), dovremmo riscontrare solo una differenza *quantitativa* e non *qualitativa*. Lungo il percorso che ha portato l'uomo a evolversi dallo stato ferino (per usare ancora il linguaggio vichiano) fino alle forme di pensiero più sofisticate come la filosofia, il diritto romano e la teologia patristica, ciò che cambia rispetto al *logos di persona* è solo la raffinatezza di approccio, ma non la sostanza che resta la stessa.

Indagando la genealogia di *persona* attraverso le fonti che ne attestano la rilevanza lungo il corso dell'evoluzione storica forse sarà possibile verificare l'esistenza di alcune costanti che, se la nostra ipotesi è corretta, verranno sempre in rilievo come corollario del suo significato archetipico (il *logos di persona* o la sua idea): un'attitudine a rappresentare un qualcosa che manca; sempre in chiave normativa; sempre in funzione dell'essere umano; ma di un essere umano in *relazione necessaria* con tutto quanto lo circonda e non come esclusivo *alter ego* dell'individuo (*persona* come *nomos*)⁷⁵.

3. La pista etrusca (*Phersu* non *persona*)

3.1. *Phersu*

La storia della parola *persona* comincia con la fine del VI secolo a.C., con il *Phersu* della necropoli dei Monterozzi di Corneto Tarquinia. Nella Tomba degli Auguri (530 a.C.) è stata trovata una figura parietale dove è raffigurato un uomo barbuto e mascherato, abbigliato con un corsetto o sago, e cappello conico (come quello degli auguri, dei *flamines* e il *pilleux* o *apex* dei liberti e degli adolescenti che acquistavano la *toga praetexta*). Accanto a questi è una didascalia recante la scritta PHERSU con caratteri maiuscoli e disposta alla maniera etrusca in senso bustrofedico (cioè da destra verso sinistra, come il senso del bue aratore)⁷⁶. Il *Phersu* tiene al guinzaglio un cane monocefalico che addenta un uomo incappucciato e ferito che lotta col cane brandendo una clava con la mano destra. Nella parete adiacente si vede *Phersu* che fugge.

Una tesi che ha molto suggestionato gli studiosi è stata quella che vorrebbe *persona* una parola derivata da una forma lessicale etrusca come

⁷⁵ Sulle implicazioni psicologiche di questa condizione originaria si vd. almeno S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica del selvaggio e dei nevrotici*, 1913, che cito da S. Freud, *Le opere complete*, II (1913-1939), Newton Compton, Roma 2015, pp. 90-91 e *passim*.

⁷⁶ CIE 5328, 5335.

quella attestata da un grafema di una tomba di Tarquinia.

Eminentissimi linguisti hanno pensato che la parola della didascalia possa significare “attrezzo del *Phersu*” (*Ausrüstung*)⁷⁷. In particolare, il grande Giacomo Devoto ha pensato a una parola etrusca **phersu-na*, quale forma secondaria con significato generico di “maschera” o “altro”, che venisse impiegata in tale lingua parallelamente alla forma *Phersu*⁷⁸. Lo studioso ha ipotizzato l’esistenza di una forma *phersu*, un termine parallelo al *Phersu* di Tarquinia di cui però non vengono forniti supporti testuali, a cui potrebbe essersi aggiunta la desinenza afformante (che quindi non avrebbe senso di diminutivo = “piccola maschera” come voleva Altheim) *-na*; come per *crumena*, dal greco *ghrumēa*; per *lanterna* dal greco *lamptēr*, o come può essere accaduto per *Macstarna* da *magister*. Dal canto suo, Mario Pallottino ha anche ritenuto il suffisso *-na* un indicatore di appartenenza. Quindi, seguendo il Devoto, il vocabolo latino *persona* = “maschera” potrebbe essere risultato dalla sostantivizzazione di un morfema **phersu-na*⁷⁹. Una parola etrusca, pertanto, foneticamente affine alla parola latina; che non si può escludere sia a sua volta derivata dalla parola greca *prosōpon*; di cui però non si conoscono le modalità di passaggio dall’etrusco al latino:

Nello stato attuale delle nostre conoscenze la forma **phersu-na*, ..., sembra rappresentare il migliore anello di congiunzione fra *Phersu* e *Persona*. Concludendo il rapporto *prosōpon-phersu* è possibile; quello *phersu-persona* sotto certe condizioni sicuro: ma, anche riconoscendo definitivamente il rapporto di successione *prosōpon, phersu, persona*, non si può parlare di costanza del significato di maschera attraverso queste migrazioni e queste trasformazioni linguistiche. L’ambiente linguistico etrusco ha lasciato un’impronta nell’aspetto fonetico della parola; ma anche nel significato ha segnato una tappa importante, anche se poi nascosta ai nostri occhi dagli svolgimenti successivi⁸⁰.

⁷⁷ E. Vetter, sv. *Phersu*, in *RE*, 30, 1938, col. 2058.

⁷⁸ G. Devoto, *L’etrusco come intermediario di parole greche in latino*, in *Studi Etruschi*, 2, 1928, pp. 309-315. Ma vd. anche A. Walde, G.B. Hofmann, sv. *persona*, in *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954, p. 291 s.; P.G.W. Glare, sv. *persona*, in *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 1356; F. Skutsch, sv. *Persona*, in E. von Wölfflin (Ed.), *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, (in 15 voll.), Olms, Leipzig 1884-1908, 15: pp. 145-146; A. Ernout, *Les éléments étrusques du vocabulaire latin*, in *BSL*, 30.1, 1930, p. 88, nt. 1=*Philologica*, 1, 1946, p. 23; G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana con un’appendice sulla religione degli etruschi* (1974), a cura di F. Jesi, Rizzoli, Milano 2001, p. 490 e nt. 37; H. Rix, *Il latino e l’etrusco*, in *Eutopia*, 4, 1995, p. 75.

⁷⁹ M. Pallottino, *Origini e storia primitiva di Roma*, Rusconi, Milano 1993, p. 245 s.

⁸⁰ Così G. Devoto, *L’etrusco come intermediario di parole greche in latino*, cit., p. 315.

È interessante anche l'ipotesi (perché molto plausibile) che questo passaggio sia avvenuto attraverso la Campania etruschizzata dove un *phersu* generico può aver avuto qualcosa in comune con i mascheramenti della commedia Atellana⁸¹. Su questo torneremo. Tuttavia, se siamo disposti a ragionare comunque sull'ipotesi dell'esistenza di un nesso tra *persona* e questa presunta forma **phersuna*, potremmo anche seguire Giovanni Semerano che ricostruisce *persona* - in alternativa alla parola greca *prosōpon* (ossia a partire da una certa epoca "ciò che è posto avanti al viso") che non ne costituisce il sostrato linguistico originario - come parola derivata da una lingua di ceppo semitico impiegata in età storica nel gergo teatrale.

In quest'ottica si collegherebbe allora bene all'etrusco *phersu* e/o al latino *persona*, anche un'ascendenza etimologica dall'antico babilonese *paršugiā* declinato nel significato di "parte"/"ufficio". Sarebbe questo un ulteriore elemento a favore del riconoscimento di uno stretto legame etimologico fra la parola etrusca e quella latina, riconducendo entrambi i vocaboli a un ascendente più antico (la parola di ceppo genetico) che presenterebbe il vantaggio di essere storicamente documentata. Siamo però sempre nel campo delle congetture. Come si vede ritorna sempre la possibilità di dell'origine da un "qualcosa" (una *archè*) portatore del significato di "ruolo" o di "parte da svolgere"⁸².

3.2. *Ipotesi sul Phersu di Tarquinia*

La teoria linguistica, una derivazione originaria del latino *persona* dall'etrusco *phersu*, in mancanza di testi di riferimento che possano confermarla, dev'essere considerata pertanto soltanto un'ipotesi. Fonti che attestino una contiguità etimologica tra il *Phersu* etrusco e la *persona* latina non ve ne sono. Ed è altrettanto possibile che entrambi i morfemi abbiano un ascendente comune in una lingua di ceppo semitico.

E il *Phersu* di Tarquinia? Anche questa testimonianza è stata molto studiata. Negli anni '30 Franz Altheim ha ipotizzato che questa figura fos-

⁸¹ J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine*, De Boccard, Paris 1942, p. 433 ss.; J.-P. Cèbe, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique, des origines à Juvenal*, BEFAR 260, Paris 1966, pp. 38 ss.; C. De Simone, *Die griechischen Entlehnungen in Etruskischen II*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1970, p. 293 ss., in part. tale studioso a p. 312 scrive che *persona* «has nothing to do with Etr. *phersu*; it derives from Greek *prosōpon* not, however, directly but, as shown by its beginning and end, through Etruscan».

⁸² G. Semerano, sv. *persona*, in *Le origini della cultura europea*, II, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue europee. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Olschki, Firenze 1994, p. 514; Id., *Il popolo che sconfisse la morte*, B. Mondadori, Milano 2003, pp. 13-20; A. D'Aversa, *L'eredità della lingua etrusca*, Paideia, Brescia 2003, p. 110 s.

se il demone infernale *Charun* come un suo analogo della Tomba François di Vulci⁸³. Dunque un demone impegnato in giochi funebri (*Leichenspiele*) in funzione psicagogica, cioè di evocazione dei defunti. Il Radke ha pensato invece a un demone apparentato con Persefone che regna sui morti a fianco di *Eita* e la scena rappresentata sarebbe un rito funebre⁸⁴. La tesi di Altheim non ha avuto seguito perché *Charun* dal punto di vista iconografico diverge sensibilmente dal *Pbersu* e da altre rappresentazioni di tale demone presenti in altre tombe come quella del Pulcinella (480 a.C. circa), ma l'idea che la didascalia della figura perietale della Tomba dei Monterozzi sia un teonimo resta a mio parere la migliore.

In realtà, se guardiamo meglio l'immagine dipinta, piuttosto che a un giuoco gladiatorio (Rebuffat⁸⁵) o a un'esecuzione di condanna (Tellini⁸⁶), la circostanza che la figura in perizoma incappucciata brandisca una clava e che sia impegnata in un'aspra lotta con un cane, fa pensare piuttosto a un equivalente etrusco di Eracle che viene mitologicamente rappresentato, appunto, in lotta con il cane infernale Cerbero. La testa dell'uomo (penserei al defunto) è coperta perché sta entrando (accompagnato dal *Pbersu*) nel regno dei morti e in questo c'è similitudine con Eracle che *aperto capite* entra nel regno dei morti⁸⁷.

È davvero notevole la finezza con cui Virgilio descrive la scena: Verg. *Aen.* 6.417: *Cerberus haec ingens latratu regna trifauci personat aduerso recubans immanis in antro*. A questo aggiungerei anche l'alta antichità dell'uso etru-

⁸³ F. Altheim, *Persona*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929, pp. 35-52.

⁸⁴ G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Aschendorff, Münster 1979, pp. 263-267.

⁸⁵ D.E. Rebuffat, *Le jeu du Pbersu à Tarquinia: nouvelle interprétation*, in *Studi Etruschi*, II, 1967, pp. 421-438, spec. 426, 437 s. = *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3, 1983 (sul web con stessa impaginazione).

⁸⁶ Decisamente eretica è la tesi di F. Tellini, *La lingua etrusca. Scienza e fantascienza*, Alberti, Arezzo 1997, p. 40: «La scena, rappresenta in pittura a colori, senza dubbio ci mostra un esempio di legislazione etrusca: ossia la punizione dell'impostore. Il furfante con la testa coperta da un sacco deve difendersi dai morsi del cane. Le possibilità di difesa sono scarse e quindi il disgraziato è costretto a subire. ... la figurazione mostra un esempio di giustizia per le azioni nefande compiute e come tale esige una certa prassi che deve essere rispettata: il furfante, condotto in giro da un tale che indossa un sago scuro con macchie bianche, è coperto di rafani e con stoffa tinta di rosso. A considerare la scena, a me sembra che presso gli Etruschi fosse in uso la pena del taglione, per cui il reo era punito nello stesso modo in cui aveva recato danno agli altri». Su cui può aver influito però anche Massimo Pallottino che in *Etruscologia*, 7ª ed., Hoepli, Milano 1984, p. 392 avanza l'ipotesi che l'uomo incappucciato possa essere un condannato.

⁸⁷ Hom. *Ody.* 11.623; Serv. *ad Aen.* 3.407,11; 8.288.

sco-romano di compiere i sacrifici col capo velato⁸⁸; così come l'uso di incappucciare i condannati a morte e i fantocci di vimini nel rito degli Argei. Ercole poi è spesso raffigurato con un cane al guinzaglio. Anzi, in una moneta risalente alla seconda guerra punica (fine III secolo a.C.) proveniente da Capua, troviamo sul *recto* la testa di un Ercole diademato con una clava dietro al collo e sul *verso* la figura del Cerbero tricefalico e lo stesso si rileva dall'osservazione di numerose pitture vascolari. Direi quindi, in conclusione, che si possa spiegare la raffigurazione parietale come la rappresentazione in versione etrusca della fatica di Ercole imposta da Euristeo di portare via dal regno degli inferi il cane infernale.

Resta il problema che il cane della Tomba degli Auguri ha una sola testa. La questione però è risolta dal fortunato ritrovamento a Cortona (ora nel Museo etrusco di Firenze) di un bronzetto che raffigura un cane infernale con dedica epigrafica alla dea etrusca *Calus* che ha una sola testa e fattezze morfologiche molto simili al cane della tomba di Tarquinia. Di più, Semerano qualifica questa figurina come un omologo etrusco del cane infernale Cerbero di tradizione greco-latina⁸⁹. Anzi, lo stesso filologo, ritornando sulla questione a distanza di nove anni in un articolo specificamente dedicato al problema, non chiude la porta alla possibilità che *Pbersu* possa etimologicamente derivare dall'antico babilonese *parsu* = "fine", "separazione"; e quindi essere individuato come colui che "separa i vivi dal regno dei morti"⁹⁰. Insomma potrebbe trattarsi del dio etrusco *Pherse* corrispondente al greco Perseo come ha sostenuto anche Agnello Balbi⁹¹. E non è ancora tutto perché il Weinstock in un testo di argomento demonologico dello *Psellus* menziona un'opera perduta di Porfirio dove si parla di demoni etruschi che possono soffiare, diventare visibili, emettere sperma, bruciare e lasciare ceneri: uno di questi si sarebbe appunto chiamato *Pherse*⁹².

⁸⁸ Verg. *Aen.* 3.405: *purpureo uelare comas adopertus amictu.*

⁸⁹ G. Semerano, *Il popolo che sconfisse la morte*, cit., p. 17.

⁹⁰ *Ivi*, p. 20.

⁹¹ A. Baldi, *Perseus e Pbersu*, in *Aevum*, XXXIV, 1961, p. 133.

⁹² *Psellus in de operat. daemon.* PG 122 837D. Su cui v. St. Weinstock, *Etruscan demon*, in *Studi in onore di Luisa Banti*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1965, pp. 346-349.

4. La pista greca

(il *prosōpon* come volto, come *res* e come figura retorica)

4.1. Etimologia di *prosōpon*

Facendo riferimento all'ambiente greco, il significato più antico di *prosōpon* sembra essere quello di "volto" attestato ad esempio in Esiodo, Omero e Demostene⁹³. C'è poi Bione di Boristene che nel IV secolo a.C. usa *prosōpon* nel significato di "faccia". E, coerentemente, sebbene dopo un salto di qualche secolo, nei *Septuaginta* si riscontra ancora un significato di *prosōpon* che copre tutta l'ampiezza semantica di un possibile equivalente ebraico (*panēh*) impiegato in forma plurale per indicare sempre i "volti", le "facce", la "parte rivolta verso chi guarda", ovvero la "parte anteriore di un oggetto inanimato"⁹⁴. Si tratta di una forma sostantivata del verbo *panah* = "volgersi" su cui Antonio Piras scrive: «la natura di *plurale tantum* del termine ebraico indicherebbe non soltanto la ampia discrezionalità dello sguardo, ma anche la molteplicità delle angolazioni sotto le quali un oggetto può essere riguardato»⁹⁵.

Per come questo significato originario di *prosōpon* si sia conservato nella *Settanta* si possono fare i seguenti esempi: LXX *Ki* 2.11; LXX *Gen.* 43.3; LXX *Gen.* 25.18; LXX *Am.* 9.8; LXX *Deut.* 34.1. Ancora più avanti nel tempo, anche Gregorio di Nissa userà in molti casi *prosōpon* indicando il volto anatomico: *c.Eun.* 1.28, GNO 1.145,22-26: «Se uno dovesse fare la descrizione di come una malattia sfigura il volto umano (*prosōpon*), non ci sarebbe bisogno di parole quando l'occhio avesse visto come quello guardava»⁹⁶.

Etimologicamente assume quindi estrema rilevanza la testimonianza di Aristotele, il quale, sebbene in *Poet.* 5 1449a,36 usi *prosōpon* per "maschera comica", scrive in *hist. anim.* 1.8 491b,9 (Bekker), che dell'uomo (*anthrōpos*) si chiama *prosōpon* solo "la parte sotto la calotta cranica". È molto suggestivo quanto scrive a proposito Molinari sull'origine della commedia in Grecia perché fotografa bene il tempo storico di Aristotele che ci dà

⁹³ Hom. *Il.* 7.212; 18.414; *Odys.* 19.361. Anche Hes. *Op.* 594; Dem. *or.* 18,283. Tutte le fonti in E.E. Lohse, sv. *prosōpon*, in *GLNT*, 6, 1964, col. 408.

⁹⁴ M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 63.

⁹⁵ A. Piras, *Le parole del volto. Spigolature storico-linguistiche ai margini di un campo semantico*, in D. Vinci (a cura di), *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, pp. 47-63, spec. p. 50.

⁹⁶ Si vd. per la significazione di *prosōpon* come volto umano e poi di Dio, A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 53 ss. Per la letteratura veterotestamentaria del primo cristianesimo vd. anche A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, 4^a ed., Laterza, Roma-Bari 1985, p. 18, 20 e *passim*.

l'etimologia di *prosōpon* quando esso indica già il volto o la maschera, già comincia a delinarsi come espressivo di un *ēthos*, ma non si è ancora consolidato come termine tecnico dei retori:

«La commedia rimane ancorata al magma dionisiaco, dove ancora non vige il *pricipium individuationis* proprio nel momento in cui si fa strada la razionalità della distinzione e delle categorie che nel giro di un secolo troverà la sua pienezza nelle opere di Aristotele»⁹⁷.

Lo dimostra un frammento del *De generatione animalium* dove a proposito della formazione dell'embrione Aristotele dice che «non c'è *prosōpon* senza anima»⁹⁸. Un'immagine dove è chiara l'influenza di Platone (il primo a sostenere con forza che ci sono un corpo e un'anima⁹⁹), ma anche della concezione eraclitea dell'*ēthos* come demone dell'uomo (su questo torneremo)¹⁰⁰.

L'etimologia di *prosōpon* appare dunque ricostruibile come una parola formata dalla preposizione *pros* (=“accanto”) più una possibile base accadica *āpum*<*appum* nel significato di “parte superiore” e quindi: di “volto” se si pensa alla figura umana; di “oggetto del sacro” se si pensa alla maschera del dio pagano; di “oggetto scenico” se si pensa al costume dell'attore. Questo dimostra che il significato di *prosōpon* come di “ciò che sta nella parte superiore del corpo” (quindi il “volto”) e la sua estensione metaforica di “qualcosa che sta avanti al volto” (di chi indossa e di chi osserva la “maschera”) non sono significati esclusivi; ma anche che questi non si devono escludere a vicenda. Lo Stagirita, giocando con le parole, dice che l'uomo è l'unico animale ad avere la stazione eretta in virtù della quale guarda ed emette voce in avanti (*prōsōthen*). Questa affermazione potrebbe aver influenzato quindi anche la paretimologia di Gavio Basso.

Tutto questo ha un'importanza notevole ai nostri fini perché significa che l'impiego semantico di *prosōpon* come “volto”, così come quello di oggetto sacrale o scenico, potrebbe essere qualificato anche come un impiego metaforico perché entrambe le declinazioni esprimono l'idea di qualcosa che sta in alto (il volto nell'uomo, la maschera del celebrante o dell'attore).

È molto interessante al riguardo un'annotazione del *De legibus* ciceroniano dove il retore sottolinea come i Greci conoscessero il valore della parola “volto” (come specchio dell'anima e quale dono naturale che di-

⁹⁷ C. Molinari, *Storia del teatro*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 38.

⁹⁸ Arist. *de gen. anim.* 734b,24. Traggio da Piras, *Le parole del volto*, cit., p. 57.

⁹⁹ Così testualmente Edoardo Sanguineti in A. Gnoli, E. Sanguineti, *Sanguineti's song*, cit., p. 15.

¹⁰⁰ Eracl. frg. 22 B 119 Diels-Kranz.

stingerebbe l'uomo da tutti gli altri esseri animati), ma non il termine. Quasi a voler segnare una distanza rispetto alla parola latina *vultus* (quale espressione legata al verbo *volo*) nel senso di parte del corpo umano dove hanno sede gli occhi e quindi come luogo che «denota tutti i sentimenti, gli affetti e le sensazioni dell'anima»¹⁰¹. Questo significa che *vultus* in latino (non *persona*) è peculiare all'uomo (in quanto denotativo dell'anima e della volontà) dato che *nullo in animante esse praeter hominem potest*. Poiché il retore non conosce in greco un vocabolo corrispondente a questa parola, questo dà la conferma di quanto appena detto: a) in primo luogo *prosōpon*, sia nell'impiego semantico di "volto", che in quello di "maschera", è comunque un costrutto traslato, quindi una metafora con valore di *res* in senso concreto (come maschera e come volto); b) in secondo luogo *prosōpon* non può essere riferito all'essere umano in un senso esclusivo.

4.2. La maschera teatrale (*prosōpon* come *res* in senso materiale)

Passiamo a occuparci adesso più da vicino del *prosōpon* come maschera teatrale. Per l'uso dell'oggetto scenico si può risalire al VI secolo a.C. con il mitico Tespi che, secondo il lessico bizantino Suida (fine X sec. d.C.), sarebbe stato il primo tra i Greci a utilizzare una maschera di tela nelle sue rappresentazioni teatrali. Tespi (che la tradizione narra avesse conosciuto Solone: Plut. *Sol.* 19; Diog. Laert. 1.59) avrebbe rappresentato per la prima volta una tragedia ad Atene come partecipante ai grandi giochi dionisiaci del festival di *Dionysius Eleuthereus* negli anni 535-533 a.C. Costui avrebbe recitato prima col viso cosperso di bianco e rosso, mentre solo in un secondo momento avrebbe introdotto nelle sue rappresentazioni teatrali una maschera di tela. Il carattere innovativo della sua tragedia è riferito da Aristotele (in *Themistum* 26.316d) e forse ancora prima da Carone di Lampsaco: *FGH.* 262 F15.

In *Suida*, sv. *Thespiis* (283,1-2), è riportato che Tespi avrebbe introdotto l'uso della maschera nella tragedia greca, ma si tratta di affermazione molto discussa. Si pensa infatti che la maschera fosse parte del rituale dionisiaco da tempi ancora più risalenti. Sempre *Suida* attribuisce a Cherilo (ultimo quarto del VI secolo a.C.) alcune modifiche alle maschere e ai costumi della tragedia e a Frinico (VI/V secolo a.C.) l'introduzione di volti femminili per parti recitate comunque da uomini.

¹⁰¹ Cic. *de leg.* 1.9.27: *Nam et oculi nimis argute quem ad modum animo affecti simus, loquuntur et is qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse praeter hominem potest, indicat mores, quous nım Graeci norunt, nomen omnino non habent.* In senso letterale F. Cancelli (Introduzione, testo, traduzione e note a cura), Marco Tullio Cicerone, *Le Leggi*, 3ª ed., «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2008, p. 214, nt. 10. Vd. ora anche A. Piras, *Le parole del volto*, cit., p. 47 ss.

La prima attestazione in senso stretto della parola greca è tuttavia in Platone Comico (V/IV sec. a.C.) dove si legge frgm. 250: *o' prosōpos*. Questo poeta ateniese visse le Dionisie cittadine nel 410 a.C. ma da questa notizia si ricava poco. Un'altra sicura testimonianza di *prosōpon* è invece in Teofrasto (380/288-285 a.C.) che in *Charact.* 6,3 usa *prosōpeion*, dunque (non *prosōpon*), ossia una forma lessicale di chiara matrice retorica che allude a "qualcosa che personifica". La testimonianza di Teofrasto però conferma che *prosōpon* era ormai entrato nella lingua dei retori come termine tecnico.

4.3. Genealogia di *prosōpon*: dal volto alla maschera

La ragione per cui *prosōpon* sia passato a designare dal volto e dalla maschera del sacro o del teatro, un'ipostatizzazione dei ruoli sociali - come sarà del tutto evidente in Polibio, Panezio, Epitteto e *Iulius Pollux*; e ancora prima come si vede in latino nell'uso dei *Prologanti* nelle commedie plautine dato che questi sono imitazioni di modelli greci (il Lare di famiglia, la dea *Fides*, l'Abbondanza, la Penuria e così via) - va cercata probabilmente nelle origini del teatro.

Aristotele, in un celebre frammento della *Poetica*, collega l'origine delle maschere e i prologhi della commedia ai cantori delle falloforie, mentre l'origine della tragedia ai cantori del ditirambo dionisiaco¹⁰². Si potrebbe parlare quindi nel caso di *prosōpon* di un percorso semantico che per *metafora* va da "ciò che è in apice": ossia il "volto" o la "testa" (in latino arcaico troviamo con analogo significato *caput* anche con intonazione giuridica); a "ciò che è accanto a ciò che è in apice", cioè la "maschera": l'attrezzo teatrale che è sul volto dell'attore o gli copre interamente la testa.

Sulle origini del teatro sappiamo però che il primo impiego della maschera teatrale come antenata del coro nel dramma greco avvenne secondo la modalità di maschera animale collettiva¹⁰³. Di qui la presenza di satiri con caratteristiche equine o tratti caprini, come vorrebbe anche la paretimologia di *traghōidia* da *traghōs*="capro", ovvero, la presenza di cori animali

¹⁰² Arist. *Poet.* 1449a, 10-15. G. Chiarini, F. Mosetti Casaretto, *Introduzione al teatro latino*, cit., pp. 13 s., 17 s. Il Mazzoni, *Maschera: storie di un oggetto teatrale*, cit., p. 50, nt. 59 con una certa cautela esclude dalla portata di Arist. *Poet.* 1449b, 4 le maschere tragiche; come coloro che pensano che prima di Eschilo l'attore-drammaturgo agisse senza *prosōpon* a differenza del coro che invece cantava e danzava indossando maschere. Vd. per questo A.W. Pickard-Cambridge, *Le feste drammatiche di Atene*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 261 e nt. 48. E. Adriani, *Storia del teatro antico*, Carocci, Roma 2005, p. 9 interpreta questo frammento di Aristotele in base a 1449a, 10-15, attribuendo al filosofo l'idea che la tragedia greca abbia tratto origine dal ditirambo dionisiaco.

¹⁰³ M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 63.

nelle commedie di Aristofane (Rane, Uccelli, Vespe)¹⁰⁴.

Questa ipotesi era stata già proposta dal Vico che proprio in riferimento alle maschere dei satiri come forme più antiche di mascheramenti, scrive: «Ma io non altro feci, che vi aggiunsi tre cose, che Voi per brevità tralasciaste. Una fu d'intorno alla prima maschera, che dovette trovarsi al mondo, e ragionai, che fu quella di Satiro»¹⁰⁵. Per la fase a cui allude il Vico, l'imitazione del mondo animale è stata interpretata come una sorta di perpetuazione del legame tra l'uomo primitivo e la natura; e questa caratterizzazione esprime un rapporto di derivazione diretta con forme rituali assai risalenti attestata in tutto il mondo mediterraneo e medio orientale. Secondo Cornford, la tragedia e la commedia greche avrebbero infatti tratto origine dalle pantomime stagionali primitive¹⁰⁶. Una realtà storica, quindi, ampiamente praticata anche da popolazioni egiziane, mesopotamiche, canaanite (siro-palestinesi) e ittite (anatoliche) dove, almeno mille anni prima della scrittura del dramma greco più antico, modelli affini venivano già rappresentati nelle feste stagionali¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Sul punto cfr. A. Lesky, *Storia della letteratura greca* 2, Il Saggiatore, Milano 1962, pp. 298 ss., 309 ss.

¹⁰⁵ Vico, *Epistole*, cit., p. 173 su cui vd. anche *retro*. Vd. anche M. Lollini, *Le muse, le maschere e il sublime: G.B. Vico e la poesia nell'età della "Ragione spiegata"*, Guida, Napoli 1994, p. 162 e *infra*.

¹⁰⁶ F.M. Cornford, *L'origine della commedia attica* (1914), a cura di Paola Ingresso, Argo, Lecce 2007, pp. 57-361, ma vd. anche T.H. Gaster, *Prefazione* a F. Macdonald Cornford, *L'origine della commedia attica*, cit., p. 39 s.

¹⁰⁷ Gli Ittiti, in occasione della festa annuale di Puruli, recitavano un mito che rappresentava la lotta tra un dio del tempo atmosferico e un drago detto Illuyankas. Alla fine il dio vittorioso veniva festeggiato nel corso di una cerimonia rituale. T.H. Gaster, *Thespis; ritual, myth, and drama in the ancient Near East*, Schuman, New York 1950, p. 321 s.; Id., *Prefazione*, cit., p. 40 che vi vede l'archetipo del mito della lotta tra San Giorgio e il Drago. Un sacerdote, durante la festa babilonese di Akitu per l'anno nuovo, era solito recitare la cd. *Epica della creazione (Enûma elish)*. Il racconto di come Marduk il dio locale avesse sconfitto Tiamat, la sua crudele antagonista. Il tutto finalizzato a una festa rituale che contemplava una parata, un'incoronazione e anche un matrimonio sacro. T.H. Gaster, *ivi*, p. 41. Nel *Ramesseo* di Tebe è emerso un *libro delle parole* risalente al 2500 a.C. che era un dramma rappresentato durante la più importante festa invernale. Anche qui troviamo un combattimento tra gli antagonisti Horus e Set, la sconfitta del Vecchio re (Osiride) che prelude all'insediamento del Nuovo re e il banchetto rituale finale a cui partecipano tutti i principi della comunità. K. Sethe, *Dramatische Texte zur altägyptische Mysterienspiele, I: Der dramatische Ramesseumpapyrus: Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs*, Hinrichs, Leipzig 1928, pp. 83-264; H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University Press, Chicago 1948, pp. 123-139; T.H. Gaster, *Prefazione*, cit. p. 41. È possibile infine far risalire all'antica Ugarit (odierna Ras Shamra) le parti di un poema canaaita risalente al secondo millennio a.C. dove Baal, il dio della pioggia e della fertilità, combatte contro Yam e Môt, rispettivamente dio delle acque e spirito della morte e della fertilità. Si ripete anche in questo caso lo stesso *plot*: combattimento, vittoria

Convenzione comune della commedia greca era di travestire i coreuti come animali corrispondenti al nome stesso della commedia. Così è per gli *Uccelli*, le *Rane* e le *Vespe* di Aristofane; per gli *Uccelli*, le *Rane* e i *Cinipi* di Magnete; così per i *Pesci* di Archippo e le *Formiche* e gli *Usignoli* di Cantaro¹⁰⁸. Inoltre il danzare con indosso pelli di animali è una caratteristica comune delle mascherate stagionali in molte parti del mondo (Macedonia, Giappone, Inghilterra, Cina ecc.)¹⁰⁹.

Nelle feste di propiziazione agraria, nelle cerimonie iniziatiche e in quelle commemorative del susseguirsi ciclico del calendario, l'uomo quindi (si può pensare prima ancora del forse leggendario Tespi, quindi prima del VI secolo a.C.) celebrava il ritorno allo stato selvaggio (“personava”?) forse per convogliare e scaricare le tensioni del vivere sociale¹¹⁰. Avrebbe fatto questo, come ha sostenuto la Harrison, celebrando il *drōmenon* “commemorativo” o “anticipatorio” in funzione rituale¹¹¹. Il demone della primavera, incarnato nello “Spirito dell'anno”, può essere stato dunque il protagonista dei rituali pre-dionisiaci.

A questo punto, se il dramma e la commedia greca possono essere derivati da questo modello rituale primitivo, abbiamo fondato motivo di presumere che un discorso analogo si possa fare per i cerimoniali connessi con le varie figurette di “*persu*” ampiamente attestate dai ritrovamenti archeologici. Il *drōmenon* o la celebrazione rituale (ossia il *personare*) era una rappresentazione simbolica della *nuova nascita* del gruppo tribale¹¹². Esso esprimeva l'enfasi sociale del rito iniziatico. E dal *drōmenon* primaverile,

con insediamento del nuovo re vincitore, banchetto rituale, ritorno della fertilità. Theodor Gaster collega tale dramma rituale alla “festa del raccolto israelita” che segnava l'inizio della stagione delle piogge. Ancora T.H. Gaster, *Thespis*, cit., pp. 115-224; Id., *Prefazione*, cit., p. 41 s.

¹⁰⁸ Così T.H. Gaster, *Prefazione*, cit., p. 46.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 63.

¹¹¹ J.E. Harrison, *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, tr. it. G. Scalera McClintock, La Città del Sole, Napoli 1996, p. 78: «Un *drōmenon* ... non è semplicemente una cosa agita e neanche una cosa agita socialmente, con passione. Che cosa è allora? È una cosa *ri*-agita o *pre*-agita, in ogni caso una rappresentazione. È talvolta *ri*-agita, commemorativa, talvolta *pre*-agita, anticipatoria, ed entrambi gli elementi sembrano contribuire alla sua religiosità. ... Il punto importante da notare è che la caccia, la lotta, o altro, la cosa agita, non è mai religiosa; la cosa *ri*-agita, emotivamente intensificata, è sulla via di diventarlo. L'elemento di *ri*-facimento, di imitazione, di *mimesis*, è, credo, essenziale. In ogni religione, in ogni arte, c'è questo elemento di fantasia. Non il tentativo di ingannare, ma un desiderio di *ri*-vivere, di *ri*-presentare». Cfr. per questo anche S. Fornaro, *La commedia o la poesia del rito*, Introduzione a F. Macdonald Cornford, *L'origine della commedia attica*, a cura di P. Inghrosso, Argo, Lecce 2007, p. 19.

¹¹² J.E. Harrison, *Themis*, cit., p. 10.

avente finalità magiche di rigenerazione dell'anno, è possibile che si siano sviluppate le due principali forme di celebrazione religiosa della antica Grecia: gli *agḥōnes* o competizioni atletiche e appunto l'*agḥōn* del dramma¹¹³. L'evento drammatico della rinascita primaverile poteva essere rappresentato come una morte seguita da una rinascita o come una gara seguita da una vittoria. Il vincitore del gioco olimpico o della gara di drammi incarnava così su di sé il demone del gruppo e la prosperità dell'anno. Il demone funzionario, che incarnava ciò che la Harrison ha chiamato con un neologismo *eniautos-daimōn* (*Year-Spirit*), era rappresentativo dell'intero gruppo sociale, non di sé stesso; e questo particolare è molto importante perché fa capire come i Greci dell'età classica interpretassero religiosamente la democrazia in chiave normativa, ma anche cosa possiamo noi intendere per *uomo della festa* o *del mito* e dunque dell'oggetto che questo usava per la sua rappresentazione¹¹⁴. Il "demone funzionario", così come l'eroe eponimo omerico e il *pater gentis* romano, erano delle personificazioni facenti capo a un gruppo di appartenenza¹¹⁵. La lotta per la vita che trionfa all'inizio di ogni anno in primavera diventò così l'oggetto di una pantomina che si ipotizza possa essere alle origini del teatro greco nelle sue forme conosciute della tragedia e della commedia.

Le forme rituali del dramma o della commedia ripetevano così la struttura del *dromenon* più antico: prologo, *agḥōn*, *pathos*, annuncio del meso, *threnos*, *anagnōris* e Teofania finale¹¹⁶. Lo attesta una fonte autorevolissima come Aristotele (*Poet.* 1449a) per il quale: «Sia la tragedia che la commedia sorsero da un principio di improvvisazione. L'una da coloro che guidavano il ditirambo, l'altra da coloro che guidavano i cortei fallici che ancora oggi rimangono in uso in molte città»¹¹⁷. Cosa sia il ditirambo lo dice, sebbene con una certa approssimazione, Platone (*Legg.* 700b) discutendo i vari generi di canto: «Uno di questi generi era costituito dalle preghiere rivolte agli dèi, che prendevano il nome di *inni*; ma poi c'era un altro tipo del tutto diverso da questo, i cosiddetti canti funebri, e un altro ancora, i *peana*, e inoltre il genere chiamato *ditirambo* che, era dedicato,

¹¹³ Ivi, p. 12.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ F. Macdonald Cornford, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale* (1912), a cura di Giuliana Scalerà McClintock, Argo, Lecce 2002, pp. 149-150. Sul *pater gentis* a Roma vd. G. Franciosi, *Dal pater gentis ai patres dell'organizzazione cittadina. Note sul fondamento della leadership arcaica*, in *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, I, Jovene, Napoli 1984, pp. 83-117.

¹¹⁶ Cfr. J.E. Harrison, *Themis*, cit., p. 15.

¹¹⁷ Ivi, p. 65.

credo, alla nascita di Dioniso»¹¹⁸. E non è ancora tutto perché in un frammento famoso delle Baccanti di Euripide il poeta racconta la storia della miracolosa doppia nascita di Bacco/Dioniso da cui sarebbe nato l'epiteto che letteralmente significherebbe dio dalla Doppia Porta, ossia il dio della morte e della rinascita¹¹⁹. Ecco, fra l'altro, come viene fuori il Giano bifronte della mitologia romana che apriva l'anno nella versione del calendario romano di dodici mesi¹²⁰.

In definitiva, sappiamo ancora troppo poco di come vivevano gli uomini e le donne del mondo mediterraneo dell'epoca più antica, ma i travestimenti barbarici e i rituali di scambio dei sessi largamente attestati nei cicli festivi dell'antichità troverebbero in questo modo piena collocazione nel quadro appena descritto; così come le maschere nere e, ad esempio, l'abbigliamento esotico delle danaiidi nelle *Supplici* di Eschilo¹²¹. Tutto questo ci fa comprendere come la maschera del sacro, come ipostatizzazione di una celebrazione rituale, abbia potuto precedere la maschera teatrale; ma anche in che modo il *prosōpon* sia potuto diventare la rappresentazione simbolica di un ancestrale *agere* in forma rituale.

¹¹⁸ Ivi, p. 66.

¹¹⁹ Eurip. *Bacch.* 523.

¹²⁰ Cfr. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., pp. 290-295. La prima festa dell'anno romano era proprio l'*agonium* di Giano: G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., p. 292. Apollo, Dioniso, Bacco e *Liber* sono la rappresentazione dello stesso dio relativamente tardo, che nella saga di Oreste difende davanti al tribunale ateniese presieduto da Athena il diritto patrilare contro il più antico diritto matriarcale delle Erinni: J.E. Harrison, *Themis*, cit., p.66. Ancora, il reale *agħon* del dramma nelle Eumenidi di Eschilo è proprio il conflitto tra il Vecchio e il Nuovo ordine, tra i demoni della terra (Erinni) e i *theoi* olimpici, tra sistema matrilineare e patriarcato. Aesch. *Eum.* 1-8; 17-19. J.E. Harrison, *Themis*, cit., 471. Euripide rievoca questo motivo perché Bacco *ri-nasce* dal grembo virile di Zeus. Il culto di Dioniso arriva infine in Italia attraverso Taranto (come il dramma: Cic. *Brutus* 72), unito fin dal VI secolo alle dee ctonie, e Platone attesta di aver visto tale città totalmente coinvolta nella ebbrezza delle feste in onore di tale divinità. Plato *Leggi* 1 637b. A. Bruhl, *Liber Pater. Origines et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, De Boccard, Paris 1953, pp. 49-69; G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., p. 442 s. Archeologicamente, nella prima metà del V secolo, un luogo apposito veniva riservato per la sepoltura delle baccanti e attraverso la Campania osca si pensa che tale culto sia giunto anche in Etruria. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., p. 443.

¹²¹ L. Radermacher, *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der antike*, in *Stzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philos.-hist. Klasse, 187, A. Hölder, Wien 1918, p. 86 ss.; A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Clarendon Press, Oxford 1927/1962², p. 151 ss.; M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 63; S. Mazzoni, *Maschera: storie di un oggetto teatrale*, cit., p. 50 ss.

4.4. L'ipostatizzazione dei ruoli sociali

Dobbiamo occuparci adesso del passaggio del *prosōpon* come oggetto del sacro o della rappresentazione teatrale alla figura retorica. Si deve tornare a Tespi che è considerato l'autore in cui si espresse per la prima volta il passaggio tra i più primitivi culti dionisiaci e la rappresentazione tragica come è da noi conosciuta. Quale che sia il valore storico di questa notizia, è significativo che questa stabilisca un nesso tra l'inizio del teatro vero e proprio e l'uso di tingere il viso e di usare in questo modo una maschera da parte degli attori.

Anche nel racconto eziologico dell'origine della commedia la contraffazione del volto ha dunque un ruolo importante. In uno scolio di Dionisio il Trace si racconta di alcuni contadini ateniesi che sarebbero accorsi di notte sotto le mura della città a commentare dei torti subiti dagli abitanti della città. Essendo riusciti a far ravvedere i responsabili, questi sarebbero stati invitati a ripetere in teatro (o secondo un'altra versione nell'agorà stessa) le loro lagnanze e per mantenere l'anonimato si sarebbero imbrattati il viso con la feccia del vino¹²². Questa fonte nota, anche se relativamente tarda, pone quindi all'origine della commedia anche l'invettiva politica e l'uso di mascherarsi attraverso la contraffazione del volto¹²³.

Potrebbe essere stato questo allora il modo attraverso cui, nel caso di *prosōpon*, può essersi verificato lo spostamento semantico dal "volto" (già ripetere, già presente in Omero ed Esiodo) alla "maschera". In questo quadro l'etimologia di *prosōpon* come parola formata dalla preposizione *pros* (= "accanto") più una base accadica *āpum* < appum nel significato di "parte superiore", e quindi di "volto", se si pensa alla figura umana, sembra trovare, proprio come si diceva prima, piena collocazione¹²⁴.

¹²² Horat. *ars p.* 275: *dicitur et plaustis uexisse poemata Thespis quae canerent agerentque peruncti faecibus ora.*

¹²³ Dion. Thrax (Bekker 747.25). Anche CGF p. 12 ss. (Kaibel); Athen. 14 622B. Cfr. M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 199, nt. 72 che ritiene fonte comune la *Crestomazia* di Proclo.

¹²⁴ Per la bibliografia sul significato di *prosōpon* cfr. H. Rheinfelder, *Das Wort Persona. Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters* (Beihelf zur Zeitschrift für romanische Philologie 77), N. Niemeier, Halle 1928; M. Nédoncelle, *Prosōpon et personadans l'antiquité classique*, in RSR, 22, 1948, p. 277 ss.; L. Malten, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes in der Antike*, "Forschungen und Fortschritte", 27, 1953, pp. 24-28; E.E. Lohse, sv. *Prosōpon*, in *TbWNT*, 6, 1964, coll. 769-781; A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 53 ss.; L. Turcescu, sv. *Prosōpon*, in L.F. Mateo-Seco, G. Maspero (a cura di), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, p. 476; O. Bucci, *Persona. Una introduzione storico-giuridica alla civiltà greco-romano-giudaico-cristiana*, Serafica, Roman 2006, p. 61 ss.

Se quindi la localizzazione della maschera dell'attore nella parte alta del corpo (dell'uomo che rappresenta o del dio che attraverso la rappresentazione viene evocato) chiarisce la ragione dell'impiego di *prosōpon* come volto anche nel significato di maschera teatrale, l'origine del teatro greco può darci la ragione per cui attraverso le "maschere" i Greci giunsero alla personificazione di figure astratte quali i ruoli sociali. La parola appare infatti specializzarsi in poesia solo in un momento successivo per designare la "maschera" e quindi, in modo ulteriormente traslato, il "ruolo drammatico" o il "personaggio letterario"¹²⁵.

L'ampio repertorio di mascherette votive scavate nella necropoli di Lipari, ci fornisce tuttavia oggi una documentazione significativa sull'uso delle maschere teatrali nel senso più pieno della parola (ossia come "oggetto teatrale" che si appone sul volto) e ci permette di datare il fenomeno fra IV e III secolo a.C.¹²⁶ Il dato che colpisce di più è che questi documenti attestano per la loro epoca già il superamento della fase delle maschere con tratti grossolani e caricaturali che furono tipici della commedia antica (volti contratti in smorfie mostruose, bocche aperte a un riso sguaiato e buffonesco, ecc.). Nelle mascherette di Lipari si osserva infatti un'accuratezza nella descrizione dei tipi psicologici che sarà poi una caratteristica della commedia nuova che diventerà espressione del vivere mondano dove non esistono più figure tipiche e vengono meno i ruoli convenzionali¹²⁷.

Non è questo tuttavia ancora un indice sicuro dell'affermazione di una concezione individualistica dei ruoli sociali. La prima testimonianza concreta in tal senso viene, a mio avviso, dalla notizia di Aristotele attestante l'innovazione di Eschilo che per la prima volta aumentò a due il numero degli attori, subito seguito da Sofocle che li portò a tre (*Poet.* 1449a,17). Nel V secolo, quindi, il teatro tragico cominciò a rappresentare

¹²⁵ Per i relativi riscontri di significato rinvio a H.G. Liddell-R. Scott, sv. *prosōpon*, in *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1966, p. 1533 che comunque va esaminato caso per caso. Si v. per questo R. Martini, *Prosōpon e persona: notazioni semantiche*, in E. Dovere (a cura di), *Scritti in ricordo di Luigi Amirante*, ESI, Napoli 2010, p. 224 s.

¹²⁶ Si v. L. Bernabò Brea, *Menandro e il teatro greco nelle terracotte liparesi*, Sagep, Genova 1981; Mazzoni, *Maschera: storie di un oggetto teatrale*, cit., p. 48, nt. 46.

¹²⁷ A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens* (1958), 2^a ed., Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 177 ss., 229 ss.; G. Krien, *Der Ausdruck der antiken Theatermasken nach Angaben im Polluxkatalog und in der pseudoaristotelischen Physiognomik*, "Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien", 42, 1955, pp. 84-117; T.B.L. Webster, *Greek Theatre Production* (1956), 2^a ed., Methuen, London 1970, pp. 38 ss., 75 ss.; L.M. Stone, *Costume in Aristophanic Comedy*, Ayer, New York 1981, pp. 19 ss.; M.M. Sassi, *Rec. a Bernabò Brea, Menandro e il teatro greco nelle terracotte liparesi*, Genova 1981, in *Quaderni di storia*, 10, 1984, pp. 275-80; Id., *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., pp. 65 e 199, nt. 73.

l'individuo in relazione (sociale). La tradizione ha lasciato poi una testimonianza (ne abbiamo accennato prima) del filosofo Bione di Boristene (che inaugurò la tradizione delle diatribe cinico/stoiche) dove l'uso di *prosōpon* come "faccia" (dunque in un senso proprio o più risalente) segnata al modo dei soggetti ridotti in condizione servile, diventa uno stereotipo anche per indicare lo status giuridico e sociale di un essere umano¹²⁸. Non è irrilevante sapere dalla biografia di questo filosofo che Bione, divenuto *schiaivo di un reitore*, visse a cavallo tra l'ultimo quarto del IV secolo e la prima metà del III a.C.; e che, quando fu liberato, poté frequentare il Peripateo sotto Teofrasto che certamente conosceva già l'uso retorico di *prosōpon*¹²⁹.

A questo punto non è difficile immaginare analogia di diffusione di una fisiognomica dei caratteri antropologici, così come attestata per le maschere di Lipari, anche per il mondo etrusco-romano. Sarebbe un fuor d'opera indagare adesso sui possibili punti di contatto tra queste due culture. Non è però del tutto fuori luogo pensare che, in un certo senso, la *fabula personata* di ambiente etrusco-italico possa aver rappresentato la versione campana di analoghe realtà già ampiamente diffuse nel mondo greco. Questo dato archeologico in fondo conferma quanto già si sapeva sulla diffusione del modello retorico di paragonare l'uomo della vita di tutti i giorni all'attore che recita in teatro (la metafora del *theatrum mundi*). Un topos che grazie ai cinici (quindi a partire dal IV secolo a.C.), ma come ad esempio in Telete nel III secolo a.C., sembrerebbe essere diventato ora anche un *cliché* abituale nelle *diatribe* di tipo filosofico popolare¹³⁰.

Molto importante in questa ricostruzione sono anche alcune testimonianze di Polibio da cui si evince come non molto tempo dopo, un significato di *prosōpon* come "personalità", "carattere", sia diventato quasi

¹²⁸ Diog. Laert. 4.46. In O. Sacchi, *Phersu/persona? Contributo per un'etimologia di prosōpon*, in *Ius Antiquum Drevnee Pravo* 1 (21), Mosca 2008, pp. 25-40 (= <http://www.dirittoestoria.it/9/Tradizione-Romana/Sacchi-Phersu-persona-prosopon.htm>), p. 39, pur conservando qualche riserva mentale sull'interpretazione di Liddel e Scott (vd. p. 40), vi avevo forse dato eccessiva fiducia. Già nel *Revised Supplementum* al Dizionario oxoniense edito nel 1996 si corregge *legal personality* in *social standing position*, un'interpretazione che pare preferibile. Vd. ora R. Martini, *Prosōpon e persona*, cit., p. 224 dove si rileva l'errore degli editori.

¹²⁹ Su Bione cfr. K. von Fritz, sv. *Bione*, in *Dizionario di antichità classiche*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 321-322.

¹³⁰ Telet. *rel.* II 1,18 (Hense p. 17). Cfr. R. Helm, *Lukian und Menipp* (1906), Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1967; E.R. Curtius, *Letteratura latina e Medio Evo latino* (1948), a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 2006, p. 158. Telete usa *prosōpon* in una delle sue diatribe più famose (forse sull'esempio di Bione) dove parla di Socrate come modello supremo di *autârkeia*. Su questo v. P.P. Fuentes Gonzáles, *Algunas notas críticas a las Teletis reliquiae*, in *Emerita*, 60.1, 1992, pp. 115-127.

abituale nell'uso linguistico¹³¹. Il dato che qui interessa è che Polibio fu, come Terenzio (e Pacuvio), un autorevole frequentatore del circolo degli Scipioni e quindi, può essere testimone attendibile di come, nei decenni centrali del II secolo a.C., la cultura ellenistica adoperasse il biduo *prosōpon/persona* nelle lingue greca e latina. Il dato che più colpisce è che per l'epoca di cui parliamo il significato metaforico di “aspetto”, di “ruolo” o di “personaggio” fosse già diffuso se non addirittura prevalente. Questa tendenza resterà immutata fino a Cicerone, come si vedrà più avanti. Anzi, vedremo come il significato di *persona* come maschera abbia ricevuto addirittura un impiego minore (residuale?).

Riassumendo si può allora dire questo: se nel V secolo a.C., il teatro tragico cominciò a rappresentare per la prima volta sulla scena l'essere umano in relazione, fu solo a partire dal IV secolo a.C. che cominciò il lungo processo di ipostatizzazione dei ruoli sociali che vediamo perfezionato nel II secolo d.C. in condizioni di tempo e di luogo, però, profondamente mutate.

4.5. Dal *prosōpon* come maschera alla figura retorica

A valle di tutto ciò, l'evoluzione semantica di *prosōpon*, da “oggetto materiale” - che riconosce implicitamente il ruolo svolto dal celebrante dei riti sacri o dall'attore negli agoni teatrali - a “ruolo” o “parte” svolta da un “essere umano” in una teoria dei ruoli ipostatizzata in una serie fisiognomica, sembra consacrarsi nel II secolo con il lessicografo e retore *Iulius Pollux*. Anche se si tratta di una fonte che è di qualche secolo più tarda, essa conferma l'esattezza dell'impostazione di coloro che interpretano le mascherette votive di Lipari proprio come un segno di svolta in questa direzione¹³².

Nel suo trattato di fisiognomica della maschera teatrale (all'interno però di un'opera lemmatica di respiro molto più ampio scritta tra il 166

¹³¹ Remo Martini ha messo molto bene in evidenza come autorevoli specialisti abbiano proposto delle ipotesi di traduzione di *prosōpon* in Polibio che divergono in modo addirittura sconcertante. Così, troviamo “leader” per il traduttore della Loeb in Polyb. 15.25.25 e 5.107.3 (p. 222); “persona” per lo Stephanus/Sweighäuser in Polyb. 12.27.10 (p. 226); “maschera” per lo Schlossmann in Polyb. 27.7.4 (p. 227); “persona giuridica” per Stephanus/Sweighäuser/Schlossmann in Polyb. 18.11.5 (p. 227). In realtà all'origine di tante incertezze sembrano aver giocato impostazioni pregiudiziali tendenti a non voler vedere che il significato prevalente di *prosōpon* in Polibio rientri in un'idea generica di “personalità” come rappresentazione *lato sensu* di un “ruolo”. Cfr. su questo R. Martini, *Prosopone persona*, cit., p. 222 ss.

¹³² L. Bernabò Brea, *Maschere e personaggi del teatro greco nelle terracotte liparesi*, con la collaborazione di M. Cavalier, «L'Ermà» di Bretschneider, Roma 2001, p. 147 ss.

e il 176 e dedicata al futuro imperatore Commodo)¹³³, questo egiziano di nascita, ma titolare di una pubblica cattedra di retorica ad Atene (che gli sarà conferita poi proprio dall'imperatore Commodo), fa nel suo *Onomasticon*, una descrizione di maschere teatrali (usando *prosōpon*) che mostra notevoli punti di contatto con la trattatistica fisiognomica¹³⁴. Lo scopo fu di ricondurre i tratti individuali a ruoli tipici, definiti da classi di età e valori sociali¹³⁵.

Questa ipostatizzazione dei ruoli teatrali è stata letta, in funzione di una corrispondenza con la terminologia stessa dei trattati fisiognomici¹³⁶, come un topos del modo di pensare degli antichi. Polluce in definitiva dimostrerebbe che nel mondo poliglotta e multiculturale romano del secondo secolo d.C. l'uso della maschera teatrale come *prosōpon/persona* si fosse ormai reificato in una teoria dei ruoli sociali.

Tito Flavio Clemente offre un indizio molto significativo degli effetti

¹³³ Si v. N.G. Wilson, *Filologi bizantini*, Morano, Napoli 1989, p. 50.

¹³⁴ Iul. Pull. *Onom.* 19.3-4. Uso l'edizione latina cinquecentesca del Tigurino Iulii Pollucis *onomasticon, hoc est instructissimum rerum et synonymorum Dictionarium, nunc primum Latinitate donatum, Rodolpho Gualthero Tigrino Interprete*, Basilea 1541, pp. 200-205 che traduce *prosōpon* con la parola latina *persona*.

¹³⁵ Così troviamo all'interno della categoria delle *personae tragicæ* (Iul. Pull. *Onom.* 19.3, p. 200) la descrizione delle varie categorie di uomini: *Personae porro tragicæ sunt, vir tonsus, albus, Spartopolus, vir niger, flavus, vir flavior et hi quidem senes sunt*; e di quelle dei giovani: *Praeterea iuvenum personae sunt, perbenignus, crispus, tener, horridus, secundus horridus, pallidus, subpallidus*. Tra le *personasatyrice* (Iul. Pull. *Onom.* 19.3, p. 201) la distinzione è la seguente: *Preterea satyrice personae, satyrus canus, satyrus barbatus, satyrus imperbis, silenus, anus. Reliquiae vero personae similes sunt, nisi eorum quorum differentiae per nomina exprimuntur quemadmodum Papposilenus, ipsa forma magis ferinus est*. Tra le *comicae* (Iul. Pull. *Onom.* 19.3, p. 203), infine, Polluce distingue tra commedia vecchia e nuova secondo lo schema presente: *Comicae porro personae, veteris quidem comoediae plerumque hominibus, quos suggillabant imiles erant, aut maiori cum ludibrio effingebantur. Novae vero comoediae, Pappus primus, Pappus secundus, Dux, Senex, Barbatus vel barbam quatiens, Hermoneus, intorta barbam habens, Lycomedes, Leno, Hermoneus secundus hi quidem senes*.

¹³⁶ Arist. *Physiogn.* 811 a24, b3; 808 a17; 811 a35; 812 a13. *Status quaestionis* in M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 65. Teofrasto con la sua teoria fisiognomica si sarebbe distaccato sensibilmente da Aristotele descrivendo un modello di "classe media" molto più gretto, meschino, privo di gusto e di erudizione: G. Bodei Gigliotti, *Immagini di una società. Analisi storica dei "caratteri" di Teofrasto*, "Atheneum", 58 (1980), p. 91. Viene immediatamente da pensare allora alla teoria dei *gradus aetatis* di Varrone che precede di quasi due secoli il trattatello del professore di retorica egiziano. Varro *rer. hum.* (?) 17.62 = *Censor. de die nat.* 14 (Semi 2.133). Su cui vd. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, 6ª ed., cit., p. 344 ss. Naturalmente il pensiero corre anche alle *Institutiones oratoriae* di Vico dove a proposito della storia della lingua latina si legge: «*Latinae linguae vita ad humane exemplum est comparata, ut ei et sua infantia, adolescentia, virilis aetas, senectus et senium*». Cfr. G. Crifò (a cura di), Giambattista Vico, *Institutiones oratoriae*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. 243 e commento critico a p. 485 ss.

di questa trasformazione nell'uso della parola greca quando stigmatizza nelle donne il costume di truccarsi il volto quale caratteristica delle meretrici. Scrive l'Alessandrino che le donne dipingendosi il viso trasformano i loro *prosōpa* (volti) in *prosōpoia: prosōpeia poiūsas ta prosōpa*¹³⁷.

Cosa può essere accaduto allora nello spazio di tempo intercorso tra Platone Comico (la fonte greca più antica che usa *prosōpon* come maschera teatrale) e Teofrasto (il primo filosofo di scuola aristotelica che impiega *prosōpon* come elemento soggettivo nelle categorie del discorso predicativo)? La scoperta della retorica. Nel gioco di parole dell'erudito dell'età severiana si può cogliere infatti tutta l'importanza che ebbe la retorica nella evoluzione semantica di *prosōpon* dato che la prosopopea o personificazione fu, come vedremo, quella parte della retorica che servì a rappresentare cose inanimate o astratte; e, come nel caso di Clemente Alessandrino, appunto il ruolo della meretrice. Sembrerebbe quindi che un impiego semantico di *prosōpon* come maschera teatrale (ossia come qualcosa che sta "avanti al viso di un uomo"), ma che a sua volta esprime una retorica dei comportamenti sociali, si possa ascrivere al mondo greco-italico in una forbice temporale che va dal IV secolo a.C. (l'età d'inizio delle diatribe filosofico/popolari dei cinici e delle prime attestazioni dei reperti di Lipari risalenti al IV/III sec. a.C.), al II sec. d.C., che è l'epoca in cui fu scritto l'*Onomasticon* di *Iulius Pollux*. La fenomenologia di *prosōpon* mostra dunque una continuità d'impiego tra la prima attestazione di Platone Comico (VI/V sec. a.C.) e *Iulius Pollux* vissuto nell'età di Commodo.

In mezzo si rilevano l'avvento della retorica greca e poi ellenistica (e di una sua applicazione specifica che fu la grammatica da intendere però nel senso antico di filologia in senso lato, ossia come conoscenza di ciò che si dice *ex parte maiore* da poeti e prosatori¹³⁸); e l'avvento della precettistica filosofica di cui lo stoicismo di mezzo fu uno dei massimi veicolatori, ma a cui non restarono estranee anche correnti eterodosse come mostrano le notizie raccolte su Bione di Boristene e Telete di Megara riconducibili rispettivamente al IV/III e III sec. a.C. Significative testimonianze di personaggi come Polibio e Terenzio fanno capire invece quale sia stato il livello di penetrazione della cultura ellenistica a Roma intorno alla metà del II sec. a.C.

In conclusione si comincia forse a intravedere la via per comprendere l'enigma di *persona* pur mediante *prosōpon* perché, sebbene non esistesse

¹³⁷ Clem. Alex. *Paed.* 3,2 (PG 8,572B; GCS 1,242): *sunt feminarum, quae omnem pudorem excuerunt: quas qui meretrices vocaverit, is non aberraverit, et quae ex vultibus suis persona faciunt.*

¹³⁸ Sext. Emp. *adv. gramm.* 76 ss.

alcun nesso etimologico tra i due vocaboli, attraverso la retorica greca (una sorta di superfetazione del teatro greco) e grazie alla recezione della cultura ellenistica a Roma, si può constatare adesso un uso nuovo di *prosōpon/persona* in chiave etico-precettistica (vd. la *teoria delle quattro persone* che Cicerone mutuò da Panezio di Rodi) che diventerà il paradigma di una nuova visione antropologica dell'uomo, del suo ruolo nella società, che in questo modo si tradusse anche nella costruzione di una teoria giuridica della *persona* nel diritto romano¹³⁹. Anzi, in questa complessa evoluzione del *logos* di *persona*, il diritto romano fu proprio l'anello di congiunzione della catena che tenne insieme le prime manifestazioni della retorica greca e le sofisticatissime costruzioni della teologia patristica.

Per continuare a procedere in questa direzione dobbiamo però rivolgerci adesso al mondo latino.

5. La pista latina

(*persona* come *res* in senso stretto e come figura retorica)

5.1. *Il teatro a Roma*

Per l'inizio della storia di *persona* si deve escludere l'ambito giuridico in senso stretto perché, come vedremo, allo stato delle nostre conoscenze non vi sono fonti che attestino un uso giuridico di *persona* a Roma prima della tarda repubblica. Riferimenti come quello alle XII tavole della distinzione tra *actiones in rem* e *in personam* sono poco probanti perché è molto probabile che si tratti di anticipazioni storiche¹⁴⁰.

Si deve cominciare quindi col primo possibile contatto storicamente verificabile del mondo latino con l'uso dell'attrezzo scenico posto che, come si è visto, già per il mondo etrusco e per quello greco tale uso è accertato sin dal VI secolo a.C. L'iconografia etrusca (valga per tutte la figurina del Pittore di Micali del British Museum) attesta una certa presenza, tra fine VI, inizi V secolo a.C., di figure sagomate in veste polifunzionale celebrativa molto somiglianti al *Pbersu* di Tarquinia. Questo dato sembra connettersi con la notizia di un possibile contatto con i *ludi circenses* etru-

¹³⁹ Cic. *de off.* 1.30.107; 1.32.115. Cfr. O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, in S. Giglio (a cura di), *Atti dell'Accademia Giuridica Costantiniana II*, Roma 2010, p. 1212. Ora G. Picone, R.R. Marchese (a cura di), Marco Tullio Cicerone, *De Officiis. Quel che è giusto fare*, Torino 2012, pp. XIX-XXII, ma vd. in particolare G. Guastella, *Le maschere dell'identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, cit., pp. 11-38, Atti del Seminario su *La maschera e l'altro* tenutosi presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Firenze dall'1 al 3 aprile 2004.

¹⁴⁰ Sulla comparsa di *persona* nel lessico giuridico romano vd. Sacchi, *Antica persona*, cit., p. 118 ss., 123 ss. e *passim*.

schi posto dalla tradizione all'epoca della monarchia di Tarquinio Prisco¹⁴¹. Qui avrebbero potuto agire soggetti mascherati in modi simili al *Phersu* di Tarquinia (si può pensare ai pugilatori di Tarquinia o alle figure della Tomba delle Olimpiadi) e dunque i Romani, per la prima volta, potrebbero in questa occasione aver visto un soggetto mascherato agire sulla scena.

Sempre Livio, in un trattatello sulle origini del teatro romano inserito nella sua Storia di Roma (7.2.1-13), dice però che i *ludi scaenici* sarebbero stati introdotti a Roma solo dopo la crisi gallica nel 364 a.C.¹⁴² Ancora Livio, afferma che il 240 a.C. è anche la data della prima rappresentazione di una tragedia a imitazione di un modello greco con Livio Andronico. Dunque lo storico patavino riferisce di un'influenza proveniente dall'area culturale (pitagorica) tarentina¹⁴³. Sappiamo inoltre che il 235 a.C. è an-

¹⁴¹ Liv. 1.35.9 [ca. 27 a.C.]: *tum primum circo qui nunc maximus dicitur designatus locus est. loca diuisa patribus equitibusque ubi spectacula sibi quisque facerent; fori appellati; spectauere furcis duodenos ab terra spectacula alta sustinentibus pedes. ludicrum fuit equi pugilesque ex Etruria maxime acciti. sollemnes deinde annui mansere ludi, Romani magnique uarie appellati.*

¹⁴² Liv. 7.2.1-7: «Quell'anno e il seguente, in cui furono consoli Caio Sulpicio Petico e Caio Licinio Stolone, durò la pestilenza. Nulla perciò fu fatto che sia degno di ricordo, se non che, per implorare il favore degli dèi, si celebrò allora per la terza volta dopo la fondazione dell'urbe un lettisternio; e poiché la violenza dell'epidemia non diminuiva né per umani provvedimenti né per aiuto divino, caduti gli animi in preda alla superstizione, si dice che tra gli altri mezzi per placare l'ira dei celesti s'istituirono anche i ludi scenici – una novità per quel popolo bellicoso, ché fin allora l'unico spettacolo era stato quello del Circo –; del resto fu anche una novità di non grande importanza, come tutte le cose all'inizio, e per giunta straniera. Senza canto alcuno, senza gesti atti a contraffare il canto, dei ballerini fatti venire dall'Etruria, danzando al suono del flauto, eseguivano aggraziati movimenti alla moda etrusca. Cominciarono poi i giovani a imitarli, scambiandosi nello stesso tempo motteggi in rozzi versi; e i movimenti s'accordavano alla voce. Pertanto la novità fu accolta e s'andò sempre più affermando con l'uso. Agli artisti indigeni, poiché il ballerino era chiamato con parola etrusca *ister*, fu dato il nome di *istrioni*; e questi non si scambiavano, come in passato, versi rozzamente improvvisati e grossolani sul tipo del Fescennino, ma rappresentavano *satire* ricche di melodie, con un canto ormai regolato sul suono del flauto e con movimenti armonizzati». Tr. it. di M. Scandola (a cura di), Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, III, 7ª ed., Rizzoli, Milano 1999, p. 259-261.

¹⁴³ Liv. 7.2.8-13: «Alquanti anni dopo Livio (*sicil.* Andronico), che per primo osò, prendendo le mosse dalle satire, elaborare un dramma a soggetto, e che fu naturalmente – ché allora tutti lo erano – attore delle sue composizioni, siccome gli si era arrochita la voce per i troppi bis che gli erano stati richiesti, a quanto si dice, chiestane licenza, pose davanti al flautista un giovinetto perché cantasse, e recitò la propria parte con movimento assai più vivace, perché non era punto impedito dalla necessità di impiegare la voce. Si cominciò quindi a cantare accompagnando i gesti degli istrioni, e alla voce di questi ultimi si lasciarono soltanto i dialoghi. Ma poiché con questo sistema di rappresentazione ci si allontanava dal riso e dal libero motteggio, e il divertimento s'era a poco a poco trasformato in arte, la gioventù, lasciata agli istrioni la recitazione dei componimenti drammatici, riprese secondo l'uso antico a scambiarsi buffonate espresse in versi: di qui quelli che in seguito furono chiamati *esòdi* che vennero abbinati soprattutto alle

che la data tradizionale della prima rappresentazione a Roma di una *fabula personata* a opera di Nevio¹⁴⁴. Questa notizia mette Roma in relazione con l'ambiente osco e l'area campana dato che Atella era parte di questo territorio.

Secondo Donato, risalirebbero poi alla metà del II secolo a.C. le prime rappresentazioni dell'*Eunucus* ai *ludi Megalenses* nel 161 e degli *Adelphoe* e dell'*Hecyra* di Terenzio e forse della *praetexta Paulus* di Pacuvio, in occasione dei giochi funebri in onore di L.Emilio Paolo nel 160¹⁴⁵.

Le fonti indicano quindi, in relazione al possibile uso di una maschera teatrale a Roma, un fascio di possibilità che oscilla dal 364 a.C., anno che Livio indica come primo possibile contatto di Roma con l'Atellana letteraria, alla metà circa del II sec. a.C., come suggerirebbe Donato. Sempre che non si voglia credere che il primo contatto tra un attore "personato" e i Romani non sia già avvenuto all'epoca del primo Tarquinio. Queste però sono tutte testimonianze indirette che non consentono di affermare con sicurezza che un impiego di *persona* come oggetto scenico sia stato praticato a Roma sin da età alto repubblicana.

Meglio allora usare prudenza e pensare alla possibilità che l'uso di una "maschera" come attrezzo scenico sia stato visto a Roma per la prima volta solo nel VI sec. a.C., mentre per un suo impiego reale, ritenere questo fatto possibile non prima dell'intervallo temporale tra il 364 a.C. e il 240/235 a.C. (rispettivamente la data delle prime *fabulae* letterarie a imitazione greca e l'allestimento delle prime *fabulae personatae*). Tutto questo in

Atellane, un genere di spettacolo appreso dagli Osci, che la gioventù custodi gelosamente senza permettere che fosse profanato dagli istrioni; perciò rimane l'uso che gli attori delle Atellane non possano essere rimossi dalle loro tribù, e compiano il servizio militare come se fossero estranei all'arte drammatica. Tra gli umili inizi di altre istituzioni mi è sembrato di dover citare anche la prima origine delle rappresentazioni teatrali, perché si potesse veder chiaramente da quanto sobri principi si sia giunti agli attuali eccessi, appena ammissibili in fastosi regni». Tr. it. Scandola, cit., *ibidem*. Vd. anche Cic. *Brutus* 18.72-73.

¹⁴⁴ Fest. sv. *Personata* (L. 238,13) [II? d.C.]: «*Personata fabula quaedam Naevi inscribitur, quam putant quidam primum<actam>a personatis bistrionibus. Sed cum post multos annos comoedi et tragœdi personis uti coeperint, verisimilius est eam fabulam propter inopiam comoedorum actam novam per Atellanos, qui proprie vocantur personati; quia ius est is non cogi in scena ponere personam, quod ceteris bistrionibus pati necesse est*». Traduzione di E. Montanari, *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, Bulzoni Editore, Roma 2009, p. 110 e 111: «Fra le commedie di Nevio ne viene registrata una che s'intitola *Personata*, e taluni ritengono che sia stata la prima ad essere recitata da attori mascherati. Ma poiché dopo molti anni (*sc.* dal tempo di Nevio) gli attori comici e tragici cominciarono a servirsi delle maschere, è più verosimile che quella commedia (*sc.* la *Personata*), a causa della scarsità di attori comici, fosse recitata come una novità da attori di Atellane, che propriamente vengono chiamati mascherati».

¹⁴⁵ Donat. *praef. ad Terent. Eunuc* 1.6.

un quadro ipotetico che consideri verosimile l'ipotesi che l'attrezzo scenico sia arrivato a Roma *ab externo* attraverso l'ambiente osco.

5.2. *L'attrezzo scenico (persona come res in senso stretto)*

La notizia del tardo Donato sull'uso della maschera teatrale a Roma intorno alla metà del II secolo a.C. trova conferma in una testimonianza molto attendibile di Lucio Accio (sempre metà del II secolo a.C.), autore di *pièces* teatrali molto vicino a Eschilo, incline agli arcaismi, e ritenuto da Quintiliano insieme a Pacuvio esperto di maschere teatrali (Quint. *inst. or.* 10.1.97). Ne abbiamo contezza grazie a una citazione testuale di Varrone (*L.L.* 7.64: *a quo Accius ait: «personas distortis oribus deformis miriones»*) che è molto attendibile perché pare che il Reatino abbia scritto anche un opuscolo in tre libri intitolato *De personis* (Hieron. *epist.* 33,2). Resta qualche dubbio sull'ebriola persolla del *Curculio* di Plauto (1.3.190) che Ettore Paratore traduce come “maschera avvinazzata”, mentre Ernout et Meillet¹⁴⁶ lo giudicano un termine derivato come il *personatus* di Festo (*L.* 238,13); e sulle altrettanto note testimonianze di Plauto (*Persa* 783-784: *omnis personis*) e Terenzio (*Eun.* 26: *parasiti personas*)¹⁴⁷. I dubbi dipendono dal fatto che queste testimonianze appaiono essere giocate sulla metafora (in senso stretto, una *sineddoche*) di “personaggio di scena”, piuttosto che indicare l'oggetto scenico in sé stesso.

Tutto lascia pensare quindi che l'uso a Roma dell'attrezzo scenico sia abbastanza tardo.

Per questo problema, a parte Orazio, Petronio e Festo, che attestano un modo alternativo di designare la maschera con la parola *larva* di etimologia etrusca sicuramente molto risalente (lo si è detto all'inizio)¹⁴⁸, possono addursi almeno quattro argomenti che univocamente spingono in questa direzione: a) i tempi scenici nella *palliata* sono almeno doppi rispetto a quelli previsti per la commedia di Menandro (nato nel 342/41 a.C.). Il che dimostra che gli attori cambiassero l'intero travestimento e non solo una maschera; b) i numerosi riferimenti alla mimica facciale dei personaggi in Plauto (aprire e chiudere gli occhi, annusare, storcere la bocca, etc.), la qual cosa è coerente con l'affermazione di Cicerone che in *de or.* 3.221, citando il grande attore comico Roscio (morto nel 62 a.C.), afferma che “i Romani di un tempo avrebbero preferito senza maschera persino lui” (*quo melius*

¹⁴⁶ A. Ernout, A. Meillet, sv. *Persona*, in *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4^a ed., Klincksieck, Paris 1979, p. 500.

¹⁴⁷ Vd. per tutto E. Montanari, *Fumosae imagines*, cit., p. 108 s.

¹⁴⁸ Horat. *sat.* 1.5.64; Petron. *Sat.* 34 e 62; Fest. sv. *Fabam* (*L.* 77,25).

nostrī illi senes, qui personatum ne Roscium quidem magno opere laudabant). A questo si aggiungala testimonianza tarda di Diomede (IV secolo) che dice che gli antichi usassero “prima parrucche e non maschere” (Diom. GL I 489 Kail)¹⁴⁹; c) la testimonianza di Festo (L. 238) sulla *fabula personata* scritta dal campano Naevio nel 235 a.C. che ha senso solo presupponendo un teatro senza maschere; d) abbiamo visto infine come sull’etimologia di *persona* come “oggetto scenico” cominci a interrogarsi Gavio Basso (contemporaneo di Cicerone), nella sua opera *de origine verborum et vocabulorum* (Gell. 5.7.1), a voler dire che questo significato metaforico certamente adoperato oltre che da Cicerone, anche da Lucrezio (4.297: *cretea persona*), andò stabilizzandosi forse proprio in quest’epoca.

In conclusione si può dire che la fenomenologia di *persona* come attrezzo scenico evidenzia un vuoto di notizie che la tradizione colma indicando una serie di epifenomeni collocabili intorno alla metà circa del IV secolo a.C. (con Livio Andronico); la metà circa del III secolo a.C. (con la *fabula personata* di Nevio) e poi la metà circa del II secolo a.C. (con Accio e Donato). Un andamento molto diverso quindi rispetto alla continuità di *prosōpon* di cui come abbiamo visto esistono tracce che partono da Omero ed Esiodo per arrivare senza soluzione di continuità fino a Boezio. Questo è spiegabile con l’avvento della retorica che in Grecia fu la causa principale dell’impiego metaforico di *prosōpon* anche per indicare il ruolo di un soggetto nell’etica precettistica e a Roma dell’esposizione dell’universo *persona* come indice logico di attribuzione nel diritto e nella speculazione patristica.

5.3. *Persona come modello etico/ruolo nella vita* (*res* in senso allargato o retorico)

A partire da una certa epoca (l’avvento della cultura ellenistica a Roma) *persona* comincia a indicare in lingua latina anche il “ruolo” o la “parte” che un soggetto interpreta nella sua esistenza terrena. Punto di partenza per indagare questa particolare accezione di *persona* è il concetto aristotelico di *ēthos* che poteva indicare come abbiamo visto anche il “carattere teatrale” rappresentato dagli attori in teatro.

Questa è anche la via per approfondire la questione della corrispondenza di un uso del biduo *prosōpon/persona* nella *teoria delle quattro persone* di Panezio/Cicerone, caratterizzato nel senso romano di *decorum*, da intendere come “ciò che risulta appropriato a ciascuno”, rispetto alla quale si dovrà verificare se in tale uso *persona* valesse anche come “individuo”. La

¹⁴⁹ G. Chiarini, F. Mosetti Casaretto, *Introduzione al teatro latino*, cit., p. 56.

fonte a cui dobbiamo guardare è Rutilio Lupo, un retore di età seneciana ispiratosi a sua volta all'opera del retore ateniese Gorgia - che fu anche maestro dal figlio di Cicerone (*ad fam.* 16.216) – il quale nel I secolo d.C. scrive nei suoi *schémata lexeos*: Rut. Lup. *schem. lex.* 2.6: «*Prosōpopoïia. Hoc fit, cum personas in rebus constituimus, quae sine personis sunt*».

Rutilio può essere letto con Isidoro di Siviglia che in *ethym.* 2.13.1-2 precisa:

Isid. *etym.* 2.13.1-2 [624-636 d.C.]: De Prosopoeia. [1] Prosopoeia est, cum inanimalium et persona et sermo fingitur. Cicero in Catilina (1,27): «*Etenim si mecum patria mea, quae mihi vita mea multo est carior, loqueretur, dicens, et cetera.* [2] Sic et montes et flumina vel arbores loquentes inducimus, personam inponentes rei quae non habet naturam loquendi; quod et tragoedis usitatum et in orationibus frequentissime invenitur».

Se leggiamo Isidoro attraverso Varrone (che nel *De lingua Latina* precisa: *fictor cum dicit fingit, figuram imposuit*¹⁵⁰) e Gellio (che nelle *Noctes Atticae* scrive: *a fingendo figura*¹⁵¹); e teniamo presente che *figura* è la trasposizione latina del *typos* greco; da *fingere* che significa “foggiare”, “dare forma”, forse si fa tutto più chiaro. Letteralmente Rutilio Lupo e Isidoro dicono che la *prosopopea* era quella costruzione retorica che serviva a dare “persona e parola” (*et persona et sermo fingitur*), ossia “a personificare”, cose inanimate o astratte (*inanimalium*). Più esattamente Rutilio scrive che la figura retorica consentiva di “costituire in *res*” fattispecie (*personas*) prive di tale considerazione (*quae sine persona sunt*). Una costruzione analoga si ritrova ancora in Isidoro quando scrive *sic et montes et flumina vel arbores loquentes inducimus, personam inponentes rei quae non habet naturam loquendi; quod et tragoedis usitatum et in orationibus frequentissime invenitur*. Questi dati forse possono tornare utili per chiarire due importanti questioni:

1) La prima riguarda la celebre definizione di *iustitia* in *Rhet. ad Herenn.* 3.2.3: *iustitia est aequitas ius uni cuique rei tribuens pro dignitate cuiusque* (Cancelli). Gualtiero Calboli, notando l'utilizzo di *rei* e giudicandolo ridondante, emenda questo luogo famoso mutando *uni cuique reitribuens* in *uni cuique retribuens*. E quindi restituisce il testo in questo modo: *Iustitia est aequitas ius uni cuique retribuens pro dignitate cuiusque*¹⁵². Le testimonianze appena lette di Rutilio Lupo e Isidoro però confermerebbero l'ipotesi del

¹⁵⁰ Varro *LL.* 6.78: *fictor, cum dicit fingit, figuram imposuit*.

¹⁵¹ Gell. 13.30.2: *Sicuti quidam faciem esse hominis putant os tantum et oculos et genas? quod Graeci dicunt prosopon quando facies sit forma omnis et modus et factura quaedam corporis totius a faciendo dicta, ut ab aspectu species et a fingendo figura*.

¹⁵² G. Calboli (a cura di), Cornifici, *Rhetorica ad C. Herennium*, Patron, Bologna 1993, p. 137.

Cancelli per cui "res", nella definizione dell'*Auctor ad Herennium*, troverebbe impiego in un'accezione retorica comprensiva anche degli esseri umani¹⁵³. Insomma, sarebbe un tecnicismo che trova conferma in un frammento di Alcuino (RLM p. 548,30) [in base a Cic. *de inv.* 2.160: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*] che riporta in più *res* al genitivo: *Iustitia est habitus animi unicuique rei propriam tribuens dignitatem*; e in Quintiliano dove troviamo in *inst. or.* 7.4.5: *Iustum omne continetur natura vel constitutione. Natura quod fit secundum cuiusque rei dignitatem*.

La definizione del passo dell'*Auctor ad Herennium* allora potrebbe tradursi più o meno nel modo seguente: «*Iustitia* consiste nell'equità che è data dal riconoscere a ciascuna "cosa" il *ius* che gli è dovuto secondo la sua dignità». Si comprende quindi come alla versione retorica del famoso versetto decemvirale di cui in Tab. 5.3 (FIRA I², p. 37 s.=Cic. *de inv.* 2.50.148=Rhet. ad Her. 1.13.23): *uti legassit super familia pecuniaque* possa corrispondere all'*uti legassit suae rei* di Gai. 2.224. In questo luogo si vede come "res" valga come termine tecnico per essere usato in accezione equivalente a *familia pecuniaque* (dunque comprensiva anche degli esseri umani che rientravano nella nozione di *familia*). E non è tutto, perché le frasi di Rutilio (*personas in rebus constituimus, quae sine personis sunt*) e di Isidoro (*personam inponentes rei quae non habet naturam loquendi*) giustificerebbero perfettamente in Gai. 1.116/1.120 sul piano retorico-giuridico un'assimilazione anche degli *animalia quae collo dorsove domantur* e dei *praediatam urbana quam rustica* nella categoria delle *personae in mancipio*¹⁵⁴. Tutta la raffinatezza di questa costruzione retorica di cui, come abbiamo visto, esistono tracce importantissime anche in diritto romano, è mirabilmente rappresentata da Lucrezio che nel *De rerum natura*, parlando del vero uomo che si riconosce nelle avversità, afferma (3.58): *eripitur persona, manet res*.

2) La seconda considerazione riguarda la possibilità di chiarire la fondamentale differenza esistente tra *etopea* e *prosopopea*. Si deve tenere presente che se sul piano dell'etica precettistica l'*etopea* (da *ethos* + *poieō*) fu il dispositivo retorico di descrizione usato per dare specificità comportamentale a un uomo attraverso la costruzione/riconoscimento di un "ruolo" (*in qua hominis persona fingimus*):

¹⁵³ F. Cancelli (a cura di), [Marco Tullio Cicerone], *La retorica a Gaio Erennio*, Mondadori, Milano 1992, p. 445, nt. 10.

¹⁵⁴ Gai. 1.116: *Superest, ut exponamus, quae personae in mancipio sint. (...); 1.120: Eo modo et serviles et liberae personae mancipantur; animalia quoque, quae mancipi sunt, quo in numero habentur boves, equi, muli, asini; item praedia tam urbana quam rustica, quae et ipsa mancipi sunt, qualia sunt Italica, eodem modo solent mancipari.*

Isid. *etym.* 2.14.1-2: «De Ethopoeia. [1] Ethopoeiam vero illam vocamus, in qua hominis personam fingimus pro exprimendis affectibus aetatis, studii, fortunae, laetitiae, sexus, maeroris, audaciae».

La differenza tra *etopea* e *prosopopea* allora è che la prima poteva riguardare solo l'uomo, mentre la seconda anche altre fattispecie come animali non umani, oggetti inanimati e concetti astratti.

Per cogliere in modo appropriato l'impiego semantico di *persona* in età storica si dovrà tener conto quindi di questa differenza perché *persona*, come rappresentazione retorica dell'elemento soggettivo di qualsiasi fattispecie, verrà impiegata indifferentemente nell'uno (*etopea*) come nell'altro (*prosopopea*) campo d'applicazione. Sarà così fino a quando Boezio, in un contesto ideologico e culturale completamente mutato, non delimiterà l'ambito di applicazione di *persona* solo alla divinità nicena, all'uomo e agli angeli¹⁵⁵.

Possiamo così rileggere Seneca quando dice che l'etopea era *eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta*, ossia quella parte della scienza retorica deputata a elaborare una teoria del dovere comportamentale. Qui *mos* può essere inteso come la *consuetudine vitae* da riconoscere a un essere umano, senza che questo implichi però necessariamente riconoscere per questo un'attribuzione esclusiva del requisito di *persona* all'essere umano. E, allo stesso modo, dobbiamo leggere anche la *teoria delle quattro persone* di Cicerone che il retore potrebbe aver mutuato direttamente da Panezio di Rodi. Sono passi noti:

[45-44 a.C.] Cic. *de off.* 1.30.107: «Bisogna anche capire che siamo stati rivestiti dalla natura, per così dire, di due maschere; *una* è comune, e deriva dal fatto che siamo tutti partecipi della ragione e della sua forza, con la quale siamo superiori alle bestie, dalla quale deriva ogni forma di moralità e di decenza e grazie alla quale riusciamo a trovare la via per definire la forma del dovere; l'*altra* è invece quella che è propriamente attribuita ai singoli. Come nei corpi esistono grandi differenze (vediamo alcuni prevalere nella velocità nella corsa, altri nell'uso della forza per la lotta, e allo stesso modo in alcune forme si intravede l'equilibrio, in altre la bellezza), così a differenziare gli animi intervengono più grandi varietà»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Boeth. *c. Euty. et Nest.* 2,28 [Loeb]: «*Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla est persona arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt), at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli.*»

¹⁵⁶ Tr. it. da G. Picone, R.R. Marchese (a cura di), Marco Tullio Cicerone, *De Officiis. Quel che è giusto fare*, Torino 2010, p. 91.

E poi:

[45-44 a.C.] Cic. *de off.* 1.32.115: «A quelle *due maschere* di cui ho parlato prima se ne aggiunge una *terza*, che le circostanze o i tempi ci impongono; e anche una *quarta*, che indossiamo secondo il nostro giudizio. Infatti i regni, i poteri, la nobiltà, le cariche, le ricchezze, i mezzi e tutto ciò che è contrario a queste cose, essendo in potere del caso, sono governate dalle circostanze; la maschera che invece noi stessi vogliamo portare, deriva da una nostra scelta volontaria. Per questa ragione alcuni si dedicano alla filosofia. Altri al diritto, altri ancora all'eloquenza, e ciascuno preferisce distinguersi in un particolare di queste attitudini»¹⁵⁷.

È noto che la teoria aristotelica dell'*ethos* teatrale esigeva dagli attori la "coerenza" che era il quarto dei punti da osservare nella rappresentazione degli *ethè* insieme all'"eccellenza", all'"appropriatezza" e alla "naturalità"¹⁵⁸. Questo però indica che mentre *persona* in Cicerone è già, nell'uso retorico, una traduzione di *prosōpon*; in Aristotele (prima dei *Characteres* di Teofrasto e dell'opera *Sui doveri* di Panezio), il termine che poteva arrivare al significato latino di *persona*, come ruolo o parte (teatrale), doveva essere ancora *ethos*, equivalente a un significato di *prosōpon* come "ciò che si dà a vedere agli altri", in un'accezione peraltro corrispondente al latino *imago* come ancora in Polibio¹⁵⁹. Per una traduzione di *ethos* come *mos* si dovrà invece aspettare Cicerone¹⁶⁰.

Come si vede i piani di interferenza culturale sono molto intrecciati e non sempre è facile districarsi. Tuttavia, quanto appena considerato ci spinge a formulare un'ipotesi sull'evoluzione storica di questa particolare accezione del biduo *prosōpon/persona*. Già in Teofrasto *prosōpon* appare in uso in una teoria delle categorie del discorso predicativo (ridotta a quattro) diversa dalle dieci canoniche enunciate da Aristotele¹⁶¹. La qual cosa implica che il vocabolo latino *persona* potrebbe essere diventato nell'uso retorico un omologo di *prosōpon* proprio nello spazio temporale che separa lo Stagiritico da Teofrasto¹⁶². Non moltissimo tempo quindi se consideriamo

¹⁵⁷ Tr. it. da G. Picone, R.R. Marchese, cit., p. 99.

¹⁵⁸ Arist., *Poet.* 1454a, 15-26.

¹⁵⁹ Polyb. 6.53.4-6. Piras, *Le parole del volto*, cit., p. 57.

¹⁶⁰ Cfr. *infra*, nt. 170.

¹⁶¹ Theophr. *de sensu* 52,9; *fragm.* 9.33.1; 9.36.2; 9.37.1; 172.2.2. È interessante notare come nei *Characteres* Teofrasto usi *ethos* e non *prosōpon* quasi a significare che lo stacco di significato sia avvenuto prima sul piano della retorica del discorso e da qui in quello della retorica precttistica.

¹⁶² Un indizio in tale senso è proprio Gell. 1.3.28 dove parafrasando il teso greco l'autore

che Teofrasto (altrimenti detto anche *Tyrtamus* di Ereso e morto nel 287 a.C.) fu allievo dello stesso Aristotele e gli subentrò nella direzione dell'Accademia (intorno al 322 a.C. che è la data della morte dello Stagirita). Questo autore scrisse anche un trattato dedicato a una descrizione di caratteri in trenta sezioni intitolato appunto *Hthikoi charaktēres*. Si tratta come è noto di una serie di 30 arguti ritratti con annotazioni di tipo psicologico e morale rispetto ai quali, fra l'altro, è anche molto evidente il nesso con Menandro che frequentò anche la scuola di questo allievo di Aristotele¹⁶³.

Ma non è ancora tutto perché, per comprendere l'esatta portata della costruzione ciceroniana e del significato di *persona/prosōpon* in questa declinazione etico-precettistica del termine, si deve tener presente anche che tale fonte non può essere utilizzata per affermare che nel mondo romano si fosse già affermato il concetto di "individuo". Questa tesi, già formulata dal Braun, è ancora molto seguita dagli studiosi, ma essa regge forse su una sopravvalutazione della portata di un celebre frammento di Seneca. Essa va invece considerata tenendo anche conto almeno dei seguenti elementi: a) in *Sen. epist.* 94.1 non c'è la nozione di individuo, perché Seneca qui parla del "padre-tipo" e non di *quel* padre¹⁶⁴. Inoltre il retore usa *individuum* nell'accezione democritea di atomo, un impiego che troviamo anche in *Troad.* 401 dove si parla della morte come *individua* perché colpisce il corpo e l'anima¹⁶⁵; b) l'ipotesi del Braun manca poi di un quadro d'insieme plausibile entro cui collocarsi. Horkheimer e Adorno negli anni '70 del Novecento già erano convinti che nel mondo antico fosse mancato del tutto un concetto di individualità per essere stato formulato per la prima volta solo con Boezio¹⁶⁶; c) infine, secondo la definizione di "sinolo" di Aristotele, un'individualità poteva essere definita solo in rapporto alla sua

latino riferisce una considerazione di Teofrasto sulla difficoltà di usare elementi della *quaestio* (tra cui *persona*). Su questo v. M. Bellincioni Scarpata, *Il termine 'persona' da Cicerone a Seneca*, in G. Allegri, M. Bellincioni Scarpata, G. Pisi, G. Scarpata (curr.), *Quattro studi latini*, Università degli Studi, Parma 1981, p. 91 ss.

¹⁶³ Si vd. per questo A. Romizi (a cura di), *Teofrasto*, edizione critica del testo greco, con versione italiana e note, G.C. Sansoni, Firenze 1899; G. Pasquali (a cura di), *Teofrasto, I caratteri*, Sansoni, Firenze 1919; M. Vilardo (a cura di), *Teofrasto, Caratteri*, Garzanti, Milano 1981, pp. XLV-179.

¹⁶⁴ *Sen. epist.* 94,1: «Alcuni hanno accolto della filosofia unicamente quella parte che dà precetti particolari a ciascuna persona e non dà all'uomo una formazione generale, ma consiglia al marito come comportarsi nei confronti della moglie, al padre come educare i figli, al padrone come governare i servi, (...)». Tr. it. G. Reale (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, 2ª ed., Milano 2004, p. 911.

¹⁶⁵ *Sen. Troad.* 401: *mors individua est, noxia corpori nec parcens animae*.

¹⁶⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1966.

classe di appartenenza (non quindi rispetto a sè stessa come per il concetto moderno)¹⁶⁷. Ecco perché si può dire che la nozione di “individuo” non può essere definita se non in relazione al contesto in cui essa opera.

Tutto questo dimostra che Cicerone nella *teoria delle quattro persone* del *De officiis*, se esprime un concetto di individualità, lo fa secondo la declinazione di un “che”, cioè per identificare gli elementi costitutivi ideali di un soggetto (il *cives*) dal punto di vista del *decorum*, ossia del “dover essere”; e non per l'identificazione di un “chi”.

Per rendersene conto bisogna guardare alle fonti classiche di conoscenza dell'*ēthos* nella duplice accezione ben delineata da Foucault di “modo di essere del soggetto” e “modo di fare visibile per gli altri”, ma anche tenendo conto della radice semantica originaria di *ēthos* (dal sanscrito *svadhā* come “ciò che ha valore in sé” da cui deriverebbe il greco *ēthos*), come qualcosa che può assurgere a modello in senso lato:

L'*ēthos* era il modo di essere e il modo di comportarsi. Era un modo d'essere del soggetto e un certo modo di fare, *visibile per gli altri*. L'*ēthos* di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli avvenimenti, eccetera. Per i Greci è questa la forma concreta della libertà¹⁶⁸.

Si comprende allora come, attraverso la mediazione di Cicerone - che traduce *ētikos* con *moralis* (che i Romani declinavano nel senso del diritto, ossia il *mos* del diritto romano) come ciò che trova accoglienza in una norma giuridica¹⁶⁹ -, si sia compiuto in latino il passaggio dalla prospettiva

¹⁶⁷ Arist. *met.* 1036a 5-6.

¹⁶⁸ Cito da G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico: il volto, le forme, l'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 208.

¹⁶⁹ Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, cit., II: p. 86. Fu Cicerone (*de fato* 1.1) che in latino tradusse la parola greca *ētikos* con *moralis* volendogli dare evidentemente un'accentuazione giuridica che in lingua greca, l'espressione e la parola, non avevano. Cfr. per questo A. Mantello, *Un'etica per il giurista. Profili di interpretazione giurisprudenziale nel primo Principato*, in *Per la storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini*. Atti del seminario, (a cura di D. Mantovani), Torino 1996, pp. 147-182; con qualche variante in *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, I, Napoli 1997, pp. 573-615; ora in Id., *Variae* (in due voll.), I, Edizioni Grifo, Lecce 2014, ove in part. p. 490. Mi sia permesso di rinviare ora anche a O. Sacchi, *Il ius naturae dei giuristi romani e il fondamento dell'ēthos nella cultura greco-romana: interpretazioni moderne e prospettive contemporanee*, in *La macchina delle regole, la verità della vita*, 8. *L'Era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 99-148, in part. p. 110. Il grammatico Festo riconduce infatti per l'ambiente latino il *mos* ai riti degli antichi padri e alla religio più antica (*svadhā* era il nome di una cerimonia di offerta ai padri defunti in ottemperanza alle prescrizioni delle antiche usanze): Fest. sv. *mos* (L. 146,3). Nel *De inventione* di Cicerone

greca (aristotelico-retorica) meramente descrittiva di “etico” come *modo di essere del soggetto visibile agli altri*” (insomma, il “modo di comportarsi”), alla prospettiva romana di *moralis* come comportamento conforme al ruolo che il *cives* doveva tenere per il corretto funzionamento della *res publica*. Cicerone (che tradusse per il suo pubblico romano le novità apprese dai filosofi della Media Stoa) è dunque il punto di arrivo del lungo percorso che prese avvio, come abbiamo visto, da Eraclito che definì *ēthos* come appunto *anthrōpō daimōn*¹⁷⁰ (una considerazione dell’anima nell’uomo prima di Platone?) e giunse a una considerazione (tutta romana) del dovere (in senso normativo) di comportarsi in un modo corretto. Questo spiega il perché dell’uso di *persona* anche per descrivere l’*ēthos* di qualcuno. La novità è nell’intonazione giuridica di tale comportamento che, a differenza di Aristotele e Teofrasto, in Panezio e Cicerone riceve una più esplicita considerazione. Sull’affermazione del concetto di individuo in senso moderno torneremo in chiusura, ma è importante sin d’ora essere consapevoli che non ci si può servire di questo paradigma per interpretare la realtà antica.

5.5. La metafora del *theatrum mundi*

Il *prosōpon* tecnico dei retori e dei grammatici nel primo quarto del III secolo a.C. comincia quindi già a cristallizzarsi in un’accezione tecnica dalla portata semantica che è già sensibilmente diversa rispetto al *prosōpon* del linguaggio comune. Ecco come, allora, in età seneciana, Epitteto potrà dare nuova linfa alla metafora del *theatrum mundi* come si legge nel suo *Enchiridion* [scritto da Arriano di Nicomedia dopo le *Diatribes* non prima del 140 d.C.¹⁷¹] dove per me *prosōpon* viene usato in un’accezione non tecnica (ossia non come soggetto in senso retorico), ma assimilabile a quella del linguaggio comune (l’attore di teatro):

Epict. *ench.* 17: «Sappi che sei l’attore (*prosōpon*) 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’acattone, devi far 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»¹⁷².

si nota invece tutta la differenza esistente tra una dimensione ancestrale pre-giuridica e una contestualizzazione più marcatamente giuridica dove *religio* e *mos maiorum* vengono attratti nel coacervo semantico del diritto di consuetudine: Cic. *de inv.* 2.162.

¹⁷⁰ Eracl. frg. 22 B 119 Diels-Kranz. Cito da Piras, *Le parole del volto*, cit., p. 50.

¹⁷¹ P. Hadot (éd.), *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Torino 2006, p. 5 s.

¹⁷² Si v. anche Epict. *ench.* 37: (p. 197): «Se assumi un ruolo al di sopra delle tue capacità,

Non sappiamo se Epitteto avesse appreso tale nozione a Roma da Musonio Rufo, durante il principato di Nerone, ovvero se fu da questi formulata durante il suo insegnamento epirota dove fu costretto a rifugiarsi (nella città di Nicopoli) a causa del bando di Domiziano che espulse tutti i filosofi da Roma nel 94 d.C. Sappiamo però che Epitteto esercitò il suo insegnamento fino all'età di Adriano e che Arriano di Nicomedia, grazie al quale conosciamo il pensiero di questo filosofo, raggiunse dalla Bitinia il maestro intorno al 108 d.C. Questo permette di affermare che all'alba del secondo secolo la parola *prósōpon* veniva così impiegata da un filosofo greco nelle sue lezioni. Mediante l'impiego dell'equivalente greco *prósōpon*, il complesso percorso della parola *persona* con (Musonio Rufo?) Epitteto e Seneca, esponenti della riflessione più matura della stoa greco-romana, raggiunse in questo modo la sua più ampia realizzazione.

La metafora del *theatrum mundi* per indicare il ruolo dell'uomo nella commedia/dramma della vita vanta invero un'antica tradizione nella cultura filosofica greca. Già vi avevano fatto ricorso Platone parlando dell'uomo come di una marionetta in mano agli dei (*Leggi* 1.644d-e; 7.803c) e poi nel Filebo (50b) della *commedia e tragedia della vita*. Nelle diatribe dei cinici, verso la metà del IV secolo a.C., il paragone tra l'uomo e l'attore diventò un *cliché* abituale. Vi accenna anche lo stoico Aristone di Chio: Diog. Laert. 7.160. E, nel suo ultimo anno di vita, sempre Cicerone usa la stessa metafora nel *Cato maior* 18.65: *cum in vita, tum in scaena*. Troviamo ancora Orazio che in *sat.* 2.7.82 vede nell'uomo una marionetta. E, sempre per il primo secolo della nostra era, il tema è sfiorato anche da Seneca che afferma lui stesso di usare spesso la metafora del teatro (*saepius hoc exemplo mihi utendum est, nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus*). Il filosofo di età neroniana esprime il suo particolare senso pessimistico della vita in *ep.* 80,7: *hic humanae vitae mimus, qui nobis partes, quas male agamus, adsignat* e tipica espressione senecana è proprio la *personata felicitas* stante ad indicare la fortuna soltanto apparente di chi interpreta un ruolo felice solo in teatro: Sen. *ep.* 80,7. Il filosofo parla di chi interpreta sulla scena la parte del superbo e del potente, mentre nella vita è tutt'altro (*servus est, quinque modios accipit et quinque denarios*); oppure di chi *diuturnum accipit*, sebbene *in centaculo dormit*. A tutti gli uomini, ammonisce Seneca, vengono assegnati ruoli che non convengono o per cui non sono fatti e che tutti recitano con fatica: *affidate partes quas male agamus*.

L'idea di Epitteto per cui ognuno ha il dovere di interpretare al me-

non solo fai cattiva figura, ma trascuri anche di eseguire il ruolo che eri capace di svolgere»; *diss.* 4,1,165; 4,7,13; *frgm.* 11 (Stob. 4.33.28).

glio il ruolo che gli ha assegnato il *Logos* (o Dio) artefice della natura diventò anche un topos cristiano. San Paolo in 1 *Cor.* 4,9 scrive che gli apostoli sono destinati da Dio ad una morte che deve dare spettacolo (q̇satron) al mondo, agli Angeli e agli uomini (qui però l'allusione è al circo romano e non al teatro greco). La tradizione continua con Clemente Alessandrino che in *Cobortatio ad gentes* (1.1.3) vede il mondo intero come un palcoscenico: «Da Sion uscirà la legge, la parola del Signore di Gerusalemme, la parola divina, il vero vincitore della gara, che nel teatro del mondo otterrà la ghirlanda della vittoria». Agostino in *Enarr. ad Ps.* 127 scrive: «Su questa terra è come se i figli dicessero ai loro genitori: su dunque, pensate alla vostra partenza da qui; tocca a noi ora recitare la nostra commedia! Infatti altro non è se non commedia del genere umano tutta questa vita che conduce di tentazione in tentazione». Un contemporaneo di Agostino, l'egiziano *Palladius*, esprime lo stesso concetto in un elegante epigramma: *Pall.* 10,72: «La vita intera è un teatro, un gioco. Impara quindi a recitare/ rinunciando alla serietà, oppure sopporta i dolori».

6. *Persona* in diritto romano (*persona* come *res* in senso retorico-giuridico)

«Le metafore sono molto più tenaci dei fatti»

P. de Man, *Semiologia e retorica*,
in G. Borradori, *Il pensiero post-filosofico*.
Percorsi e figure della nuova teoresi americana
con un'antologia di testi inediti in Italia,
Jaca Book, Milano 1988, p. 125

6.1. *La costruzione di persona in diritto romano*

Arriviamo così all'impiego di *persona* nel diritto romano che come detto fece da catalizzatore del senso storico di *persona* (il suo *logos*) e così lo ha trasmesso ai posteri. Tale vocabolo appare ben collocato solo nel linguaggio giuridico dei romani dell'epoca di Cesare. In *Rhet. ad Herenn.* 1.15.25, a proposito della *causa iuridicialis*, si rileva una *partitio in hominem e in rem*; mentre nella procedura della *rerum repetitio* lo storico di età augustea Livio, narrando di un episodio dell'età monarchica, distingue ancora tra *homines* e *res*¹⁷³.

La costellazione semantica di *persona* si arricchì quindi proprio in quest'epoca di nuovi significati che appaiono essere stati la risultante complessa di una fusione tra: a) la nozione più antica rinvenibile di "agente

¹⁷³ Liv. 1.32.7: *homines illasque res dedier mihi exposco.*

mascherato”, come metonimia di *persōno*, *personēre*/*sonāre*/*personāri* = “celebrare il rito”, quindi “rappresentare”. La metonimia è nel senso che *persona* rappresenta l’idea di ascendenza remota (l’arché di *persona*) di “chi fa il *personare*”. Da qui, per abitudine traslata, si arrivò nell’uso comune a intendere *persona* come colui che “interpreta un ruolo” e quindi di maschera = *persona* = *nomen agentis* secondo lo schema tipico della metafora di denominazione, ossia dello “strumento per chi l’adopera”; b) un uso tecnico dei retori, per i quali, come abbiamo visto, la *prosōpopeiia* diventò quella parte della retorica che serviva a rappresentare attraverso il linguaggio (processo di “personificazione”) cose inanimate o astratte (Isid. *etym.* 2.13.1-2): *prosopopeia est, cum inanimalium et persona et sermo fingitur*, che alla lettera può tradursi “quando si costruisce di una cosa inanimata la parola (come nome) e il ruolo”. In questo quadro come abbiamo visto ebbe la sua importanza anche l’etopea (da *ethos* + *poieō*) che era il dispositivo retorico di descrizione usato per dare carattere e specificità comportamentale a un uomo (*ethopoeiam vero illa vocamus, in qua hominis personam fingimus pro exprimendis affectibus, aetatis, studii, fortunae, laetitiae, sexus, maeroris, audaciae*) attraverso la costruzione di un “ruolo” (*in qua hominis persona fingimus*) come nel concetto aristotelico di *ēthos* che indicava anche il “carattere teatrale” rappresentato dagli attori in teatro. Proprio per questo *prosōpon*/*persona* diventò anche un modo per esprimere la “personalità soggettiva” nella *teoria delle quattro persone* di Panezio/Cicerone nel senso però romano di *decorum* come “ciò che risulta appropriato a ciascuno” e comunque non nel senso moderno di individuo.

È chiaro inoltre che questa connotazione precettiva (non ancora connotazione “morale” in senso assiologico) fu una prerogativa esclusiva dell’uomo (Arist. *Pol.* 1253a: *anthrōpos physei politikōn zōon*) perché era questo, come detto, l’ambito di incidenza esclusiva dell’etopea; mentre, col procedimento di personificazione (*prosōpopeiia*), poteva darsi *persona* a qualsiasi entità anche non umana.

Per questi motivi troveremo *persona* impiegata in diritto romano anche per designare l’essere umano concepito, ma non ancora nato (il nascituro), o non più in vita (il defunto); enti o aggregati collettivi (*coloniae, municipia, populus*, ecc.); fattispecie tipiche del lessico giuridico (*tutor, procurator, cognitor, iudex*, eccetera); concetti astratti (*hereditas iacens, societas*); e forse anche animali e *praedia* se tali figure possono farsi rientrare nella categoria delle *personae in mancipio* di Gaio. È stato ben detto: *nel linguaggio giuridico romano la persona non è identificata dalla sua condizione umana, ma dalla forma giuridica che essa assume in relazione alle circostanze*. L’etimologia di Aristotele (*prosōpon* è ciò che sta sotto la calotta cranica) spiega anche l’uso diffuso nel gergo dei giuristi romani del termine *caput* (e non di *persona*) in età repubblicana

sin da epoca più riasalente dato che *caput* era considerato “ciò da cui traeva origine la vita”.

A esso fa riscontro l'uso enniano, di vaga intonazione pitagorica, di *homo*¹⁷⁴ per indicare l'essere umano ancora nettamente contrapposto agli dèi. Un intreccio semantico costituito da connotazioni empiriche con implicazioni anche giuridiche, un topos che ritroviamo in Varrone (attraverso Agostino: *de civ. Dei* 6.3.) e ancora in Cassiodoro che scrisse nel VI secolo le *institutiones divinarum et humanarum lectionum*. Già però verso intorno alla metà del II secolo nel giurista Gaio (1.8) *persona* assorbì *homo* nella considerazione dell'essere umano in un contesto giuridico di taglio sistematico.

6.2. Genealogia di *persona* come criterio di imputazione in diritto romano

Tenendo conto di questa differenza d'impiego originaria di *homo* e *persona*, il tutto andrà a fondersi nel significato giuridico di *persona* che dà la nozione “classica” di questa parola in quanto non condizionata da influenze patristiche. Etimologicamente *persona*, come termine giuridico in lingua latina, non prima della tarda repubblica, si può dire quindi (come risulta da Gellio) una derivazione dal greco *prosōpon* usato in retorica già almeno da Teofrasto¹⁷⁵. Emblematico è l'uso che ne fa Plinio *senior*, uomo *suae aetatis doctissimus*, che nel I secolo d.C. scrive: *postquam signatum est testamentum, mutat personam*¹⁷⁶.

Persona entrò probabilmente nel lessico giuridico attraverso l'editto del pretore in una forbice temporale che va dai *Libri iuris civilis* di Quinto Mucio (secondo decennio del I secolo a.C.¹⁷⁷)/la redazione dell'editto di Aulo Ofilio (poco prima del 52/51 a.C.¹⁷⁸), all'edizione adrianea dell'edit-

¹⁷⁴ Enn. *ann.* 7.247, 3 (Vahlen 44); Cic. *de nat. deor.* 2.62.154.

¹⁷⁵ Theophr. *in Gell.* 1.3.28: *Post deinde idem Theophrastus ad hanc ferme sententiam disseruit: «Has tamen» inquit «parvitates rerum et magnitudines atque has omnes officiorum aestimationes alia nonnumquam momenta extrinsecus atque aliae quasi appendices personarum et causarum et temporum et circumstantiae ipsius necessitates, quas includere in praecepta difficilest, moderantur et regunt et quasi gubernant et nunc ratas efficiunt, nunc inritas (circa 146-158 d.C.).*

¹⁷⁶ Plin. *ep.* 2.20.8.

¹⁷⁷ Cic. *de leg.* 2.19.48: *Heredum causa iustissima est; nulla est enim persona quae ad vicem eius qui e vita emigravit propius accedat.* Tr. it. Cancelli, cit., p. 145: «La più giusta condizione è degli eredi: non v'è infatti altra persona che più s'accosti alla vece di colui che uscì di vita». Qui Cicerone forse cita testualmente Q.Mucio Scevola (il *De legibus* è datato circa 52/51 a.C.).

¹⁷⁸ D. 2.7.1.2 (Ulp. 5 *ad ed.*): «Ofilio reputa che non si applica questo editto se è stata sottratta (dalla comparizione) una persona che non avrebbe potuto essere chiamata in giudizio, come l'ascendente e il patrono e altre persone...». Tr. it. S. Schipani (a cura di), *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae*, Giuffrè, Milano 2005, p. 157. Ma vd. anche D. 1.2.2.44 (Pomp. *liber sing. ench.*).

to/le Istituzioni di Gaio dove tutto il *ius* è diviso secondo la tripartizione *personae, res, actiones*, che adotterà ancora Giustiniano¹⁷⁹.

Dunque un segmento temporale di poco meno di un secolo (circa novant'anni) che intercorre tra i quarant'anni che separano il secondo decennio e la fine della prima metà del I secolo a.C. (*dies a quo*); e gli altri circa quarant'anni che intercorrono tra l'edizione adrianea dell'editto (129 a.C.) e le *Institutiones* di Gaio (170 d.C.?) (*dies ad quem*). A parte la testimonianza di Cicerone che attesta molto probabilmente un uso di *persona* da parte del giurista Q. Mucio Scevola, l'ipotesi che *persona* come termine tecnico sia entrato nel linguaggio giuridico attraverso l'editto nasce dal celebre frammento di Ermogeniano che dice di voler trattare del *ius* cominciando *de personarum statu (...), ordinem edicti perpetui secuti*, ossia "seguendo l'ordine dell'editto perpetuo"¹⁸⁰.

La nozione di *persona* in Gaio e nei giuristi romani dal punto di vista del suo contenuto va riferita inoltre all'uomo come *singulus* solo nel senso di "soggetto nel diritto" e non anche come *individuo* (per questo bisognerà attendere Leibniz¹⁸¹), né come *esseremorale* in senso moderno (per questo bisognerà attendere come si diceva prima Kant¹⁸²). La connotazione di *persona* dei giuristi romani restò quindi estranea a qualsiasi valutazione di tipo individualistico in ragione della natura *olistica* che conservò la società antica fino all'età imperiale. Questa evidenza storica è ben rappresentata in Arist. *metaph.* 1036a 5-6 dove, come abbiamo già visto, il filosofo dice che il "sinolo" non può essere definito se non in rapporto con la sua classe

¹⁷⁹ Gai. 1.8-9; Inst. 1.3 pr. (15 dicembre 530 d.C.).

¹⁸⁰ D. 1.5.2 (Herm. 1 *iuris epit.*).

¹⁸¹ Fu Leibniz (1646-1716) nella *Nova methodus* del 1667 a proporre di sostituire la tradizionale tricotomia *personae, res* e *actiones* con *subiectum* e *obiectum*. Cfr. G.G. Leibniz *in Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, II.10, in *Variorum opuscula*, Pisis 1799, p. 195 dove si legge fra l'altro: «*personae enim et res sunt facti, potestas et obligatio etc. sunt juris terminis*». Leibniz in ogni caso ribaltò l'impostazione "classica" a cui rimase fedele l'Althausen e con lui tutta la *Scuola culta* europea. Si vd. per questo R. Fiori, *La definizione della 'locatio conductio'. Giurisprudenza romana e tradizione romanistica*, Jovene, Napoli 1999, p. 332 s.; A. Guzmán Brito, "In quaelibet re, tantumdem est de iure quantum de entitate". *La concepción ontológica del derecho-facultad a fines de la edad media y en la época moderna*, in *Revista de estudios Históricos-Jurídicos* [Sección Historia de los Dogmas Jurídicos], XXIX, Valparaíso, Chile 2007, pp. 271-331.

¹⁸² Secondo Kant, come è noto, la "persona" rappresentava l'ideale umano, ossia ciò che di meglio l'uomo poteva trarre da sé stesso. Si vd. E. Berti, *Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale*, in D. Castellano, *Persona e diritto*, Editrice Missio, Udine 1990, p. 24; A. Guzmán Brito, *Los orígenes del concepto de "relación jurídica" ("rechtliches Verhältnis"- "Rechtsverhältnis")*, in *Revista de estudios Históricos-Jurídicos* [Sección Historia de los Dogmas Jurídicos], XXVIII, Valparaíso, Chile 2006, p. 213.

di appartenenza. La nozione di *persona* restò dunque priva di valenza assiologica per quasi tutta l'esperienza antica. Per i giuristi romani (forse da Quinto Mucio, forse da Ofilio, certamente da Salvio Giuliano¹⁸³) *persona* fu solo quel dispositivo retorico (*figura sententiae* = “costruzione di pensiero”) usato per *qualificare lo spazio di operatività nel diritto di un qualsiasi soggetto che potesse rientrare in tale definizione*. Tra i tanti esempi possibili, emblematico è l'uso dell'espressione *extrema persona* in Cic. *de leg.* 2.19 riferita al debitore liberato per la morte del suo creditore¹⁸⁴.

6.3. La struttura epistemica

Tecnicamente tale dispositivo è configurabile come una metafora complessa contenente gli elementi di una *metonimia* e di una *sincedoche*. La prima era il modo di designare qualcosa (nel nostro caso l'aspetto soggettivo dell'imputazione giuridica) mediante il nome di un'altra (in senso stretto *persona* nel significato traslato di “elemento soggettivo nel discorso”, di “maschera teatrale” o di un “ruolo nel teatro o nella vita”)¹⁸⁵; la seconda consisteva nell'indicare una totalità (gli esseri umani di qualunque sesso e condizione e le figure non umane nel diritto), cioè, il “tutto”, mediante una “parte”; ossia il singolo soggetto rilevante per il mondo giuridico¹⁸⁶. Precisa Isidoro/Donato che con la *sincedoche* si poteva mostrare anche il “genere” attraverso la “specie” o la “specie” per il “genere”¹⁸⁷.

In senso stretto può parlarsi quindi di una *metafora di denominazione* o *per analogia* che è una figura retorica atta a “dare un nome a entità che non ne hanno un altro”. Si ricorre a essa quando manca nella lingua un

¹⁸³ D. 45.3.1.4 (Iul. 52 *digest.*): «Un servo comune sostiene il carattere di due servi (*communis servus duorum servorum personam sustinet*); perciò, se un mio proprio servo abbia stipulato per un servo comune a me e a te, in questa unica formola di parole la legge sarà la stessa, che se separatamente si fossero formulate due stipulazioni, una in persona del servo mio e l'altra in persona del servo tuo» (II secolo d.C. sotto Marco Aurelio). Tr. it. G. Vignali (a cura di), *Corpo del diritto corredato delle note di Dionisio Gotofredo e di C. E. Freiesleben altrimenti Ferromontano. Digesto*, vol. VI, Achille Morelli Editore, Napoli 1859, p. 229:

¹⁸⁴ Cfr. G. La Pira, *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana*, in *SDHI*, 1.2, 1935, p. 320; e sulle infinite discussioni che ha generato questo brano si v. F. Cancelli (a cura di), M.T. Cicerone, *Le Leggi*, cit., p. 220, nt. 32.

¹⁸⁵ *Quint.inst. orat.* 8.6.23: *metonymia, quae est nominis pro nomine positio*; *Isid.etym.* 1.37.8: *Metonymia, est transnominatio ab alia significatione ad aliam proximitatem translata*. Si vd. per questo B. Mortara Garavelli, *Il parlar figurato. Manualletto di figure retoriche*, 5ª ed., Laterza, Roma-Bari 2012, p. 18.

¹⁸⁶ B. Mortara Garavelli, *Il parlar figurato*, cit., p. 21 s.

¹⁸⁷ *Isid. etym.* 1.37.13: *Synecdoche est conceptio, cum a parte totum, vel a toto pars intellegitur. Eo enim et per speciem genus, et per genus species demonstratur (sed species pars est, genus autem totum)*.

nome per designare il soggetto metaforizzato. Essa risponde allo schema aristotelico di *Poet.* 1457b che riconosce questo tipo di metafora quando: «di quattro termini, il secondo, B, sta al primo, A, nello stesso rapporto che il quarto, D, sta al terzo, C; perché allora, invece del secondo termine, B, si potrà usare il quarto, D, oppure invece del quarto, D, si potrà usare il secondo, B». Quindi: Il “diritto” (A) sta alla “fattispecie”/“soggetto” (B) come il suo “ruolo nella vita” o “nel teatro” (C) stanno a “persona” (D). E allora: $D = B + C$ così come $B = D + A$; cioè: “persona” è la fattispecie/“soggetto” che svolge il suo “ruolo” nella vita o nel teatro; così come la “fattispecie”/“soggetto” è la “persona” che svolge il suo “ruolo” nel “diritto”. Strutturalmente si può dire che *persona* nel diritto risultasse costituita da tre elementi:

- a) “soggettività” nel senso aristotelico di *ousía*=*hypokeimènon* o “sostrato” o *essentia*, *nomen* o *pars subiectiva*; cioè la forma di un “soggetto”; e quindi, in senso logico: “ciò di cui si parla”, ma che può diventare anche in senso ontologico: “ciò che è”. Viene fuori così la figura del “soggetto logico di attribuzione” applicato al diritto che è espressione - da *exprimere*, ovvero “premere”, “cavare fuori” nel senso acutamente indicato da Maurizio Bettini di *conseguenza che esiste tra un testo di partenza e un testo di arrivo*¹⁸⁸ - di un “rapporto” in quanto retoricamente costruito come “relazione” (qui rileva il senso di *persona* come *nomen agentis*);
- b) “qualità”, ossia la descrizione delle caratteristiche della *persona* di cui si parla (uomo, donna, servo, ente non umano, etc.). Il che spiega a mio avviso il perché dell’uso costante nei giuristi romani dell’aggettivo di specificazione (*persona mea, tua, nostra, adstipulatoris, fideiussoris, uxoris, pupilli, filii, domini, legatarii, servi, Titii, Seii, heredis, coloniae, defuncti, in mancipio*, etc.) accanto alla parola. Non bastava dire *persona* occorreva anche specificare la qualità di “ciò di cui si parla” (qui rileva il senso di *persona* come aggettivo di qualità)¹⁸⁹;

¹⁸⁸ M. Bettini, *Vertere. Un’antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012, p. 34.

¹⁸⁹ Questo schema linguistico, ossia la postposizione del genitivo è il riflesso di una razionalità che i linguisti considerano certamente frutto di acquisizione matura da un punto di vista dell’elaborazione culturale. Vd. per questo W. Schmidt, *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Winter, Heidelberg 1931, p. 464: «Il genitivo rappresenta infatti nell’organizzazione complessiva dello sviluppo concettuale la *differentia* specifica per mezzo della quale, a partire dalla generalità del *genus*, si costituiva una nuova *species*»; L. Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale* (1959), Klincksieck, Paris 1969²; C. Hagège, *L’uomo di parole. Linguaggio e scienze umane* (1985), Einaudi, Torino 1989, p. 170.

c) infine, la “relazione”, ossia il rapporto che nel contesto giuridico poteva essere riconosciuto a qualsiasi soggetto. Per i retori essa esprimeva la *relatio* sussistente tra la “parte e il tutto” e “il tutto con la parte” (*pròs ti*); mentre per i giuristi il rapporto riconosciuto tra le fattispecie giuridiche (*pròs ti pòs echon*) in un contesto ordinamentale. Come si precisava prima, mentre la *figura retorica* esprime una *relazione* “quale che sia”; la *fattispecie giuridica*, come nel caso di *persona*, doveva esprimere un *rapporto*, che era il *sensu che l'ordinamento dava* (e può sempre dare) *a una interazione*¹⁹⁰.

Tutto questo potrebbe aver trovato ispirazione nella costruzione stoica per cui *il tutto è una relazione, in quanto si pensa solo in relazione con le parti. Ma anche le parti sono una relazione, perché pure esse si pensano in rapporto col tutto.* A sua volta la concezione stoica appare evidentemente come una rivisitazione aggiornata (per estensione analogica) della concezione pitagorica del mondo fondata sulla funzione cosmica dell'*arithmos* per cui tutto si riduceva a un numero dotato di figura, quantità e relazione; è intuitiva allora la corrispondenza di tali requisiti a quelli aristotelici della soggettività, della qualità e della relazione¹⁹¹.

Anche la teoria di *persona* è quindi un imprestito della sapienza filosofica greca alla formazione della cultura giuridica romana. Si arrivò così infatti alla definizione di *persona* attraverso la nozione di *hypokeimènon* quale omologo di *ousia* nelle dieci categorie di Aristotele, corrispondente già nel latino di Plauto al termine *essentia*¹⁹². Tale qualificazione confluisce nella nozione di *prosōpon/persona* in Teofrasto che già conosciamo (Gell. 1.3.28); ma appare equiparata a *persona* e al *nomen* o alla *pars subiectiva* dal retore filosofo Temistio (317-388 d.C.) secondo una *partitio* in otto elementi forse già nota a Quintiliano. *Persona* è conosciuta da Apuleio (c. 125/c. 180 d.C.) come parte *subiectiva* della proposizione predicativa e da Marziano Capella (ultimo quarto del V secolo) come una delle due parti del *proloquium*.

La chiave per intendere tutto è Quintiliano che dà l'elenco delle dieci categorie del discorso predicativo di Aristotele:

Quint. *inst. or.* 3.6.23 ss. [93-96 d.C.]: «Ac primum Aristoteles **elementa decem** constituit, circa quae uersari uideatur omnis quaestio: *ousian*, quam

¹⁹⁰ Per il concetto di *relazione* traggono ispirazione anche dalla *lectio magistralis* di Aldo Masullo svolta il 3 luglio 2008 nelle Giornate Scientifiche della Seconda Università degli Studi di Napoli dal titolo *La categoria della relazione nel rinnovamento dei saperi contemporanei*.

¹⁹¹ Per l'*arithmos* pitagorico si v. M. Livio, *La sezione aurea. Storia di un numero e di un mistero che dura da tremila anni*, 5ª ed., Rizzoli, Milano 2004, p. 14 e pp. 24-67.

¹⁹² Arist. *Metaph.* VII 3 1028b 33-37; V 3 1017b 13-14; *cat.* 2 1a 20-24; 5 2b 4-5.

Plautus essentiam uocat neque sane aliud est eius nomen Latinum, sed ea quaeritur ‘an sit’: **qualitatem**, cuius apertus intellectus est: **quantitatem**, quae dupliciter a posterioribus diuisa est, quam magnum et quam multum sit: **ad aliquid**, unde ductae tralatio et comparatio: post haec **ubi** et **quando**: deinde **facere pati habere** quod est quasi armatum esse, uestitum esse: nouissime *keisthai*, quod est **compositum esse quodam modo**, ut iacere stare [irasci]. Sed ex his omnibus prima quattuor ad status pertinere, cetera ad quosdam locos argumentorum uidentur. Alii **nouem elementa** posuerunt: **personam**, in qua de animo, corpore, extra positus quaeratur, quod pertinere ad coniecturae et qualitatis instrumenta uideo: **tempus**, quod *chrònon* uocant, ex quo quaestio an is quem dum addicta est mater peperit seruus sit natus: **locum**, unde controuersia uidetur an fas fuerit tyrannum in templo occidere, an exulauerit qui domi latuit: **tempus** iterum, quod *kairòn* appellant hanc autem uideri uolunt speciem illius temporis, ut aestatem uel hiemem; huic subicitur ille in pestilentia comisator: **actum**, id est *praxin*, quod eo referunt, sciens commiserit an insciens, necessitate an casu, et talia: **numerum**, qui cadit in speciem quantitatis, an Thrasybulo triginta praemia debeantur, qui tot tyrannos sustulerit: **causam**, cui plurimae subiacent lites, quotiens factum non negatur, sed quia iusta ratione sit factum defenditur: *tròpon*, cum id, quod alio modo fieri licet, alio dicitur **factum**; hinc est adulter loris caesus uel fame necatus: **occasionem factorum**, quod est apertius quam ut uel interpretandum uel exemplo sit demonstrandum; tamen *aphor-màserghòn* uocant».

Quintiliano attesta però anche l’esistenza di una *partitio* successiva articolata in nove categorie, in cui compare *persona* che manca nell’elenco di Aristotele (*alii nouem elementa posuerunt: personam, in qua de animo, corpore, extra positus quaeratur*) anche se, come abbiamo visto, è già presente nella *partitio* di Teofrasto come primo elemento di quattro (*persona, causa, tempo e circostanze*)¹⁹³.

Si deve notare al riguardo come questa categoria (l’elemento soggettivo) concernesse anima e corpo (quindi l’essere umano), ma anche fattispecie che ne fossero prive; e anche che in una *partitio* ancora successiva del retore Temistio l’elenco si riduce a otto dove alla stregua dei grammatici si legge che *personam nomen demonstrat*¹⁹⁴. La cosa notevole è che rispetto alla partizione originaria di Aristotele, la ripartizione in nove elementi, l’elemento soggettivo (*ousia, essentia, sostrato o substantia, nomen o pars subiectiua*) cioè *persona*, assorbe la “qualità” e la “relazione” dell’elenco di dieci; mentre, rispetto alla divisione in otto, contempla una categoria di tempo in più (o sdoppiata): *chrònos* che è il tempo inteso come divenire (quando

¹⁹³ Gell. 1.3.28.

¹⁹⁴ Quint. *inst. or.* 3.6.23.

accade una certa cosa o un certo evento); e il *kairòs* che è il tempo inteso staticamente (come sostantivo che indica una stagione, una condizione metereologica, ecc.).

Da questo si deduce che nella configurazione retorica della proposizione predicativa *persona*, come elemento soggettivo, venne classificata dopo Aristotele, combinando insieme nella parte relativa all'*ousìa*, appunto: soggettività (nel latino di Plauto *essentia*), qualità e relazione. Il dato è interessante perché sarà questa la terminologia che come vedremo utilizzerà anche Boezio nei primi anni del VI secolo.

6.4. Fenomenologia e qualificazione della fattispecie giuridica

Passiamo adesso a una breve descrizione della fenomenologia di *persona* nel diritto romano. Le fonti giuridiche esprimono le caratteristiche di *persona* con la perifrasi *personam habere* o con suoi equivalenti come *personam sustinere*, *personam gerere* o *personam suscipere*¹⁹⁵. Rientrano in tale nozione:

a) figure caratteristiche della terminologia giuridica come ad esempio il *cognitor*, il *procurator*, il *tutor*, il *curator* (Fr. Gai. Aug. 4.90¹⁹⁶); b) figure umane titolari di minore capacità come ad esempio il *servus*, l'*impuber* e il *furiosus*; c) figure istituzionali o “aggregati civici”, quali i *municipia*, le *coloniae* e le *civitates*, *conciliabula*, *castella*, *praefecturae*, ecc., che già da epoca repubblicana furono suscettibili di ricevere lasciti ereditari¹⁹⁷; ma anche *populus*, *curiae*, *collegia* e corporazioniche in un interessante frammento giustiniano sono contrapposti alla *persona singularis*¹⁹⁸; d) figure giuridiche astratte come l'*hereditas iacens* ovvero aggregati collettivi come la *societas* o la *decuria*¹⁹⁹; o esseri umani privi del requisito dell'esistenza in vita come la *persona defuncti*²⁰⁰. Un discorso a parte va fatto per la categoria delle (direi così) “quasi persone”, tra cui come detto potrebbero rientrare: oltre il *conceptus* (cioè l'essere umano a partire dallo stato embrionale) come *persona in potestate* (Gai. 1.48-49) e l'*avus* (Gai. 1.89; 1.135)²⁰¹; anche il nascituro o *postumus alienus* che, sebbene privo del requisito della nascita come “perfetta separazione di un essere

¹⁹⁵ Suet. *de gramm.*24: *Nunquam enim ita docuit (scil. Valerio Probo) ut magistri personam sustineret.*

¹⁹⁶ Fr. Gai. Augustod. 4.90 [FIRA II² p. 224]: *Sed non solum per nos (met ipsos pos) sumus litigare, sed etiam per alias, non per quascumque, sed per certas person(as, scilicet per) cognitores aut per procuratores aut per tutores aut per curatores, qui pro al(i)i(s) a(g)entes habent legitimam personam*» (IV/V secolo).

¹⁹⁷ D. 28.6.30 (Iul. 78 *digest.*); 36.1.6.4 (Ulp. 4 *fideicomm.*); PS. 4.6.2.

¹⁹⁸ D. 4.2.9.1 (Ulp. 11 *ad ed.*).

¹⁹⁹ D. 46.1.22 (Flor. 8 *inst.*).

²⁰⁰ D. 30.116.3 (Flor. 11 *inst.*).

²⁰¹ Sul *conceptus* v. anche D. 38.16.7 (Cels. 28 *dig.*); 50.17.187 (Cels. 16 *dig.*)

umano vivo dalla madre”, pur non potendo essere istituito erede era definito *incerta persona*²⁰²; in tale categoria potrebbero rientrare (ma è un’ipotesi non ancora provata), anche gli animali *quae collodorsove domantur* e i *praedia* sottoponibili a *mancipatio* (Gai. 1.116; 1.120) di cui Gaio parla nel primo libro che è quello delle *personae*. Non condizionati dall’apodittica assimilazione di persona con l’essere umano, con questa categoria del giuridico i giuristi Romani assicuravano tutela a fattispecie che sarebbe stato eccessivo qualificare esattamente alla stregua di un essere umano, ma riduttivo assimilare a una “cosa”.

Fuori dalla linea di tradizione testuale del manuale di Gaio e delle fonti giustiniane sono molto indicative alcune celebri attestazioni di Cicerone dove si legge: (70 a.C.: *din. pro Caec.* 27) *causam publicam sustinere*; (55 a.C.: *de or.* 2.102): *tris personas unus sustineo* riferendosi alle figure dell’*advocatus-orator* e a quella del *iudex*; (52/51? a.C.: *de leg.* 2.48:) *Heredum causa iustissima est; nulla est enim persona quae ad uicem eius qui e uita emigrarit propius accedat*; (45-44 a.C.: *de off.* 1.34.124:): *Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis; debereque eius dignitatem et decus sustinere, servare leges, iura describere, ea fidei suae commissa meminisse*. Le prime due essendo dei chiari stilemi giuridici.

A questo si aggiungano la *persona coloniae* di Frontino (vissuto tra il 40 e il 105 d.C.: *de contr. agr.* II Lach. 1 54,23) e la definizione della *colonia* come *persona publica* di Pseudo Agennio Urbico [IV sec. d.C.: *de contr.* I Lach. 1 16,9; *de contr. agr.* 80.1; 86,1 = (*TbLL* X.1 1720,44-46)].

La maggior parte di queste testimonianze erano già note al Savigny e assumono un’importanza strategica per la ricostruzione della storia di *persona* in quanto buona parte di queste provengono da una linea di tradizione testuale che non può aver subito il fenomeno dell’interpolazione.

Persona riguardò quindi nel diritto romano l’aspetto soggettivo della *fattispecie giuridica* così come, per i retori, essa fu l’aspetto soggettivo nella costruzione verbale del discorso o della *quaestio*; mentre per i grammatici il *nomen* nella struttura della frase. Ebbene, proprio alla nozione di *hypokeimènon* Agostino fece riferimento per affrontare il tema della Trinità (*Aug. de Trin.* 7.4.7: *essentia quam substantia solet intelligi*) e su questa base epistemologica Boezio risolse il problema della differenza tra *substantia* umana e *subsistentia* divina all’interno della sua definizione di *persona* come individualità in *contra Eutychen et Nestorium* (512 d.C.); una posizione che poi verrà parzialmente ritrattata nel *De Trinitate* (l’opera intitolata *Trinitas unus Deus ac non tres Dii* è del 521 d.C.). La mancanza di attestazioni sicure di un impiego di *prósōpon*

²⁰² Gai. 2.242.

nelle fonti giuridiche dell'età imperiale infine è forse spiegabile con l'uso del latino come lingua giuridica ufficiale dell'impero romano fino a quando Arcadio e Onorio non stabilirono nel 397 che i magistrati potessero usare nelle loro sentenze anche il greco: C. 7.45.12²⁰³.

In conclusione si può dire che sul piano cronologico un'assimilazione tra *nomen*, e quindi *subiectum*, e *persona* sia attestata con il retore Temistio fin dal IV secolo, in base a una testimonianza tratta dal *Decem categoriae* di Agostino, che fu molto probabilmente solo una riduzione in latino dell'opera di questo retore greco (*dies ad quem*); già però con Teofrasto, quindi dall'epoca a cavallo tra l'ultimo quarto del IV e il primo quarto del III secolo a.C., essa appare in uso nel gergo dei retori (*dies a quo*). In mezzo, se siamo disposti a riconoscere che le nove categorie citate da Quintiliano (dove compare il tempo declinato in due sfumature di significato diverse) possano corrispondere alle otto citate da Temistio, potremmo pensare a un'assimilazione tra *subiectum* e *persona* già per gli anni tra il 93 e il 96 a.C., quando cioè furono redatte le *Institutiones Oratoriae*. Sul piano sostanziale i giuristi romani per esprimere la "soggettività" nel diritto in senso retorico-giuridico usarono quindi *persona* come una "Leerformel" o "forma vuota", del tutto priva di connotazioni assiologiche e soprattutto non limitata, come è stato più volte ribadito, al solo essere umano²⁰⁴.

7. *Persona* come individuo (*persona* come essere umano o divino in senso allegorico)

«La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che, se richiamato alla mente, ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana.

Senza la teologia cristiana, ciò che noi chiamiamo 'persona' sarebbe rimasto qualcosa di non definibile

e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto»

R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20

²⁰³ Su questo v. G. Matino, *Lingua e letteratura nella produzione giuridica bizantina*, in A. Garzya (a cura), *Spirito e forme nella letteratura bizantina. Quaderni dell'Accademia Pontaniana, XX^e Congrès International des Études Byzantines*, 19-25 août, Paris 2001, pp. 65-105, in part. p. 65. È noto che fino a quando Giustiniano non promulgherà le *Novellae* in lingua greca, la lingua giuridica nel mondo tardo antico restò, tranne la sporadica eccezione di costituzioni di Giuliano e Teodosio) il latino. Questo significa che *persona* poté avere una diffusione enormemente superiore rispetto all'omologo termine greco.

²⁰⁴ Cfr. su questo anche D. Mantovani, *Lessico dell'identità*, cit., p. 38: «(...) *persona* è un termine vuoto, indica un ruolo, non quale tipo di ruolo, dunque si adatta anche a chi non veniva riconosciuto soggetto di rapporti giuridici».

7.1. *Il tardo antico: la dimensione teologica di persona*

Arriviamo così all'ultimo stadio del complesso processo di stratificazione del *logos* di *persona* nell'esperienza antica. Il concetto di *persona* in epoca tardo antica, ormai connotato da un'evidente influenza del pensiero cristiano (quindi non più in questo senso "classico") fu la risultante di un innesto tra il *prosōpon* greco (da *pros*= "accanto" + *āpum/appum* = la "parte alta di qualcosa", quindi il "volto" se si pensa alla figura antropomorfa) e la *persona* latina il cui senso giuridico "classico" era ormai già qualificato da implicazioni precettistiche sulla doverosità sociale grazie al contributo di uomini come Cicerone e Seneca che avevano portato nel mondo latino il senso medio stoico del rapporto tra l'uomo inteso come dotato di una personalità etica e il mondo inteso come aggregato sociale regolato dal diritto (in particolare, ma non soltanto, sull'insegnamento di Panezio Cicerone, Epitteto e Seneca). Agli incunaboli del personalismo moderno la parola *prosōpon* appare utilizzata in sede di esegesi biblica (la cd. "esegesi prosopografica", o "prosopologica", o *Person-Exegese*) fin dalla versione greca della *Settanta* dove si attribuì in questo modo a *prosōpon* il significato di "volto/volti di Dio". In questa versione greca (redatta secondo Pincherle da ebrei che conoscevano il greco e non da greci che conoscevano l'ebraico²⁰⁵) dell'Antico Testamento (di cui si ha notizia già dal 100 circa a.C.), nella stragrande maggioranza dei casi essa è impiegata in corrispondenza all'ebraico *pānīm* (un *plurale tantum*) che indica la "parte rivolta verso di chi guarda" dal verbo *pānā* - e quindi i "lineamenti", la "faccia" (da *pānēb* = "volto") - essa però indica anche la "parte anteriore di un oggetto inanimato"²⁰⁶. Si può quindi dire che nella tradizione veterotestamentaria *prosōpon* sia stato utilizzato anche per indicare "ciò che Dio mostra di sé all'uomo" (in senso aristotelico il suo *ēthos*).

Questo fatto si spiega tenendo conto che, prima del Cristianesimo, l'Ebraismo e le altre religioni semitiche non contemplavano l'uso della

²⁰⁵ A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 13.

²⁰⁶ M.M. Morfino, *Panim, un singolarissimo plurale. Volto di volti e volti del volto umano nella Bibbia ebraica e in alcuni testi midrashici*, in G. Crispino (a cura di), *Il Volto nel pensiero contemporaneo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, p. 13 riprende una statistica fatta da A.S. van der Woude, "Panim-volto", in E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di L. Prato, II, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 197 sulla ricorrenza del termine *panim* nella Bibbia. Qui, con 2127 ricorrenze, esso è uno dei termini più usati. Come sostantivo si rileva 402 volte, di cui il 10% delle ricorrenze si riferisce a cose; oltre il 50% a esseri umani; un poco più del 25% dei luoghi si riferisce a *Jbmh*. La conclusione del van der Woude è che «non sembra opportuno, semanticamente, supporre che un gruppo o l'altro costituisca l'uso "proprio" o "originario" di *panim*».

maschera (ossia delle immagini) per rappresentare la divinità praticando un culto aniconico. Varrone credette infatti di documentare la costruzione per la prima volta a Roma, sotto Tarquinio Prisco, di una statua di Giove ritenuto il dio capace di racchiudere in sé i semi di tutte le singole cose future (*spermatikoi logoi*). Questo evento avrebbe chiuso per Varrone l'epoca della *religione naturale* dei Romani ed è evidente in tale contesto l'influenza esercitata da Posidonio che aveva accostato il senso di religiosità degli Ebrei a quello dei Romani riconoscendo che questi una volta, come i primi, praticassero un culto aniconico come segno di grande sensibilità religiosa: «*Varro deum Iudaeorum Iovem putavit*»²⁰⁷. Agostino (*de civ. Dei* IV.31.2) afferma che gli antichi Romani per più di centosettanta anni onorarono gli dèi senza idoli (quindi anche senza maschera?). E soggiunge: «Se questa usanza fosse rimasta, gli dèi sarebbero considerati in senso più spirituale» (*Antiq. frgm.* 114). A conferma di tali affermazioni l'Ipponate adduce, fra altre motivazioni, anche il costume del popolo ebreo e chiude il passo in parola dicendo che i primi che introdussero le statue degli dèi abolirono il timore nella loro città e accrebbero l'errore. Aggiungendo che soltanto quelli che ritengono che Dio sia un'anima che governa il mondo avrebbero afferrato l'idea di Dio e formula il giudizio che senza idoli si pratica una religione più spirituale.

L'israelita nelle sue preghiere chiedeva infatti a Dio che gli mostrasse il suo *prosōpon* (*Num.* 6.25) o che non glielo nascondesse (*Sal.* 12.2). Probabilmente anche per questo, nel Nuovo Testamento, *prosōpon* non indica mai la "maschera", bensì l'"aspetto", la "presenza" di qualcuno; e nelle citazioni dell'Antico Testamento tale parola viene usata per "volto di Dio" (*1 Pt.* 3.12; *Sal.* 33.17). Era questo un risultato filologicamente coerente, perchè si riusciva a coniugare la tradizione semitica veterotestamentaria con quella omerica (ma anche esiodea e più tardi polibiana) dove anche si trova *prosōpon* nel significato di "volto".

Questa attitudine di *prosōpon* a indicare il "volto di Dio" si confermò in San Paolo (che visse l'età di Seneca ed Epitteto) che usò il vocabolo in questa accezione e anche negli scrittori pagani che si servirono della parola anche per definire le figure angeliche secondo una versione aggiornata della demonologia neoplatonica. In questa fase (non più quindi "classica"), l'etimologia esatta di *persona/prosōpon* è da ricondurre, dopo un lungo travaglio dottrinale, a Boezio che nella parte di confutazione dell'eresia nestoriana (sostenitrice di una doppia natura divina e umana del Cristo)

²⁰⁷ Posid. (di Rodi) fr. 70 (59, 37, 58 a-b Jacoby). Vd. anche Plut. *Numa* 8; Clem. Alex. *strom.* I 71.

scrive in *c. Euty. et Nest.* 3,21: *quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeciprosōpanuncupaverunt*. Qui le due parole assimilate *persona/prosōpon* sono considerate *quorum certa pro sui forma esset agnitio*, ossia “ciò che permette di distinguere qualcosa dalla sua apparenza”. Pur sancendo in questo modo la definitiva assimilazione dei due vocaboli in uno stesso significato, Boezio non è però del tutto convinto che questa fosse la soluzione migliore perché in *c. Euty. et Nest.* 3,27, forse per evitare confusione con l’immagine concreta di “maschera”, ritiene in questo caso preferibile a *prosōpon* la parola greca “ipostasi”²⁰⁸.

7.2. Il contributo di Tertulliano

Nel complesso processo di elaborazione patristica del concetto di *persona* il diritto romano ebbe un ruolo determinante. Le due tradizioni, il *prosōpon* dell’esegesi biblica e la *persona* dei giuristi romani si fusero infatti in età severiana (l’epoca di massima fioritura dell’impiego di *persona* in diritto romano) con Tertulliano che conoscendo altrettanto bene il greco, il latino e il diritto romano, usò per la prima volta il termine latino *persona* nella sua accezione giuridica come attributo divino, riferendolo in maniera allegorica alla Trinità dei cristiani²⁰⁹. Questa soluzione di descrivere la Trinità divina con le parole *una substantia, tres personae* fu veramente geniale e rivoluzionaria: si applicò la metafora giuridica all’esegesi dei testi sacri interpretati in maniera allegorica e si costruì così uno dei dogmi fondamentali della dottrina della Chiesa usando uno schema concettuale del diritto romano. Credo che la migliore conferma dell’importanza di Tertulliano per la storia di *persona* nella speculazione patristica sia data da un recente commento di Benedetto XVI che restituisce tale personaggio in tutta la sua grandezza:

«Tertulliano inaugura la letteratura cristiana di lingua latina. Con lui comincia una teologia latina in tale lingua. La sua opera ha dato frutti decisivi, che sarebbe imperdonabile sottovalutare. Il suo influsso si sviluppa su diversi piani: da quello del linguaggio e del recupero della cultura classica, a quelli dell’individuazione di una comune anima cristiana nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana. ... Sappiamo che a Cartagine, verso la fine del II secolo, da genitori e da insegnanti pagani, ricevette una solida formazione retorica, filosofica, giuridica e storica. ... l’o-

²⁰⁸ C. Moreschini, *La svolta antropologica di Agostino*, cit., p. 111.

²⁰⁹ Tert. *adv. Prax.* 27.11,55-56: *Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum – de Christo autem differo* -. Tr. it. G. Scarpata (Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura), *Q.S.F. Tertulliano. Contro Prassea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1985, p. 227: «Noi osserviamo una duplice condizione, non confusa ma congiunta in una sola persona, Dio e l’uomo Gesù – del Cristo per ora non parlo →».

riginalità del suo pensiero unita all'incisiva efficacia del linguaggio gli assicurano una posizione di spicco nella letteratura cristiana antica. ...In definitiva, l'Africano rimane un testimone interessante dei primi tempi della Chiesa, quando i cristiani si trovarono ad essere autentici soggetti di "nuova cultura" nel confronto ravvicinato tra eredità classica e messaggio evangelico»²¹⁰.

L'artificio di Tertulliano fu prima misconosciuto, poi condiviso (dai Padri Cappadoci), e poi di nuovo avversato da teologi e uomini del tardo antico anche di grandissima personalità e cultura come ad esempio Agostino (che però aveva poca dimestichezza col greco). Esso però non solo era filologicamente esatto (così come ogni soggetto giuridico poteva essere *persona* perché potenzialmente era *in rapporto* con gli altri soggetti del mondo giuridico, così ogni figura divina poteva essere *persona* in quanto *in relazione* con le altre), ma trovava anche una sintesi felice sul piano teologico dato che Eike von Repgow, quando scrive nel Prologo del *Sachsenspiegel* «Dio stesso è diritto, e perciò il diritto gli è caro», non fa che rifarsi alla Bibbia che nel libro del *Deuteronomio* recita (32.4): «Egli è la Roccia; perfetta è l'opera sua; tutte le sue vie sono giustizia; è un Dio verace e senza malizia; Egli è giusto e retto». Del resto, il venerabile Beda, nel suo trattatello *De schematibus et tropis*, vide nella frase *Caro verbum factum est* proprio una figura retorica (la *sinceddoche*) che Vico considera insieme ad altre tre (la *metafora*, la *metonimia* e l'*ironia*) come le basi costitutive del linguaggio umano²¹¹. Tertulliano, dimostrando straordinarie capacità di preveggenza, seppe quindi cogliere l'aspetto saliente della nozione giuridica di *persona* proiettandola verso la modernità.

Nonostante un certa resistenza per questa soluzione dovuta a un'impostazione molto pregiudiziale (ma altrettanto fortunata) dello Schlosmann tendente a minimizzare la competenza giuridica di Tertulliano, la prova che il Cartaginese abbia usato uno stilema giuridico è nella teoria dei *corpora ex coharentibus* adoperata in *adv. Praxeum* 12,7,34-36: CCL 2,1173: *Ubique teneo unam substantiam in tribus coharentibus* che era un topos della *teoria dei corpora* di Crisippo²¹². Esso era un luogo argomentativo tipico dei

²¹⁰ Benedetto XVI, *Catechesi di Tertulliano*, Udienza generale, Piazza San Pietro, Mercoledì 30 maggio 2007 (sul web). Per una diversa descrizione di Tertulliano vd. P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milano 1987, p. 77.

²¹¹ G. B. Vico, *Principj di Scienza Nuova*, cit., § 409, p. 167.

²¹² Tert. *adv. Prax.* 12.7,34-36: *Ceterum, etsi ubique teneo unam substantiam in tribus coharentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus, eum qui jubet, et eum qui facit*. Tr. it. G. Scarpat, cit., p. 173: «Del resto, io sempre sostengo l'unica sostanza nei tre che sono uniti, tuttavia, come consegue dal significato del passo, devo dire diverso colui che comanda da colui che fa» (circa 207 d.C.).

giuristi romani come mostra un frammento celebre di Alfenio Varo (allievo di Servio Sulpicio Rufo, amico di Cicerone) in D. 5.1.75 (6 *dig.*) dove il giurista parla di corpo *compositum ex cohaerentibus*:

D. 5.1.76 (Alf. 6 *dig.*): «Si proponeva la situazione secondo cui singoli giudici, che fossero stati nominati per una controversia, dopo aver sentito la causa si fossero scusati e ne fossero stati assunti degli altri in loro luogo, e si poneva la questione se il cambiamento di alcuni giudici avesse fatto sì che il giudizio fosse rimasto il medesimo o fosse divenuto un altro. Risposi che, non solo se fossero stati cambiati uno o due giudici, ma anche se fossero stati cambiati tutti, l'oggetto e il giudizio sarebbero tuttavia rimasti i medesimi di prima; e che non solo avveniva in questo caso che si stimasse che la cosa rimanesse la medesima pur essendo mutate le parti, ma anche in molti altri: infatti, viene anche ritenuta la stessa una legione, della quale molti siano deceduti ed altri siano subentrati al posto di quelli; e si intende che ai tempi di oggi è il medesimo il popolo che c'era cent'anni fa, anche se ora non vive nessuno più di quelli di allora; e, del pari, una nave si considera "essere" sempre la medesima, anche se sia stata riparata tante volte che non vi sia neppure una tavola che non sia nuova. Poiché se uno reputasse che, cambiate le parti, la cosa diventi un'altra, ne deriverebbe, in base al ragionamento di questi, che noi stessi non saremmo gli stessi che eravamo un anno fa, per il fatto che, come potrebbero dire i filosofi, le minuscole particelle di cui siamo fatti si separano quotidianamente da nostro corpo ed altre dal di fuori accedono in luogo di quelle. Perciò quando di una cosa sia rimasta la specifica identità, si stima che anche la cosa rimanga la medesima»²¹³.

Altro argomento stringente è l'uso di Tertulliano in un capitolo dell'*Apologeticum* (XVIII,1 ss.) e nel *De Corona* I,7 dell'espressione *instrumentum literaturae* a indicare le Sacre Scritture come luogo di "prove" date da Dio per trasmettere il suo messaggio agli uomini. Come sopra per la teoria dei *corpora*, *instrumentum* è impiegato anche qui al modo dei giuristi romani²¹⁴.

7.3. *Persona come essere umano: Agostino e Boezio*

A partire dal III secolo la soluzione di Tertulliano diventò come noto oggetto di durissimo scontro nelle dispute teologiche. Soprattutto per l'insorgenza del problema cristologico. Coloro che riconoscevano l'importanza del rapporto di *relazione* divina e quindi consideravano il concetto di *persona* legato all'individualità pensata solo in modo retorico (come l'atomo democriteo), accettavano la soluzione di Tertulliano (Eusebio di Cesarea, i

²¹³ Tr. it. S. Schipani, cit., p. 25. Traggio da D. Mantovani, *Lessico dell'identità*, in *Homo, caput, persona*, cit., p. 15 ss.

²¹⁴ D. 22.4.1 (Paul. 2 *sent.*). Traggio da M. Bettini, *Vertere*, cit., p. 34.

Padri Cappadoci) che era un riflesso speculare della concezione di *persona* dei giuristi romani. Si trovarono però in difficoltà in ordine al problema della doppia natura di Cristo²¹⁵.

Coloro che invece (come Agostino²¹⁶) lessero nel concetto di *persona* già un riferimento all'essere umano, intendendo però la sua individualità alla maniera neoplatonica come indivisibilità di anima e corpo, rifiutarono di considerare *persona* come attributo divino (Girolamo, Ambrogio) e concentrarono i loro sforzi sul problema della doppia natura di Cristo che veniva risolto secondo lo schema della metafora *in enigma* di Agostino per cui una soluzione del genere si accettava sul piano della fede (Aug. *de Trin.* 7.4.7 PL 42 939: *Et dum intelligatur saltem in aenigmate quod dicitur*)²¹⁷.

²¹⁵ Greg. Nyss. *Graec.* PL 45 178C-D [GNO III/1,23,4-8]: *Quod si quis dixerit, quod Petrum et Paulum et Barnabam dicimus tres substantias particulares, videlicet proprias (hoc enim est maxime proprie loqui), quia particularem substantiam, hoc est propriam dicentes, nihil aliud significare volumus, quam individuam, quod est persona*(*átomon, òper esti prosōpon*). Tr. it. O. Sacchi, *Persona: spettrografia di un etimo. L'età antica*, in *Persona* 2, Liguori, Napoli 2012, p. 203: «Se qualcuno dice che noi nominando Pietro, Paolo e Barnaba, nominiamo tre sostanze parziali (*ousias merikàs*) - è chiaro che questo è il significato di particolari (*idikàs*) (*scil.* sostanze); infatti è più esatto dire così - dovrebbe ammettere che (*scil.* con ciò) non intendiamo niente altro che l'individuo, che è la persona (*átomon, òper esti prosōpon*)» (IV secolo d.C.).

²¹⁶ Aug. *de Trin.* 15.7.11 [PL 42 1065]: «*Et una persona, id est singulus quisque homo, habet tria in mente. Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus, Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima. (...) Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur. (...) Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. (...) et tres personae sunt unius essentiae, non sicut singulus quisque homo una persona.* Tr. it. G. Catapano, G. Cillerai (a cura di), Agostino, *La Trinità*, Bompiani, Milano 2012, p. 895: «E una sola persona, cioè ciascun singolo uomo, ha quei tre nella mente, o come mente. Perché se definiamo l'uomo anche così, dicendo: "L'uomo è una sostanza razionale costituita di anima e di corpo", non c'è dubbio che l'uomo abbia un'anima che non è il corpo, e un corpo che non è l'anima. (...) Viene quindi chiamata mente non l'anima, ma ciò che eccelle nell'anima. (...) Perciò ogni singolo uomo, che viene detto immagine di Dio non secondo tutto ciò che appartiene alla sua natura ma secondo la mente soltanto, è una sola persona ed è, nella mente immagine della Trinità. (...) e le tre Persone sono di un'unica essenza, non come ciascun singolo uomo che è una sola persona». Per ulteriori approfondimenti si vd. ora C. Moreschini, *Oltre l'antico. La svolta antropologica di Agostino e la definizione boeziana di persona*, in *Homo, caput, persona*, cit., pp. 91-112, spec. 97-106.

²¹⁷ Aug. *de Trin.* 7.4.7 (PL 42 939): *Itaque loquendi causa de ineffabilis, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostri Graecis una essentia, tres substantiae: a Latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae quia, sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intellegi (scil. 5.2.8). Et dum intellegatur saltem in aenigmate quod dicitur(...).* Tr. it. G. Beschin da Sant'Agostino, *La Trinità*, testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del *Corpus Christianorum*, con introduzione di A. Trapè, M.F. Sciacca (a cura di), Roma 1973, ma rist. 1987² (sul web): «Per parlare dell'ineffabile, affinché potessimo esprimere

Boezio formulerà invece la definitiva nozione di *persona* che si può dire il fondamento epistemologico del concetto di *persona* che era già “moderno” per la sua epoca nella misura data da Cassiodoro che a proposito di un suo contemporaneo scrisse (*variae* 4.5): *antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*. Una notizia corroborata da Gegorio di Tours che sempre nel VI secolo avrà a scrivere: «La lama della mente ha perso il suo filo, a stento comprendiamo gli Antichi»²¹⁸.

Nella celeberrima definizione di Boezio la *persona* divina diventò come è noto una “sussistenza individuale di natura razionale” (*rationalis naturae individua subsistentia*)²¹⁹; così come l'uomo diventò “sostanza individuale di natura razionale” (*rationalis naturae individua substantia*)²²⁰. Se Gesù Cristo, come uomo e come Dio, viene visto in chiave filosofico-teologica come l'espressione di un'individualità che come *figura divina* aveva una rilevanza esistenziale *ex se* in quanto fattispecie identica a sé stessa; anche l'uomo, ogni uomo, come *persona*, poté diventare in senso razionale una fattispecie suscettibile di acquisire una sua rilevanza esistenziale *ex se*, come “essere umano identico a sé stesso” (l'individuo moderno). La differenza fu giocata da Boezio su una raffinatissima distinzione tra *substantia* e *subsistentia* adoperata nella confutazione nestoriana (512 d.C), ma che scompare nel *de Trinitate* ovvero *Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii* (522 d.C.)²²¹. Di questo ne dà riscontro l'edizione di Paul Migne (*c. Euty. et Nest.* IV 1345

in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare, i nostri Greci hanno usato questa espressione: una essenza, tre sostanze; i Latini invece: una essenza o sostanza, tre Persone, perché, come abbiamo già detto, nella nostra lingua, cioè in latino, “essenza” e “sostanza” sono correntemente considerate sinonimi. E purché si intenda almeno in enigma ciò che si dice, ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i Tre». Il *De Trinitate* di Agostino fu iniziato tra la fine del 399/inizi del V secolo e pubblicato tra 420 e 427 d.C.

²¹⁸ G. De Santillana-H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, 4ª ed., Adelphi, Milano 2007, p. 29.

²¹⁹ Boeth. *c. Euty. et Nest.* PL 64 IV 1345 D [Migne]: ...*est enim persona (scil. si parla di Dio), ut dictum est, naturae rationalis individua subsistentia*. Nell'edizione Loeb si legge invece Boeth. *c. Euty. et Nest.* 4,22: *est enim persona ut dictum est naturae rationalis individua substantia*. Tr. it. in O. Sacchi, *Persona: spettrografia*, cit., p. 205: «...è infatti persona, come si è detto, sussistenza individuale di natura razionale».

²²⁰ Boeth. *c. Euty. et Nest.* PL 64 IV 1345 C [Migne]: ...*persona vero (scil. si parla dell'uomo), rationalis naturae individua substantia*. Nell'edizione Loeb si legge Boeth. *c. Euty. et Nest.* 4,8: *persona vero rationalis naturae individua substantia*. Tr. it. O. Sacchi, *Persona: spettrografia*, cit., *ibidem*. «...persona invero, sostanza individuale di natura razionale».

²²¹ Boeth. *de Trin.* 4,29.

C e D), ma non l'edizione Loeb²²².

Boezio, come è noto, conosceva molto bene non solo Agostino, ma anche Aristotele, Cicerone e altre fonti retoriche. Partendo dal concetto di "soggettività" (come *hypokeimènon*), intesa quale condizione omologa alla *ousía*, il filosofo definì la "natura razionale individuale" di Dio solo come *subsistentia* perché si rappresentava razionalmente Dio, o la sua *subsistentia*, come un Ente (*hypokeimènon/ousía*) identico a sé stesso senza accidenti; non potendosi distinguere da niente altro²²³. Il Dio unico e Trino, partendo dalla nozione retorica di soggettività, venne definito quindi come "forma" senza "specificazione".

La "natura razionale individuale" dell'uomo fu invece indicata *substantia* perché l'uomo fu definito quel soggetto (= *hypokeimènon*) che, per essere identico a sé stesso, ossia un essere unico e irripetibile in tutto l'Universo, doveva essere specificato dagli "accidenti", senza dei quali, non si sarebbe potuto distinguerlo da ogni altro²²⁴. In questo modo si potrebbe dire che, sotto il profilo della rilevanza antropologica dell'essere umano nel cosmo, con questa nuova collocazione ontologica, il passaggio dal mondo antico a quello moderno del concetto di *persona* trovò la sua conclusione.

Riflessi giuridici di questa rivoluzionaria concezione dell'uomo come *persona* sono probabilmente già nell'espressione *corpus habere* in D. 3.4.1.1 (Gai. 3 *ad ed. pron.*). La costruzione giuridica degli enti immateriali come *corpora* potrebbe essere infatti interpretata secondo lo stilema giuridico classico dei *corpora ex coharentibus* o in base al principio neoplatonico e cristiano dell'uomo come unità inscindibile di *anima et corpore* (Aug. *de Trin.* 15.7.11). Tenendo conto di Gai. 1.196; 3.212; 219; 4.21; 196 e di Fr. Aug. 4.83 dove *corpus* significa "corpo umano", si può dire però che un sospetto

²²² Boeth. *c. Euty. et Nest.* 4,8 e 4,22 (H.F. Stewart, E.K.Rand, S.J. Tester (edd.), Boethius, *The Theological Tractates*, Cambridge Mass., 1973, p. 92.

²²³ Boeth. *de Trin.* 2,10: *divina substantia sine materia forma est.*

²²⁴ Più in particolare Boezio, nella parte in cui confuta il duofisismo nestoriano (*c. Euty. et Nest.* 4,9), per specificare il significato della sua definizione di *persona* divina/umana (*rationalis naturae individua subsistentia/substantia*), si addentra in una complessa e minuziosa speculazione terminologica (*c. Euty. et Nest.* 3,79 ss.), proponendo una sottile distinzione tra Dio e uomo, sia nella versione latina che greca di tale definizione. Per l'essere umano stabilì le seguenti omologie: *essentia* come corrispondente di *ousia*, *subsistentia* di *ousiosis*, *substantia* di *hypostasis*; *persona* di *prosōpon*. Riferendosi alla divinità, affermò solo le corrispondenze tra *essentia* e *ousia*, e tra *subsistentia* e *ousiosis* in virtù della considerazione di Dio come "sussistente" in assoluta indipendenza (*c. Euty. et Nest.* 4,89-90). La sostanza dell'Ente divino fu definita dal filosofo *hypēstasthai*. Di conseguenza una era la *essentia* e dunque la sussistenza della divinità, ma tre le ipostasi o sostanze: *c. Euty. et Nest.* 4,39: *et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas.*

di interpolazione giustiniana sia in questo caso abbastanza fondato. Un discorso analogo può essere fatto per il dato statistico della quasi totale prevalenza dei riferimenti di *persona* all'uomo nei *Digesta* giustiniani. La storia esterna di *persona* dimostra però che fin da età repubblicana questo attributo venisse riconosciuto indifferentemente agli uomini liberi, agli schiavi, a figure non umane (dèi e forse almeno animali), a figure istituzionali (*quaestor, iudex, magistratus, populus Romanus*, etc.) e anche ad aggregati civici territoriali. La vistosa caratterizzazione semantica giustiniana dove *persona* viene riferita nella stragrande maggioranza dei casi all'essere umano potrebbe spiegarsi allora con una comprensibile difficoltà a riconoscere a figure diverse dall'uomo libero e cristiano (il fenomeno è evidente in fonti esterne al Digesto giustiniano), un appellativo come *persona* che il dogma conciliare aveva elevato al rango divino sin dal I Concilio di Nicea del 325 d.C. e il Concilio di Calcedonia del 451 elevò ad attributo divino in ragione del riconoscimento in Cristo di due nature in un'unica *persona*. In questo quadro deve leggersi anche Nov. Theod. 17.1.2 (*servos...quasi nec personas habentes*) che è una fonte di metà V secolo insieme ad altre testimonianze similari²²⁵.

7.4. Conclusione

Per concludere questa parte molto complessa dell'esperienza storico-giuridica antica di *persona* mi limito alle seguenti due ultime considerazioni. La prima è una citazione di Dario Mantovani, insigne romanista, che credo in maniera molto perspicua riesca a riassumere in poche righe il senso di ciò l'esperienza di *persona* è stata per la cultura retorico-giuridica romana e non solo:

Insomma per ricorrere a una formula forse semplificatoria, ma – spero – efficace, per i romani si “ha” una *persona*, non si “è” una *persona*. Per arrivare a *persona* come sinonimo di individuo concreto e poi uomo si devono attendere gli effetti (non immediati) della riflessione cristiana, maurata nel campo dell'esegesi scritturistica e soprattutto della teologia trinitaria, cioè messa in atto per spiegare in termini comprensibili il dogma della Trinità, arginando le molteplici eresie cristologiche che negavano ora l'umanità ora la divinità di Cristo. Emerge così – con Tertulliano – il concetto di *persona* come relazione all'interno di Dio, tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. per analogia

²²⁵ Cfr. il già citato Gai. August. 4.90 e anche Don. *Ter. Pborm.* 128: “*Paternum amicum me adsimulabo*”: a *persona litigantis: potuit enim opponi “personam non habes”* che traggio da Mantovani, *Lessico dell'identità*, cit., p. 40, nt. 114, il quale assimila la testimonianza di Donato a Cic. *de off.* 1.115. Su tutto mi sia permesso di rinviare anche a Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit., p. 1189 ss.; Id., *Antica persona*, cit., p. 155 ss. e *passim*.

tra il Creatore e la creatura (“a Sua immagine e somiglianza”), il termine *persona* diventa, infine, applicabile all’uomo stesso: è così che si compie quel pieno spostamento metonimico cui s’accennava, che ha importanza fondamentale anche nel determinare l’attuale contenuto assiologico di “persona”, come nome dell’uomo in quanto portatore di diritti innati e intangibili²²⁶.

La seconda ci proietta verso la contemporaneità perché, sempre molto semplificando, la definizione di *persona* formulata da Boezio all’alba del VI secolo (Riccardo di San Vittore, Tommaso d’Aquino, Duns Scoto, e così via, verranno poi) resta, a mio avviso, pur sempre speculativa o ideologica perché, sul presupposto che il tratto distintivo dell’“essere persona” fosse una “sostanza individuale di natura razionale” riferita sia all’ente corporeo che incorporeo (c. *Euty. et Nest.* 2,17: *relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat. Sed substantiarum aliae sunt corporae, aliae incorporae*), il filosofo riconobbe, come detto più volte, tale predicato solo agli uomini, a Dio e agli angeli (2,36: *at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli*). Il che, come direbbe Agostino, è principalmente questione di fede.

L’esclusione dall’“essere persona”, perché prive del requisito della razionalità, delle *res* corporali non viventi (2,30: *nullus enim lapidis ullam dicit esse personam*), delle *res* corporali viventi, ma prive di apparato sensitivo come le piante (2,32: *neque enim ulla persona est arboris*), delle *res* corporali viventi, dotate di apparato sensitivo, ma prive di ragione (2,34: *nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt*), è poi una questione che, come è stato molto ben sottolineato²²⁷, sembra troppo dipendere da tassonomie come quella dell’albero di Porfirio dove la superiorità dell’uomo rispetto al resto del creato è un giudizio di valore del suo tempo. I Greci (e quindi anche Boezio che commentò Porfirio) riconobbero così il requisito di *substantia* solo a ciò che consideravano migliore o eccellente: Boeth. c. *Euty. et Nest.* 3,71: *Quare autem de irrationabilibus animalibus Graecus ypostasinon dicat, sicut nos de eisdem nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua id quod est excellentius.*

Per analoghi motivi lo stesso Boezio esclude poi che *persona* potesse applicarsi agli “universali” (2,39: *universales sunt quae de singulis praedicantur ut homo, animal, lapis, lignum ceteraque huiusmodi quae vel genera vel species sunt*). Potendosi riconoscere solo per i singolari e gli individuali (2,47: *sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis*). Da cui deriva anche l’impossibilità di dire *persona* di un animale, di un uomo o di un genere in quanto tali (2,49: *animalis enim vel*

²²⁶ D. Mantovani, *Lessico dell’identità*, cit., p. 40, ove bibl. di riferimento.

²²⁷ C. Moreschini, *Oltre l’antico*, cit., p. 107 s.

generalis hominis nulla persona est), perché questo è ritenuto possibile solo per ogni species o individualità. Il postulato moderno dell'identità esclusiva tra persona e l'essere umano, sebbene molto rielaborato dai filosofi medioevali, trae pertanto fondamento da ardite quanto raffinate costruzioni teoriche dei filosofi antichi di cui, parte di questi stessi filosofi (come Boezio) non furono neanche convinti fino in fondo. Resta il fatto che la famosa definizione di Hegel per cui *la filosofia è il proprio tempo colto in pensiero* se vale per i filosofi antichi, deve valere a maggior ragione anche per quelli contemporanei²²⁸.

8. Postilla per il tempo attuale

«(...) per quanto possa sembrare assurdo,
più facilmente mi sembra di capire, (...),
che nella partita che ci stiamo giocando adesso vinceranno i barbari,
e lo faranno avendo torto, ma lo faranno,
per la forza incontrastabile della giovinezza,
del talento e della follia».

A. Baricco, *Una certa idea di mondo*.
I migliori cinquanta libri che ho letto negli ultimi dieci anni,
Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2012, p. 40

8.1. Uno sguardo sul contemporaneo

Prima di chiudere vorrei fare qualche riflessione sul senso per il tempo presente di un'indagine come questa sul logos di *persona* durante l'esperienza antica. Il disagio che viviamo nella nostra contemporaneità rispetto al problema della persona è ben descritto da Pietro Barcellona un filosofo, purtroppo recentemente scomparso, sempre molto lucido:

Ciò che è diventato indefinibile è proprio l'oggetto di ogni nostro sapere, il riferimento di ogni discorso sensato sui significati dell'agire umano: la definizione di ciò che definisce la specificità dell'essere umano. La domanda su ciò che dell'essere umano fa problema, ciò che costituisce il nucleo di ogni interrogazione, che giustifica e legittima la stessa organizzazione della ricerca e del sapere: il problema di cos'è un uomo e cosa sappiamo di dirne è diventato nebuloso e incerto. L'uomo non è più definibile neppure come campo d'interrogazione. Non è più possibile stabilire né quando nasce né quando muore, è in gioco la stessa forma della finitezza umana²²⁹.

Così il linguaggio si svuota di significato, assistiamo alla manipolazio-

²²⁸ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61.

²²⁹ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, in M.L. Boccia, A. Olivetti (a cura di), *Lezioni per Pietro Ingrao*, Ediesse, Roma 2013, 47-85, spec. 48.

ne tecnologica del vivente e alla possibilità resa concreta di vedere nuove forme di integrazione tra uomo e macchina²³⁰. Questo spiazza radicalmente le prospettive e i linguaggi tradizionali e ci permette di dire che siamo entrati nell'epoca del postumano dove il mondo tende a voler coincidere con se stesso e la posterità appare come una promessa di mutazione dello statuto antropologico rispetto a cui si sconvolgono tutte le coppie oppositive e i criteri distintivi come quelli di vero/falso, naturale/artificiale, natura/cultura, oggettivo/soggettivo, vivente/inorganico. La stessa categoria della distinzione/differenza non riesce più a funzionare come criterio ordinatore della realtà. In questo quadro ogni sforzo è teso verso la perfetta integrazione tra cervello e computer, tra umanità e tecnica, verso un'intelligenza artificiale cosmica che è tanto senza precedenti quanto per noi insensata nel suo volersi affrancare da tutti i rischi legati alla materialità fisica²³¹.

In questo modo l'artefatto pensato per ordinare il caos appare oggi come uno stadio dell'evoluzione della natura vivente che ripone tutte le sue prospettive di progresso in un'intelligenza calcolante che non è più condizionata dalla materialità. Del resto Hegel ci aveva avvisati «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»²³². L'effetto per il nostro tempo però sembra essere che la libertà e la volontà umane vengono sostituite dal caso e dalla necessità come riferimenti per un processo evolutivo delegato a un'intelligenza calcolante-selettiva. Insomma «la 'virtualità' nella quale siamo entrati è, contemporaneamente, l'epoca del postumano e del post-mondo»²³³. Questo, se da un lato, indubbiamente ridimensiona molto l'idea che il requisito della razionalità sia una prerogativa esclusiva degli esseri umani, dall'altro, non vuol dire che le scienze umane, in particolare la storia del diritto e la cultura classica (greco e latino), siano finite. Il frutto di queste riflessioni, piuttosto che restare fine a sé stesso, deve tuttavia potersi misurare anche con la contemporaneità. A questo riguardo sembra naturale confrontarsi con la corrente filosofica che si autodefinisce del postumano. Questo tema è stato affrontato con molto impegno da Rosi Braidotti:

Il divenire postumano è un processo di ridefinizione del senso di connessione con il mondo condiviso e l'ambiente: urbano, sociale, psichico, ecologico o planetario che sia. Esso esprime molteplici ecologie dell'appartenenza,

²³⁰ Sulla questione del linguaggio vd. P. Barcellona, *La parola perduta*, Dedalo, Bari 2007.

²³¹ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, cit., p. 48-49.

²³² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 59.

²³³ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, cit., 48-49.

mentre innesca la trasformazione delle coordinate sensoriali e percettive, riconoscendo la natura collettiva e l'apertura verso l'esterno di ciò che chiamiamo ancora soggetto. Tale soggetto è infatti un assemblaggio mobile in uno spazio di vita condiviso che egli non controlla né possiede, ma che semplicemente occupa, attraversa, sempre in comunità, in gruppo, in rete. Per la teoria postumana il soggetto è un'entità trasversale, pienamente immersa *in* e immanente *a* una rete di relazioni non umane (animali, vegetali, virali). (...) il pensiero postumano nomade anela a un salto di qualità fuori dal familiare, confida nelle possibilità, ancora inesplorate, aperte dalla nostra posizione storica nel mondo tecnologicamente mediato di oggi. È un modo per essere all'altezza dei nostri tempi, per accrescere la nostra libertà e la nostra comprensione della complessità che viviamo, in questo mondo non più antropocentrico né antropomorfo, bensì geopolitico, eco-filosofico e fieramente *zoe*-centrato²³⁴.

Il *postumano* in relazione al *postantropocentrismo* dev'essere distinto dal *postumanesimo* perché questo gioca esclusivamente nell'ambito della filosofia, della storia, dei *cultural studies* e delle scienze umane classiche in generale. Il *postantropocentrismo* si caratterizza invece per il fatto che:

considera anche i *science and technology studies*, i nuovi media e la cultura digitale, l'ambientalismo e le scienze della terra, la biogenetica, le neuroscienze e la robotica, le teorie evoluzioniste, la critica del diritto o *critical legal theory*, la primatologia, i diritti degli animali e la fantascienza. Questo alto livello di transdisciplinarietà, da solo, aggiunge un ulteriore strato di complessità alla questione. La domanda chiave per me è: quale concezione della soggettività e dei processi di soggettivazione reca con sé l'approccio postantropocentrico? Cosa c'è oltre il soggetto antropocentrico?²³⁵

La filosofa di scuola foucaultiana si chiede dunque che *tipo di soggetto* o di *soggettività* si deve considerare per essere all'altezza della contemporaneità, posto che questa sia effettivamente definibile in termini *postantropocentrici*. La Braidotti però (come in genere la cultura filosofica analitica d'oltre oceano) trascura di misurarsi con la tradizione europea e con le sue radici greco-giudaico-cristiane²³⁶. Spinta dalla necessità (comprensibile per molti profili) di liberarsi del *nomos* di persona forse però non si avvede (o fa finta

²³⁴ R. Braidotti, *Il postumano*, cit., dalla prima e seconda di copertina.

²³⁵ Ivi, p. 65.

²³⁶ Per un approccio critico a questa prospettiva vd. ora M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 5-106. In tal senso però vd. J. Ratzinger, *Discorso al Parlamento Federale tedesco Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011, in M. Cartabia, A. Simoncini (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013.

di non avvedersi) di gettare via, come suol dirsi, l'acqua sporca con tutto il bambino.

Posto che sia vero - sul presupposto del carattere autopoietico della materia che, come ci hanno mostrato le ricerche più recenti di biologia molecolare, è dotata di una forma di intelligenza che la porta a interagire con l'ambiente in cui si trova - che questa si possa qualificare come *un sé relazionale ed esteso*²³⁷; e che la materia vivente sia effettivamente «diretta da codici informativi che utilizzano le proprie barre di informazioni e che al contempo interagiscono in svariati modi con l'ambiente sociale, psichico ed ecologico»²³⁸; siamo anche disposti a credere che questa capacità relazionale del *soggetto postumano* possa estendersi anche oltre la stessa specie umana per comprendere i corpi biotecnologicamente modificati e anche gli altri elementi non antropomorfi²³⁹; ma allora perché non ripartire dal logos di *persona* così come ci viene consegnato dalla storia includendo anche la svolta personalista del Cristianesimo? Forse è vero che il *personalismo* ha esaurito il suo compito, ma allora perché non recuperare le sue ragioni costitutive per affrontare il presente e il futuro senza rinnegare questo passato di così alto profilo? Così non facendo si aprirebbe un varco pericoloso a dottrine sicuramente postmoderne come ad esempio la *New Age*²⁴⁰.

Il problema più urgente (al di là della irriducibile propensione dell'essere umano a scatenare guerre e massacri nel nome di Dio secondo un retaggio antico duro a morire) è che le nuove tecnologie hanno messo in crisi lo statuto della persona umana proprio perché la capitalizzazione della materia umana da queste resa possibile ha creato una nuova economia politica che si è dimostrata capace di portare l'essere umano anche all'autodistruzione²⁴¹. Questo problema si era reso palese con tutta la sua fondata carica di inquietudine sin dall'inizio dell'era atomica, ma oggi sembra più che mai incombente. Esso si pone a svariati livelli che ovviamente non possono essere affrontati tutti qui e ora. Una buona sintesi può essere proprio quella offerta da Rosi Braidotti nella *pars destruens* del suo ultimo

²³⁷ R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 67.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ Ivi, p. 68.

²⁴⁰ M. Lacroix, *L'ideologia della New Age*, il Saggiatore, Milano 1998, pp. 7-123.

²⁴¹ Per approfondire questi temi si vd. F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnological Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, London 2002; J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, tr. it. L. Ceppa, Einaudi, Torino 2010; P. Sloterdijk, *Rules for the Human Zoo. A response to the 'Letter on Humanism'*, in *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27 (2009), pp. 12-28; G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, London-Chicago 2003; R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 72.

saggio proprio sul *postumano*.

La possibilità di procedere all'inseminazione artificiale ha creato ad esempio, la premessa per cui ci si debba interrogare sul criterio d'imputazione della genitorialità; ha reso possibili famiglie con figli generati da coppie dello stesso sesso; i progressi della medicina (e siamo solo agli inizi) rendono possibili forme di sopravvivenza artificiali con potenzialità illimitate. Che dire poi delle nuove identità virtuali del capitalismo cognitivo²⁴²? Il test del DNA, le impronte digitali del cervello, l'*imaging* neuronale, la rilevazione a disposizione del calore corporeo e il riconoscimento virtuale dell'iride o della mano sono strumenti che possono aiutare l'uomo a migliorare i suoi *standards* di vita o sono solo dei dispositivi di sorveglianza? Se il capitalismo contemporaneo può definirsi "biopolitico" nella misura in cui tende, come suggerisce Foucault, a controllare tutto ciò che vive²⁴³, c'è il rischio serio che continuando a focalizzare l'attenzione sulla tutela del solo essere umano, come fanno i filosofi personalisti o postumanisti, si trascurino altri aspetti di questa dimensione *zoe*-politica del contemporaneo (OGM, ecosistema, rapporti con gli animali, forme di vita pre- o protoumane) fino a che il danno diventi davvero irreversibile.

8.2. *Giuspersonalismo critico*

Ma allora come affrontare il problema? A valle dell'imponente movimento di pensiero che a giusta ragione viene definito *personalismo*, troviamo il *giuspersonalismo* (ipermoderno? postmoderno?) del filosofo della politica e del diritto Giuseppe Limone che si proietta verso una concezione della persona in chiave non più soltanto *noetica* (in quanto dedicata prevalentemente alla definizione del *concetto* di persona umana), né *empatico-empirica* (perché improntata prevalentemente all'aspetto relazionale), ma anche *memoriale* (perché attinente alla *species* di cui si parla e solo ad essa)²⁴⁴. In questo senso lo ridefinirei un *giuspersonalismo critico*:

Ora s'è posto anche il problema della poesia e della filosofia. In proposito credo che stiamo passando, e dobbiamo passare, da uno *stadio noetico* a uno *stadio empatico*. Tra i due c'è una differenza straordinaria. Nello *stadio noetico* sto di fronte a qualcosa. Nello *stadio empatico* invece non sto parlando *a proposito* di qualcosa, e non sto nemmeno *di fronte* a qualcosa, bensì sto *presso* qualcosa. O meglio sto presso un *chi*, non presso un *qualcosa*. Nello *stadio*

²⁴² Y. Moulrier-Boutang, *Cognitive Capitalism*, Cambridge, UK 2011; R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 70.

²⁴³ R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 119.

²⁴⁴ Si v. ora per questo G. Limone, *Persona e memoria*, cit., p. 217 ss.

empatico, che va oltre lo *stadio noetico*, sono presso l'altro. Ma nemmeno questo stadio esaurisce il percorso, perché io credo che dovremmo passare a un terzo stadio, lo *stadio memoriale*. Là dove memoria non significa memoria del passato: si tratta invece di una memoria strutturale. Io sono memoria ancora prima di avere memoria. Sono memoria del passato, del presente e del futuro, perché se non avessi memoria del futuro cadrei nella disperazione. E sono memoria dell'altro così come sono memoria dell'arto che mi manca se mi viene tagliato; così come sono memoria di colui che sta sul precipizio lontano da me e sento il brivido per lui. In questo stadio io *contengo* l'altro. Quindi bisogna passare a mio avviso dallo *stadio noetico*, allo *stadio empatico*, allo *stadio memoriale*. Per fare questi passaggi bisogna incrociare il percorso della filosofia e della poesia. Là dove la poesia non è semplicemente lacrimare sulle cose, ma far passare la filosofia da uno *stadio* appunto *noetico* a uno *stadio empatico*. Solo la poesia può fare ciò, e d'altra parte solo la filosofia può fare in modo che la poesia non sia pura emozione, ma emozione pensante. Quindi stadio empatico in cui filosofia e poesia si incrociano allo scopo di *stare presso l'altro*. Non di fronte all'altro, ma *presso l'altro*, cioè presso il suo *vissuto*. Ma nemmeno questo basta, perché credo che si debba passare a un ulteriore stadio; è lo *stadio memoriale* che chiamerei *mem-energetico* se avessi tempo e possibilità in questo momento di sviluppare questo aspetto della questione²⁴⁵.

Il contributo di questo filosofo è importante perché se l'idea della persona umana può darsi come un'emozione pensata, come luogo di senso insieme poetico e filosofico che aspira anche a diventare normativo, in questa costruzione si può scorgere una sorta di nuovo statuto ontologico della persona, si potrebbe dire una *quarta dimensione della persona*²⁴⁶, insieme idea e concetto, che guarda ai diritti umani ormai sganciati dal *ius soli* (quindi dal concetto esclusivista ed escludente di nazione) e in generale fuori dal positivismo giuridico²⁴⁷. Non sarebbe una novità della storia perché,

²⁴⁵ Cfr. O. Sacchi, *Intervista a Giuseppe Limone*, in *Persona. Periodico di studi e dibattito*, 2, 2012, pp. 168-169.

²⁴⁶ Per una critica efficace alla corrente personalista vd. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-184. Su cui mi permetto di rinviare anche a O. Sacchi, *Persona, terza persona, impersonale. Discussione su un nodo del contemporaneo*, in *Persona. Periodico di studi e dibattito*, 1, 2012, pp. 125-150.

²⁴⁷ Si vd. G. Limone, *Fra "persona" e "città": un percorso epistemologico alla frontiera dei nostri tempi*, in C. Beguinot (a cura di), *La formazione dei manager per la città dei diversi. Città di genti e culture da "Megaride '94" alla città cablata e interetnica*, 27, Napoli 2005, 27: «L'idea di "persona" nasce [...], a ben guardare, all'incrocio di modelli – come conio di molti martelli. Per sintetizzare, vorrei solo indicare un percorso, esprimibile in più momenti e in più stadi. Un primo momento mostra come il modello culturale greco transiti nel modello romano, universalizzandosi, attraverso questo, nel mondo euromediterraneo. [...] Un altro momento mostra un modello ebraico – anti-

sin dall'età antica, di fronte al principio di una "territorialità del diritto" (di matrice greco-romana) per cui chiunque si trovasse nei confini di una *polis* (oggi di una nazione) doveva (e deve) sottostare alle sue leggi, sembrerebbe, al tempo presente, per i diritti fondamentali, più consono applicare l'idea di una "personalità del diritto" (già invalsa nei paesi di matrice germanica anche nel medioevo) per cui ogni essere umano o ente meritevole di protezione giuridica, dovrebbe essere tutelato secondo il diritto della comunità di appartenenza (pensando però per il tempo attuale alla comunità-mondo)²⁴⁸. Questa nuova prospettiva aprirebbe – è questa la mia idea – anche a una nozione di persona intesa non più soltanto come *nomos* (secondo una connotazione esclusiva di questo luogo di senso come essere umano), ma secondo il suo *logos* che è quello già inveratosi nella storia la cui caratterizzazione va come abbiamo visto oltre (ma senza escluderla) la visione antropocentrica tardoantica, cristiana e moderna. Il grosso vantaggio sarebbe di non cadere nelle sabbie mobili delle dispute di carattere meramente noetico (come ad esempio quelle sul tramonto del concetto persona *tout court*) di cui la brillante invettiva della Braidotti costituisce il caso più emblematico. In questo modo l'idea/concetto di persona potrebbe essere rivolto anche ad altre fattispecie che altrimenti resterebbero escluse dalla sua nozione per mancanza di requisiti come la razionalità umana (gli animali non umani, l'ambiente, altri enti materiali o immateriali meritevoli di attenzione e tutela) o l'autoderminazione (l'embrione e l'essere umano allo stato vegetativo).

Così anche persona si proietterebbe nella dimensione del *postumano*

tetico a quello greco – che entrerà fino in fondo a far parte della tradizione europea. L'avvento del cristianesimo farà emergere un "modello cristiano", che si salderà con quello ebraico nel modello ebraico-cristiano. L'incrocio storico di questi modelli costituirà, come è noto, in una gestazione millenaria, un significativo embrione per la genealogia di quell'idea di 'persona' che solo oggi, forse, possiamo veramente capire nella sua ricchezza e profondità. Preferisco qui dire *idea* di persona più che *concetto*, perché il concetto sembra aver da fare con una sorta di inferenza logica in cui vedo più soggetti per "dedurne" e "calcolarne" il *concetto*. Preferisco qui dire *idea* perché, in realtà, qui la "persona" rappresenta un modo, opzionale ed essenziale di guardare l'uomo, ma senza la pretesa di *dedurlo* da ciò che l'esperienza, da sé stessa, *non* dice. Dentro l'idea di 'persona' c'è, invece, la scintilla di una precisa scelta di prospettiva, di un asse di vita, di una fede assiologica forte. La sua *idea*. Ulteriore sviluppo di pensiero ora su questi temi in Limone, *Persona e memoria*, cit., p. 109 ss. e *passim*.

²⁴⁸ Per l'età antica si rinvia con bibl. a F. Mercogliano, *Gli stranieri nell'antica Roma*, in *Index*, 42, 2014, p. 194. Per una lettura in prospettiva attuale si v. O. Sacchi, *Dal ver sacrum a Lampedusa: qualche riflessione sull'uomo migrante come fenomeno "sistemico" in chiave economica e storico-giuridica*, in S. D'Acunto, A. De Siano, V. Nuzzo (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei flussi migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, pp. 59-104, in part. p. 95.

o del *postantropocentrico* con il vantaggio però che tale luogo di senso porterebbe con sé tutto il bagaglio di esperienza accumulato per secoli in tema di riconoscimento e di giusta attenzione per l'essere umano e i suoi diritti. Grazie all'enorme sforzo personalista prodotto nei secoli oggi, fortunatamente, nessuno sano di mente si sentirebbe di affermare che la vita umana, qualsiasi vita umana, sia un mero evento naturale. Il *personalismo ontologico* fa bene quindi a non abbassare la guardia. La necessità poi di calcare sulla condizione degli ultimi come esseri umani è una giusta e condivisibile esigenza molto sentita dal *giuspersonalismo critico*, ma nessun danno gli farebbe una considerazione allargata del concetto di persona anche ad altri enti egualmente meritevoli di attenzione e di tutela giuridica. Nel nostro tempo si comincia infatti a comprendere fino in fondo la pericolosità di un uso troppo rigido della categoria di "cosa" in alternativa a "persona". È stato Kant (vero spartiacque tra l'antico e il moderno) a dirci come questa distinzione sia anche un criterio d'imputazione di "dignità" perché le "cose", avendo un prezzo, sono di regola fungibili, mentre solo le "persone" sono insuscettibili di negoziazione²⁴⁹.

Chi di noi sarebbe disposto a negoziare la purezza dell'aria che respiriamo o dell'acqua che beviamo?

8.3. *Critica del mito individualistico.*

Queste riflessioni, oltre a dare ragione del titolo che ho scelto per questo corso di lezioni, portano a essere critici anche sulla nozione di individuo che forse è il vero esito inatteso della modernità. Anche questa caratterizzazione dell'essere umano sembra davvero aver esaurito il suo tempo. L'esperienza antica ci dice che l'unico modo per dire in latino l'essere umano in senso non metaforico è *homo*. L'ebraico *panim* (come detto *plurale tantum*²⁵⁰), il greco *prosōpon* e il latino *persona* sono stati invece degli impieghi traslati che hanno espresso l'essere umano in modo necessariamente ambiguo (lo abbiamo visto). Forse è questa una delle ragioni più pregnanti per cui non sappiamo ancora oggi dire cosa sia veramente una "persona" umana. Quest'incapienza linguistica, che viene dal modo stesso di essere di persona quando si rivolge all'essere umano, porta con sé tutto il peso dell'essere l'uomo *individuum ineffabile*.

Per dirla con Rudolf Kassner (1873-1959), questo dato dice della per-

²⁴⁹ La citazione è tratta da I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, 133 richiamata in E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, 2ª ed., Laterza, Roma-Bari 2007, 166.

²⁵⁰ M.M. Morfino, *Panim*, cit., pp. 13-46.

sona il fatto di rappresentarsi come un *paradosso incarnato*: «l'uomo nella sua propria essenza, "è come appare (e precisamente con infinita esattezza) solo perché non appare com'è"²⁵¹. Il vero problema è allora cercare di superare epistemologicamente questo paradosso che c'è nel rapporto tra "persona" e "individuo". Si tratta di una consapevolezza antica se è vero quanto si legge in due passaggi celebri dell'Antigone di Sofocle. Nel primo, il Coro dice dell'uomo che questi è *pantopòros* e *àporos* (v. 360), ossia "capace di percorrere tutte le vie"; ma nello stesso tempo "senza scampo", perché "non può sfuggire alla morte" e "va verso il nulla che l'attende"²⁵². Nel secondo, proclama: "nessuna cosa è più inquietante dell'uomo"²⁵³.

Questo problema può essere per me affrontato solo impostandolo in modo *scientifico*, ossia partendo dall'esperienza antica, confrontando questa esperienza con quella moderna, traendone poi le dovute conseguenze. Potrebbe essere questo il modo giusto di affrontare le necessità del contemporaneo.

Questo non è stato fatto dagli ispiratori della legislazione vigente perché palesemente insufficiente è il modo in cui è stato affrontato il tema da parte del legislatore contemporaneo.

Un esempio per tutti. Il Legislatore europeo se, da un lato, ha rifiutato di identificarsi nelle radici cristiane, ovvero giudaico-cristiane o anche classico-cristiane (e quindi per questo si è rifiutato di considerare gli esseri umani sotto la sua tutela come "persone" dato che questo è un lascito innegabile di tale cultura: un fatto dunque, non un'interpretazione²⁵⁴); dall'altro, ha consentito che con operazioni grossolane di *restyling* linguistico ciascuno proseguisse per la sua strada. È il paradosso della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (entrata in vigore il 18 dicembre del 2000) dove nel *Preambolo*, al secondo capoverso, si legge in inglese: «*It places the individual at the heart of its activities*», là dove, nella versione italiana della Gazzetta Ufficiale della Comunità Europea, si legge invece (con altrettanto valore di legge): «Essa pone la persona al centro della sua azione». L'equivoco persiste al capo III, art. 20, dove si legge in inglese «*Everyone is equal before the law*» mentre in italiano «Tutte le persone sono uguali davanti alla legge».

²⁵¹ Cito da G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., p. 188 e 189 (le parole tra doppio apice sono di Kassner).

²⁵² Soph. *Ant.* 360-362. Cito da E. Severino, *Il destino della tecnica*, Bur, Rizzoli 2009, p. 144-145.

²⁵³ Soph. *Ant.* 332-333.

²⁵⁴ M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004.

L'opzione linguistica scelta dal legislatore anglofono neanche soddisfa perché "individuo" appartiene a quella classe di concetti che non possono essere compresi fuori dal loro contesto di riferimento. Abbiamo visto bene come non sia possibile spiegare l'idea di individuo che ebbero gli antichi usando come parametro la nozione che i moderni hanno elaborato di questa parola. Allo stesso modo non si può spiegare la nozione di *persona* degli antichi usando come parametro l'idea che i moderni si sono costruiti di questa parola.

Una sintesi puntuale della storia del concetto di individuo è stata fatta da Giulio Maria Chiodi²⁵⁵. Partendo dal dato linguistico deve dirsi che *individuum* è una parola latina formata da *in* + *divido* è quindi "ciò che non può essere diviso". Nella definizione boeziana *persona* e individualità coincidono nella celebre formulazione di *persona* come *sostanza individuale di natura razionale*, ma è nell'*Isagoge* di Porfirio che troviamo la migliore definizione di individuo come quell'*ente le cui caratteristiche nel loro insieme non si trovano in nessun altro ente*. A questa segue l'ulteriore specificazione del concetto di "natura" (l'unica fattispecie di tutto l'universo pensabile che sia sprovvista di tale specificazione) che Boezio tenta di perfezionare mettendo insieme l'esperienza filosofica del passato (Platone, Aristotele e Proclo)²⁵⁶. Molto semplificando si può dire che ogni realtà intellegibile (sostanza o accidente) è dotata di una "natura"; sia che si tratti di una sostanza materiale che di una immateriale, la cui "natura" determina la differenza specifica che gli dà forma²⁵⁷. Con queste premesse possiamo quindi seguire Chiodi che dà un'interpretazione convincente di come la sostanza individuale abbia potuto inverarsi nella storia dopo la svolta fondativa dei filosofi antichi:

L'individualismo è, dunque, un monoteismo trasposto. Nell'individualismo, allora, andrà a nascondersi la teologizzazione dell'umano; ma non nella forma della teologizzazione o divinizzazione di un modo particolare di concepire l'uomo, bensì nell'applicazione di una particolare forma di intendere il divino, e precisamente quello del monoteismo razionalizzato del Medioevo. L'individualismo risulta così una sorta di antropologia ideologizzata, in quanto, nella sua infrastruttura contiene un'antropologia teologizzata. È la teologia monoteistica, infatti, che struttura i concetti, tramite i quali si rende pensabile l'essere umano nella sua pienezza "individuale", ossia nella sua entità di uomo causale e terminale di valori, a soggetto dei quali esso si erige. È evidente, comunque, che l'operazione logico-nominalistica in quanto tale non è altro che un'operazione interna ad una singola struttura lingui-

²⁵⁵ G.M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Torino 1990.

²⁵⁶ C. Moreschini, *Oltre l'antico*, cit., p. 110.

²⁵⁷ *Ibidem*.

stico-concettuale data, che si effettua per simmetrie e che si risolve, perciò in una tautologia; tuttavia non perde nulla della sua importanza, in quanto costituisce l'atto speculativo, storicamente accaduto, che ha compiuto quel netto capovolgimento di prospettiva, con cui si spiega la nascita teoretica dell'individualismo moderno²⁵⁸.

L'*individuum* antico non va pensato quindi come l'individuo borghese e quindi alla stregua del modello utilizzato dal *Personalismo* moderno nel suo tentativo (per vero comprensibile) di proporre una versione secolarizzata del concetto di persona costruito dalla teologia medioevale sull'insegnamento di Boezio²⁵⁹.

La nozione moderna di individuo ha invece una sua storia che nasce dalla riflessione degli anni 20/30 del Novecento a partire da *L'origine della filosofia sociale individualista* del 1912 di Karl H. Pribram, fino al *Wesen und Bedeutung des Individualismus* del 1922 di Franz Köhler²⁶⁰. Mentre l'*individualismo*, come forma etica della società, è un prodotto del XIX secolo. Come connotazione negativa, nel senso di atteggiamento psico-morale e sociale - già prefigurato nel Medioevo da Tommaso d'Aquino (*bonum singulae unius personae bonum commune*) - tale nozione esordisce con l'economista saint-simoniano J.P. Rouen nel 1825. La costruzione concettuale risale però alla metà circa del XVIII secolo con gli illuministi Rousseau, Mirabeau, Condorcet, d'Holbach e Diderot. In Inghilterra, la traduzione in lingua inglese di Tocqueville trovò come è noto un punto d'incontro con l'utilitarismo di Bentham e Mill nell'immagine ideologica costruita come un program-

²⁵⁸ G. M. Chiodi, *Tacito dissenso* cit., p. 107 ss.

²⁵⁹ Tra gli esponenti più brillanti dell'orientamento filosofico che si autodefinisce del "personalismo ontologico" (*Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona*, cit., 376), Vittorio Possenti ha dedicato al tema di persona studi assai significativi come *Il principio-persona*, cit., pp. 21-27 e *passim*, Id., *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2012. Ma vd. anche Id., *L'uomo postmoderno. Religione, politica, tecnica*, Marietti, Milano 2009. La perplessità maggiore sul cd. "personalismo ontologico" scaturisce per me dal suo postulato (persona = essere umano e basta) che oblitera secoli di storia in cui *persona* è stata impiegata in senso giuridico e per indicare anche un oggetto materiale. In entrambi i casi, tali impieghi restarono coerenti all'idea originaria che fu la rappresentazione di un qualcosa di assente di cui si avverte la presenza o la necessità. Come detto sopra: la fattispecie giuridica, quella filosofica, quella retorica; l'uomo tipo; la deità pagana (tutte astrazioni). Boezio (operando una mirabile sintesi del pensiero di tantissimi altri che lo hanno preceduto) diede la definizione definitiva di *persona* che ritenne applicabile come detto soltanto al Dio cristiano (come uguale a sé stesso e come uomo), all'essere umano e alle figure angeliche. Il valore assiologico di queste astrazioni dipende tuttavia principalmente da questioni di natura teologica o di fede. Il postulato ontologico, rispetto alla storia di *persona*, si rappresenta quindi pur sempre come *species* rispetto al *genus* più ampio dato dall'esperienza storico-giuridica di tale luogo di senso.

²⁶⁰ Ivi, p. 101 s.

ma di vita sociale. Mentre in Germania la *monade nuda* di Hegel, passando attraverso la connotazione negativa di Adam Müller e Friedrich Nietzsche, sfocerà almeno nelle forme mature di George Simmel e Max Scheler²⁶¹.

Tenendo conto di tutto questo comprendiamo quanto pasticciata sia la realtà normativa in cui ci muoviamo. Sembra lecito infatti domandarsi se il Legislatore europeo abbia inteso contemplare l'individuo o la persona al centro del suo interesse. Non è una distinzione priva di conseguenze se si tratta di decidere se "persona" si "è" o "si diventa". La curvatura individualista che la metafisica della *persona* ha subito in Occidente nasce infatti proprio dall'esigenza di affermare l'originalità dell'uomo nell'universo dell'essere, proponendo questa originalità come affermazione di un primato di libertà intesa come negazione di ogni appartenenza, incluso quella di far parte della "nazione dei cristiani" (la *persona christianorum* come in epoca antica), ma anche come presidio essenziale da difendere contro ogni forma di prevaricazione sia pure sancita col crisma della legge o di qualsiasi forma di Stato.

Tutto questo è stata ragione per l'uomo moderno di profondo sradicamento. Franz Kafka parlava di un "mal di mare sulla terraferma" consistente «nel dimenticare i nomi veri delle cose e approfondire frettolosamente su di esse dei nomi a caso»²⁶². Il Praghese aveva forse visto giusto. Uno dei problemi più gravi del nostro tempo è proprio di aver dimenticato la genealogia delle parole e quindi delle cose, dei concetti e dei valori. Questo sradicamento della libertà dalla verità e della verità dalla libertà è infatti un effetto dell'allontanamento dell'uomo come *persona* dalle sue relazioni originarie e quindi anche del superamento della dimensione ontica della persona, un paradigma antropologico costituitosi in chiave normativa (il complesso rituale delle religioni pagane, il diritto romano, le risoluzioni conciliari) e in questo modo sapientemente ricostruito dai filosofi antichi sul presupposto di una naturale (o forse *necessaria*) propensione dell'essere umano a vivere in forme di società a qualsiasi titolo organizzate.

La fine della dimensione antica di *persona* coincide con la fine della figura classica dell'*individuus* (l'atomo democriteo, l'unità inscindibile di anima e corpo platonica o la metafora *in enigma* del Cristo di Agostino che allo stesso tempo poteva essere visto come uomo e come Dio) che restava incardinata nel paradigma giuridico del diritto romano di *persona* come indice/soggetto logico di attribuzione (che ancora sopravvive oggi

²⁶¹ Ivi, p. 103.

²⁶² F. Kafka, *Conversazione con l'uomo che prega*(1909), in F. Kafka, *Tutti i romanzi e i racconti*, tr. Luigi Coppé, Newton Compton, Roma 2006, p. 618.

nella disciplina delle cd. persone giuridiche) mantenendo però fortemente la sua attitudine a rappresentarsi come luogo di senso seriale. In suo luogo si è definita la figura moderna dell'individuo come sostanza di natura razionale enfatizzata da Duns Scoto con il rilievo dell'*haecceitas* che porta a identificare, oltre l'impostazione tomista, l'individuo razionale di Boezio con l'essere umano unico e irripetibile nell'universo. Nel nostro tempo (iper?, postumano? postmoderno?) questa sostanza individuale di natura razionale è diventata, sul piano filosofico, la realizzazione in atto della "monade nuda", cioè di quello che Hegel aveva già saputo vedere con intuizione profetica tutta la potenzialità negativa e che Chiodi vede nella sua degenerazione individualistica come una trasposizione secolarizzata del monoteismo²⁶³.

Si comprende allora come la qualificazione di questa monade nuda, come "persona", recida radicalmente ogni legame di quest'antico luogo di senso con la sua storia e quindi con la sua più vera natura rendendola razionalmente incomprensibile e anche grottesca nella sua ingenua (e forse disperata) presunzione di poter fare a meno di qualsiasi forma di rapporto col trascendente. Forse anche per questo si parla oggi di postumano e di postantropocentrismo. Rompere il postulato di un legame esclusivo e non inscindibile tra la persona e l'individuo non significa però negare il dovere di impegnarsi anzitutto perché ogni singolo essere umano (a partire dagli ultimi) debba avere un corredo di diritti fondamentali meritevoli di tutela *a priori* e affermare che questi non debbano essere riconosciuti da qualsiasi Stato prima di ogni altro valore e senza nessun tipo di discriminazione. Si tratta solo di riconoscere *a posteriori* la possibilità di secolarizzare anche la nozione di persona (se non proprio recuperandone, almeno tenendo

²⁶³ Usa l'espressione "monade nuda" C. D'Errico, *La monade nuda. Storia dell'idea di intersoggettività*, Loffredo, Napoli 2011, p. 9 riprendendo un tema esposto da Hegel nei suoi *Scritti teologici giovanili*. Per il filosofo tedesco la "monade nuda" «designa l'aspetto soggettivo del male, che ha come propria condizione la "riflessione" assoluta dell'io in sé stesso. Il male è l'estrema "astrazione" del sé riflesso, o pensato, che si isola dalla continuità con gli altri e "si affonda nella sua profondità, in tutto il suo abisso. Quest'anima è la monade non sviluppata, nuda, l'anima vuota senza realizzazione". Il male è la soggettività che si risolve totalmente nella pura forma dell'essere per sé, astraendo da ogni contenuto, compreso il proprio sé concreto, che di fatto si "realizza", e cioè si genera e si rigenera ogni momento, nella comunicazione con i propri simili». Ancora (*ibidem*): «Isolamento e incomunicabilità già di per sé, prima di ogni effettiva opzione morale, riducono alla nudità la monade che ciascuno di noi è. Questo è il fenomeno sociale che connota sempre più decisamente l'odierna civiltà individualistica». Infine (*ibidem*): «Il soggetto si pensa nella sua condizione ultima come un atomo, un essere a sé, che ha una sua consistenza indipendentemente dalle relazioni con gli altri, inconsapevole del fatto che la sua stessa a seità interiore è un prodotto dell'interagire sociale».

conto del suo senso antico) per definire il nuovo statuto ontologico di una fattispecie certamente complessa che sia però in grado di rispondere meglio, fuori da ogni pregiudiziale ideologica, alle esigenze dei nostri tempi.

Al cospetto del postumano, che è un universo completamente nuovo che spiazza ogni discorso sulla realtà e sulla storia, qualcuno ha evocato l'urlo di Munch di fronte al tramonto del sole come modello per descrivere lo stato di angoscia che ci assale²⁶⁴. Nello stesso tempo non è possibile sfuggire al seguente paradosso: non ci sono parole per declinare l'avvento di questo completamente nuovo; ma questo avvento del nuovo non può essere pensato senza la dimensione della temporalità, senza quindi il ricorso al linguaggio che scandisce il nostro rapporto con l'esperienza passata. Ne deriva che: «fino a quando la rappresentazione dell'accadere si manifesta nel tempo della parola, è possibile recuperare uno spazio per interrogare il passato. La memoria resta, anzi, l'unico luogo in cui è possibile ritessere la trama degli eventi futuri»²⁶⁵.

In quest'epoca di tramonto dell'identità individuale - perché già si dubita che per vedersi riconoscere tale identità sia necessario soltanto esistere piuttosto che far parte di un contesto dato o imposto, ossia un qualsiasi catalogo informatico normativamente qualificato come necessario - la sfida è dunque di essere pronti alle novità del contemporaneo. Comprendere come gestire le nostre nuove identità parallele sorte con l'avvento dell'universo digitale, le nuove tecnologie riproduttive, capire ancora oggi cosa significhi davvero *naturale*, ma anche saperci difendere dalle insidie del colonialismo del mercato e dalla logica del profitto globalizzato. In questa nuova epoca del postumano, del postantropocentrismo o del giuspersonalismo critico (perché no?) rompere col passato non significa dover tradire necessariamente la nostra natura, ma capire che mettere a nudo l'inadeguatezza del concetto di persona come *nomos* non vuol dire escludere *a priori* che l'idea/concetto di persona come *logos* possa avere ancora molte cose da dirci.

Insomma, se allargassimo il concetto di persona restando coerenti con la sua idea (rendere definibile e concreto ciò che non lo è; non lo è ancora; non lo è più e lo sarà sempre) e col suo modo di inverarsi nella storia (come figura retorica) potremmo trarre vantaggio da una categoria del giuridico capace di qualificare tutto ciò che può collocarsi in dimensione mediana tra la persona umana e l'insignificante.

Questo non per sostenere grossolane assimilazioni tra esseri umani e

²⁶⁴ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, cit., p. 50.

²⁶⁵ *Ibidem*.

altre biodiversità come, ad esempio, gli animali non umani, le piante, l'ambiente, significativi ecosistemi, aggregati molecolari, ecc. Ovvero altre fattispecie come i beni comuni, i siti archeologici, specificità culturali (come le opere d'arte, i monumenti) o semplicemente i marchi, il *made in Italy*, le denominazioni di origine controllate, ecc. Ma per conferire adeguata "dignità", da un lato, a ogni forma di convivenza che rispetti la "natura" di quegli elementi che insieme all'uomo (e con tutta la portata del suo rilievo specifico) "esistono" su questo pianeta; dall'altro, per offrire rinforzata tutela giuridica a tutto ciò che apparirebbe riduttivo connotare come una semplice "cosa". Considerando la lezione di Boezio per cui "natura" è la specifica differenza che dà forma a ogni *cosa*²⁶⁶, un buon avvio potrebbe essere, ad esempio, cominciare a riflettere sull'enciclica *Laudato si'* di Papa Bergoglio che, sul tema dell'ecologia e degli eccessi della tecnoscienza, assume un atteggiamento molto equilibrato parlando di *antropocentrismo responsabile*²⁶⁷. Magari cominciando a ragionare, perché no?, anche su una categoria come quella delle "quasi persone", in cui far rientrare tutto ciò che sarebbe inadeguato qualificare sia come "persona" che come "cosa" (embrione umano, animali non umani, ecosistema, valori paesaggistici, monumenti di interesse artistico e archeologico, specificità culturali come il *made in Italy*, etc.) e che la deriva ipertecnologica, crematistica e tecnocratica del nostro tempo sta seriamente minacciando.

ABSTRACT. The essay explores the many meanings that the word "persona" has taken over centuries, from the more ancient Latin meaning "mask", which Alessandro Pizzorno links to the idea of an absence that is missing. In an attempt to understand the *logos* and the person, the essay investigates the ways in which this word has been declined in the ancient world, adopting three main paths: the Etruscan "*Phersu*"; the Greek "*prosōpon*" and the latin "*persona*". From this perspective, the essay reveals the historical and legal experience of the person from the classical "mask" to the post-human.

KEYWORDS: person, *logos*, post-human.

²⁶⁶ Boeth. c. *Enty. et Nest.* 1,57: *natura est unam quamque rem informans specifica differentia.*

²⁶⁷ *Laudato si'. Sulla cura della cosa comune*, Editrice la Scuola, Città del Vaticano 2015, 71 ss., 79 ss. e *passim*.