

## La persona, una bottiglia nel mare. Intervista a Giuseppe Limone\*

di Osvaldo Sacchi

Insieme a un vivace circolo di intellettuali, lei è fondatore di questa rivista intitolata proprio *Persona*. Essa ha l'ambizione di proporsi da protagonista nel dibattito contemporaneo sulla persona. Insieme ai temi di fondo di tale dibattito, ben inquadrati nell'editoriale del numero d'esordio, particolare attenzione è stata già dedicata ai profili genealogici del concetto di persona; e ciò rappresenta un ricongiungimento con la sua storia e forse anche una presa di distanza da certe sue strumentalizzazioni ideologiche o interpretazioni improprie, come quelle che si agitano nell'ambito del pensiero postmoderno. Per tutta l'esperienza antica *persona* è servita come indicatore di molteplici sensi assai diversificati sul piano epistemologico<sup>1</sup>. Con Boezio troviamo enunciata la nozione di "persona" come *naturae rationabilis individua substantia*. Un'esplosione in senso antropologico ultimamente precisata, sul finire del XIII secolo, da Duns Scoto e dal suo rilievo dell'*haecceitas* nella persona di Boezio<sup>2</sup>. Si potrebbe dire quindi che il Medioevo abbia re-inventato – insieme a tante

\* Giuseppe Limone è Professore ordinario di Filosofia del Diritto e della Politica presso la Seconda Università degli Studi di Napoli. Già direttore del Dip. di Scienze Giuridiche della stessa Università, la presente intervista è stata data il 4 febbraio 2013 presso il Dip. di Giurisprudenza nella sede di Palazzo Melzi di S. Maria Capua Vetere.

<sup>1</sup> Sia consentito segnalare sul punto O. Sacchi, *Antica persona. Alle radici della soggettività in diritto romano tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Satura Editrice, Napoli 2012, p. 1, 231-241 e *passim*.

<sup>2</sup> Vd. sul tema ora C. Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Franco Angeli, Milano 2012, p. 112 s. e *passim*.

**altre cose<sup>3</sup> – anche il concetto di *persona*, gettando le fondamenta per la sua idea nella modernità. Come si concilia tutta questa esperienza secolare con la sua teoria giuspersonalista?**

Farei una prima distinzione. Quando parliamo di *persona* dobbiamo distinguere il problema della parola dal problema della cosa. Ovviamente le due cose non si possono separare, perché ambedue sono importanti. Il problema della parola implica la questione della genealogia. Il problema della cosa indica il riferimento al mio pormi *qui e ora*, in questa situazione della mia esistenza; e non solo la mia, ma anche di tutti gli altri. Quindi da un lato c'è la mia esistenza completa *qui ed ora*; essa solleva il problema del suo destino, della sua storia, dei suoi bisogni, delle sue speranze. Oggi, *qui*, c'è il diritto della mia esistenza, e insieme il diritto dell'esistenza di tutti gli altri con cui mi sento in comunità. È questo il problema *della cosa*; esso *parte da me*. Poi c'è la questione della genealogia. Questa parola ha attraversato secoli; e di ciò non si può non tener conto, perché la cosa non può mai essere separata dalla parola. Ogni cosa, nel momento in cui viene messa a fuoco, viene sempre messa a fuoco con una parola: *quella cosa* si guarda a partire da una parola. Quindi quella cosa si dà attraverso la forma di una parola. Questa parola però ha avuto stratificazioni di significati non sempre complementari, qualche volta contraddittori, ma comunque interessanti. Di fatto nella storia di questa parola, nella sua genealogia, troviamo il filone teatrale, quello retorico, quello teologico, quello logico; e poi ancora il filone conoscitivo, quello schiettamente filosofico o filosofico/teologico. A un certo punto (mi riferisco a Scoto) si arriva al limite ultimo di questo percorso. Laddove il percorso per dir così si incanta perché, forse per mettere a fuoco la concretezza dell'individuo, il problema si avvita su se stesso. Solo con la svolta esistenziale la questione si riapre. Il segnale di questo ulteriore cammino è offerto da Kierkegaard. Egli apre il luogo di pensiero in cui nei confronti di qualunque sistema (filosofico, giuridico, etico, politico) di impianto idealistico si pone il problema della mia esistenza concreta, *qui e ora*. Essa non può essere consumata da nessuna conoscenza che la fagociti e la consumi. È qui allora che la *persona* si radica nell'esistere. Ma l'esistere, nel momento in cui viene affermato, rivela perché il percorso noetico a un certo punto risulta inceppato. Perché quando il *conoscere* si pone il *problema di questo qui*, si accorge con Duns Scoto che c'è un limite che non si riesce a superare. Esso ci fa imboccare dei vicoli ciechi. Ma quello che è un vicolo

<sup>3</sup> Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, p. 26.

cieco dal lato del conoscere, può meglio illuminarsi se ci mettiamo invece dal lato dell'esistere, di cui il conoscere vuole dare ragione. Attraverso le categorie, per quanto raffinatissime, non si può mai cogliere l'esistere concreto. Questo è un limite strutturale aporetico. Ora tutto ciò ha da fare con un paradosso logico evidenziato già da Russell nel momento in cui poneva a Frege (al suo monumentale sistema) la domanda: *la classe di tutte le classi che non contengono la propria classe, contiene o non contiene la sua classe?* Il quesito faceva emergere delle aporie fondamentali (dei dilemmi) all'interno di qualunque sistema matematico logico. Da esse Gödel cercò una via di uscita attraverso la teoria dell'incompletezza: qualunque sistema non è mai completo. Dentro questo discorso tutto logico-matematico in realtà si agita qualcosa che ha da fare, anche se non si vede, col problema esistenziale. Infatti si può scoprire che la nozione di persona ha a che fare proprio con quel problema: la persona è l'idea di un'esistenza che deve appartenere al sistema che nello stesso tempo la contiene e non la contiene; *non può* contenerla, ma al tempo stesso *deve* contenerla. Da un certo punto di vista è lo stesso problema teorico: Russell si pone il problema se la classe di tutte le classi contiene la propria classe; l'idea di persona solleva il problema dell'appartenenza al sistema noetico che contiene la sua classe. L'idea della persona in quanto esistenza è il paradosso per cui la persona nel contempo si sottrae a qualsiasi sistema noetico che voglia contenerla e, nondimeno, deve appartenere a un sistema noetico che la debba pensare. Quindi la svolta esistenziale è importante. Accanto a essa dobbiamo pensare però anche alla svolta ermeneutica che dice un altro aspetto del problema: io per parlare della cosa, parlo con parole; ma per parlare con parole, debbo sempre avere come misuratore la cosa, altrimenti non parlo di nulla. Ora in questa logica il *giuspersonalismo* deve avere questa consapevolezza matura: che si sta parlando del diritto *di questo qui che sta parlando*, dei suoi bisogni fondamentali che non possono essere mai contenuti da nessun sistema. Non solo un sistema giuridico o politico, ma anche un sistema etico, filosofico. Il mio essere, la mia esistenza, *eccede qualunque sistema noetico*. Tuttavia questa eccedenza è virtuosa. Mentre sul piano noetico si afferma l'interminabilità del processo, sul piano giuridico – in qualunque sistema giuridico – si afferma un'eccedenza rispetto a qualunque regolamento, a qualunque potere, a qualunque sistema classificatorio, a qualunque sistema funzionale esaustivo. Al sistema classificatorio in vigore fino alla fine del Medioevo abbiamo poi sostituito nella modernità un sistema di funzioni. All'idea di essenza si è sostituita l'idea della funzione. Per cui da una scienza classificatoria siamo passati a una scienza funzionale, che ragiona in termini di funzioni e non più in termini di essenza. Queste due tipologie di scienza, classificatoria e funzionale, non

riescono mai a afferrare la singola esistenza, perché il suo statuto lo rende impossibile. Allora il giuspersonalismo rappresenta la rivendicazione dello spazio, del tempo di esistenza di questo esistere concreto nei confronti di qualsiasi sistema giuridico, politico, filosofico e etico. Perché è sempre in gioco la *mia* esistenza, che è mortale, allocata in un tempo determinato. Un sistema giuridico non dev'essere pensato per l'uomo in generale, come se egli fosse immortale. Il sistema giuridico non deve pensare la specie uomo, il genere uomo, in modo immortale. Deve invece confrontarsi con la *mia esistenza particolare, mortale e precaria*. Perché nella mia esistenza particolare, effimera e mortale, si dice tutto, non una parte, di ciò che sono. Ecco, il sistema deve confrontarsi con me; e nessun sistema noetico può dire la mia esistenza precaria e mortale, ma la dirà sempre in una forma generale che in qualche modo mi tradisce. Mi tradisce per statuto. Il giuspersonalismo è consapevole di questo residuo essenziale. Io vorrei ci fosse traccia di questo. Se pensiamo al concetto di marginalità, ce ne rendiamo conto molto bene. In economia si parla di *marginalismo economico* per dire che ogni cosa aggiunta al complesso finisce per ridursi progressivamente di valore. Nella misura in cui aggiungo un'altra cosa al sistema, al paniere delle cose, la cosa aggiunta diventa marginale, in quanto perde importanza. In un modo di pensare che sia personalistico e giuspersonalistico accade esattamente l'opposto: la mia esistenza (ma ognuno può dire mia) è sempre marginale rispetto al sistema noetico, ma proprio questa marginalità dice la sua forza. Ossia, più è marginale, più è forte, esattamente all'opposto di quanto avviene nel sistema economico. Il sistema economico, in quanto sistema noetico, non riesce mai a consumare la mia marginalità essenziale. È quindi la mia marginalità essenziale che deve dettare la struttura al sistema; non il sistema che deve consumare la mia marginalità.

**Il discorso appare molto chiaro perché dal mio punto di vista di storico del diritto – che deve indagare una storia di norme, quindi di fatti, ma anche di parole – la storia e la genealogia dimostrano che la normatività di un luogo di senso (come è *persona*) viene da un'esigenza reale, non presupposta. Sono i fatti, forse i “fatti resistenti” di Bobbio, che chiedono delle risposte e che comunque esistono a prescindere dalle valutazioni che di essi può essere fatta *a posteriori*.**

Una genealogia della parola viene dall'esigenza di darsi parola, da un'esigenza reale che vuol darsi parola. Però vuol darsi parola anche attraverso un sistema di conoscenza, ovvero un metodo di conoscenza. Qui abbiamo

due sponde: da un lato *chi conosce*, dall'altro *chi esiste*. La linea genealogica in realtà è la sponda di "chi conosce" a partire dall'esigenza che si vuol dire. Bisogna allora esplorare ambedue le sponde; quella di "chi conosce" la genealogia della parola, e quella di "chi esiste". Indagando la linea genealogica della questione, esaminandone tutta la storia dall'inizio fino ad oggi, significa rendersi conto come nella storia questi due percorsi (della cosa e della parola) si intrecciano. Essi oggi a mio avviso sono arrivati a un capolinea virtuoso, alla cui altezza possono avvenire dei cortocircuiti illuminanti.

**Per la nozione cristiana di persona è intervenuto un punto di riferimento esterno all'insieme rappresentato (penso a Gödel e al principio di incompletezza). Qui il cerchio si chiude, perché l'elemento esterno alla definizione del concetto viene attinto sul piano della fede. Agostino lo ha detto in modo molto chiaro usando lo schema retorico della metafora *in enigma*. Ponendosi in una posizione laica, e non per rifiuto aprioristico di un riferimento trascendente, ma perché in uno Stato laico non si dovrebbe fare ricorso a quel referente, la nozione di persona la assumiamo perché ci viene consegnata dalla storia. Essa dunque deve trovare la sua completezza in un elemento normativo. È qui che il giuspersonalismo ci dà qualcosa in più rispetto al personalismo in senso stretto, che lascia sempre un residuo di relativo, di opinabile, di ridefinibile. Invece il giuspersonalismo, se bene intendo, chiuderebbe il discorso mantenendo aperta la contraddizione. E allora come è possibile superare la sensazione di limite che è intrinseca nella chiusura normativa del discorso? Perché la normatività che c'è a monte diventa normatività necessaria a valle sul piano della sanzione di fede. Il Concilio di Nicea del 325 stabilì che le tre entità divine sono persone. Per chi ci crede il discorso è chiuso. Ma in un'ottica eminentemente giuridica, che dev'essere necessariamente quella di uno Stato laico, bisogna dire che cosa è una persona soprattutto in senso giuridico. Come superare questa sensazione di limite, per poter elevare la nozione a un concetto universale o per mantenere aperta questa contraddizione, ossia pur contemplando la massima considerazione anche per l'"ultimo" degli esseri umani?**

Il problema per cui io non posso avere un sistema completo non esige a monte una fede, ma in realtà esige una *fides* in senso anche laico. Bisogna dare fiducia a questo presupposto e non a un altro perché non c'è nessun sistema completo

che mi detti il fondamento esaustivo. Poiché non c'è il fondamento esaustivo, si deve decidere; non in via arbitraria, ma sulla base di una *fides*, una fiducia, che non è fede teologica. Io decido in base alle mie inclinazioni vissute di vita che questo presupposto è per la vita meglio di quest'altro presupposto. Ciò significa che nessun sistema giuridico potrà mai pretendere di essere autofondantesi; e ove mai pretendesse di essere autofondantesi, compirebbe in realtà un'operazione ultronea, ma anche prepotente. Cioè pretenderebbe di mostrare come completo ciò che completo non è. Però questo discorso, che vale a monte, vale anche a valle. Nel senso che il sistema normativo, dovendo parlare di persone, deve regolare persone. Il che è causa di sfondamento del sistema anche a valle, perché esso non potrà mai dire, né conoscere, né regolare, le persone per l'impossibilità di stabilire veramente cosa esse siano; ma dovrà mantenere aperto il varco perché ogni volta ogni persona, sempre daccapo, dica quei bisogni fondamentali che il sistema non può dire esaustivamente in anticipo. Quell'esistenza di cui parlo non può essere detta esaustivamente da nessun sistema. Sicché il sistema conoscitivo, e quindi anche quello giuridico (perché contiene dentro di sé una qualche pretesa di conoscenza), rispetto alla persona, è sfondato a monte e anche a valle. Questa è l'indicazione teoretica del giuspersonalismo, cioè che l'esistenza della persona non può essere ridotta a concetto. Non a caso è un'idea e non un concetto, perché il concetto può sussistere nel momento in cui il sistema è completo. Se il sistema è completo, posso concettualizzare, perché ho una classificazione già fondata. E nel momento in cui ho una classificazione fondata, posso concettualizzare sulla base dell'albero di Porfirio. Io concettualizzo perché già ho alle spalle una classificazione esaustiva. Se invece so che questa classificazione esaustiva non è possibile, perché non è né autofondantesi né autofondabile, non posso avere più concetti, ma idee. L'idea non è mai esaustiva e esauriente, l'idea segna una direzione e una forza, ma non segnala mai una completezza. Quando di qualcosa posso avere tutti i connotati, posso averne il concetto. In questo caso ho una classificazione esaustiva. Ma se il sistema conoscitivo e giuridico è sfondato alla base e a monte, esso non può avvalersi di concetti, ma solo di idee che indicano direzioni. Al tempo stesso si dovrà confrontare con le persone, le quali con la loro esistenza affermano un'idea che non si può ridurre a un concetto. Nel quadro quindi di questa idea di persona le persone concrete lanciano di continuo, in permanenza, e ognuna alla volta, una sfida al sistema, perché le accolga, le ospiti insieme a altre nel sistema. E così lo erodono e lo corrodono senza sosta.

**In un sistema come quello attuale, che cerca di imporsi faticosamente in Europa e soffre, si potrebbe dire, anche del pro-**

**blema di dover contemperare ordinamenti giuridici nazionali a Costituzione “rigida”, o “semi-rigida”, come quello italiano, e a Costituzione “debole”, come quello europeo, che cosa può significare predisporre una tutela giuridica alla persona?**

Il problema della costituzionalità di persona mi fa pensare immediatamente a quello della verità oggi. Verità è una parola forte, ma qui è in gioco una verità di cui non deve impadronirsi il potere. Essa deve mantenere sempre aperta la contraddizione tra l'ultimo e il primo. La contraddizione va tenuta sempre aperta perché, altrimenti, alla fine si genera una situazione di potere, non di verità. La verità purtroppo, e io aggiungerei per fortuna, è sempre nella contraddizione aperta e in una struttura che consente in permanenza l'esistenza di una contraddizione. Non deve esserci mai un'ultima struttura conclusa in cui si dia la verità come equità e l'equità come verità. Deve esserci sempre una struttura in cui, per dir così, sia promossa la possibilità di contraddizione tra chi dice e chi contraddice; e non sulla base di una mera opinione, ma sulla base della sua condizione esistenziale. Se si mantiene sempre aperta la possibilità di questa contraddizione, di questo diritto di resistenza della propria esistenza, si mantiene sempre aperto il cammino verso un *progredior*. È pericolosa l'idea che ci sia uno stadio in cui la verità o, per dir così, un suo simulacro si imponga come ultimo stadio, perché si potrà sempre instaurare al potere un simulacro di verità che crede di essere la verità. L'idea della persona è importante perché partendo dall'esistenza concreta di ognuno, *uno alla volta considerato*, e guardando soprattutto a partire da quell'*ognuno che è l'ultimo*, ci si deve sempre confrontare con l'istanza che si pretende centrale, e si deve eroderla, contraddirla. L'istanza centrale deve *rendere conto a ognuno*, promuovendo il valore dell'esistere di ciascuno. Quindi la contraddizione deve rimanere perennemente aperta. È questa la condizione per cui si possa *progredire*. Tutto ciò mette in discussione il modello kantiano, e forse anche rousseauviano, nella misura in cui Kant è debitore di Rousseau. Essi ritenevano che non si può costituzionalizzare il diritto di resistenza, perché sarebbe una *contradictio in adiecto*. Perché se costituzionalizzo il diritto di resistenza, è come se inserissi nella Costituzione il diritto a resistere alla Costituzione stessa. Questa posizione poggia però sul presupposto che ci sia un luogo noetico che possa consumare in sé l'esistenza. A mio avviso nessun luogo noetico consuma l'esistenza, così come nessuna parola normativa consuma in sé la persona. Occorre perciò mantenere sempre aperta la contraddizione tra la Costituzione e il diritto di resistenza. La Costituzione più aperta (e la nostra lo è certamente, sebbene formalmente la si proclami rigida) è quella che mantiene aperti dei varchi al suo interno, in modo tale

che il diritto di resistenza abbia una paradossale cittadinanza sempre. Attraverso i varchi che essa apre alla persona, conferendole il diritto di esistere in quanto se stessa, in realtà apre una sorta di spazio bianco in cui il diritto di esistere, con tutti i nuovi bisogni che possono nascere, con tutte le possibilità che possono promuoversi, con tutte le nuove responsabilità che possono innestarsi, costituisce non solo una possibile opposizione permanente, ma anche una possibile promozione permanente. Dentro i principi della Costituzione entra come una clausola aperta, perennemente aperta, il diritto di esistere di ognuno. Quindi la Costituzione più aperta è quella che assume dentro di sé il paradosso di un diritto di resistere e di promuovere l'accoglimento delle nuove istanze sociali all'interno della sua struttura. Anche in questo caso la contraddizione mi pare che rimanga aperta, tra la Costituzione stessa e il diritto di resistenza a essa. In tale Costituzione diventa radicale il diritto di esistere come bisogno fondamentale di una persona, inserendo in questo bisogno le sue stesse insondate possibilità.

**Secondo la sua impostazione giuspersonalista l'idea di persona appare dunque oggi destinata a trascendere sempre il singolo individuo, perché pur riferendosi al singolo essere umano vorrà sempre tener conto anche dell'umanità intera. La questione attiene al cd. carattere *normativo* degli universali, che possono anche apparire come strumenti concettuali per comprendere le condizioni particolari delle cose alla luce delle loro potenzialità (Marcuse)<sup>4</sup>. Che cosa può significare predisporre una tutela giuridica alla persona tenendo conto anche delle sue potenzialità?**

Il profilo della tutela della persona tenendo conto anche delle sue potenzialità mi pare molto importante, perché indica che l'esistere concreto di ogni persona non è mai un esistere tutto dato, ma un esistere in movimento che deve potersi esprimere lungo l'asse delle sue possibilità. Un sistema giuridico, un sistema politico, deve non soltanto contemplare la persona in quanto esistere concreto, ma deve contemplare anche le sue possibilità; pur non conoscendole, deve promuoverle e consentirvi. Sapendo però che mentre lo dice alla singola persona lo dice anche a tutte le altre, e a ognuno di tutte le altre. Ecco allora che la difficoltà diventa impossibilità, che però diventa necessaria. Ciò significa che il sistema politico deve confrontarsi con un problema aporetico straordinario: tener conto della tua esistenza concreta

<sup>4</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*=[*One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964], Torino 1967<sup>9</sup>, p. 225.

dovendo tener conto anche delle potenzialità di sviluppo della tua esistenza concreta. In qualche modo deve progettare qualcosa che non potrà mai essere esauriente e esaustivo. Questo discorso ha un impatto specifico nel mondo del diritto, il quale mette in gioco il criterio del rapporto tra norma e principio. La norma nell'ambito del diritto è il concetto. Essa è sempre legata a una fattispecie; in quanto tale la norma è conclusa. Essa contiene in sé quelle fattispecie e solo quelle. Laddove invece il principio sfonda la fattispecie, va oltre, circola all'interno di un mondo di norme che non possono essere solo concettuali. Quindi si può dire che la norma sta al concetto come il principio sta all'idea. Il principio cioè non è concetto ma idea. Infatti quando una norma non riesce a normare, ossia regolare una fattispecie, che cosa fa? Applica, o meglio invoca l'analogia. Ma l'analogia è un principio: è l'idea di qualcosa che eccede la concettualizzabilità. Eccedendola il concetto viene sfondato alla base, e diventa così idea. In effetti il principio è un'idea, mentre la norma è un concetto.

**Uno dei temi di cui anche lei si è recentemente occupato è quello del nichilismo. Natalino Irti, in un recente saggio dedicato proprio a questo tema, ha parlato dello spauracchio della globalizzazione e della volontà di potenza dell'economia di mercato. Giustamente egli pone l'accento sul *nichilismo del mercato* che mortifica e distrugge le individualità<sup>5</sup>. Lo studioso si è chiesto anche se il *nomos* della terra schmittiano sia stato semplice evento storico o categoria logica<sup>6</sup>. Irti evoca l'*ideologia planetaria del mercato* che riduce gli uomini a semplici funzioni (consumatori, venditori) e sopprime le differenze della soggettività, facendola regredire a una potenza vuota di senso e di scopo<sup>7</sup>. È una lettura spietata ma anche veritiera. Il vorticoso sviluppo del cannibalismo finanziario praticato su scala mondiale da gruppi di potere sempre più forti sta mettendo seriamente in crisi la sopravvivenza stessa delle democrazie occidentali. E ciò senza scomodare la profezia di Karl Marx sulla globalizzazione, da lui chiamata *interdipendenza universale delle nazioni*. Egli si disse convinto di una tendenza del capitalismo a autodistruggersi, a causa degli effetti collaterali imprevedibili e forse distruttivi da**

<sup>5</sup> N. Irti, *Il Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 152.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 141.

**esso indotti<sup>8</sup>. Lei come pensa ci si debba porre rispetto a questa minaccia? Cosa fare per porvi un argine?**

Bisogna partire da un ragionamento che riguardi sia il modello teorico, sia quello politico, sia i modelli istituzionali. Tutti piani che dovremmo in qualche modo anche tenere distinti. Anch'io sono convinto che il capitalismo stia viaggiando su una linea di tendenza per la quale la sua contraddizione interna esplose nella misura in cui chiede a se stesso qualcosa che lo spinge a autodistruggersi. Faccio un esempio. Oggi c'è indubbiamente sul pianeta una cupola finanziaria oggettiva, strutturale, a prescindere se sia personalizzabile o no. Essa chiede al sistema di funzionare attraverso l'esercizio di un mercato e di un consumo che dovrebbe essere attivato da quegli stessi che non riescono più a consumare. Questa diventa una condizione strutturale di funzionamento del sistema sul piano planetario. Fino a oggi questa contraddizione è stata frenata, contenuta e anche regolata dall'esistenza di Stati nazionali, che governavano lo sviluppo capitalistico, attenuandone le contraddizioni. Dal momento che non c'è uno Stato mondiale, né se ne vede nel prossimo futuro la realistica possibilità, il capitale è diventato un sistema non più regolabile. Sicché o il pianeta riesce a darsi un minimo di *governance* che abbia la stessa funzione degli Stati nazionali nel regolare lo sviluppo del capitalismo, o il capitalismo planetario distruggerà se stesso in un tempo che non possiamo prevedere. Ma lo distruggerà, se non si pongono delle regole di governo planetario. Ma questi (come il discorso che faceva Marx) sono discorsi di carattere economico. Il discorso che lei fa è anche un discorso di *nomos*. Il problema del *nomos* consiste oggi nel fatto che siamo dentro il *nomos* del *pensiero unico*. Esso non è più né quello di Schmitt, né quello di coloro che pensavano di potersi disancorare dal territorio. È un *nomos* sia territoriale che extraterritoriale. Territoriale in quanto è del pianeta, extraterritoriale in quanto è mobile. Questo *nomos* pretende di governare tutti, nessuno escluso. Ora io credo che qualunque meccanismo di opposizione a questo *nomos* che voglia essere diverso dall'istanza della persona potrà essere sempre aggirato dal *nomos*. Perché il *nomos* potrà sempre rinominare daccapo questa possibile istanza di opposizione. L'unico modo in cui può esserci un controllo permanente su questo *nomos* è mantenere l'istanza della persona come *la mia esistenza irriducibile e riconducibile a ognuno*. Di questa il *nomos* non potrà mai impadronirsi, perché finché ci sarà pur uno che possa dirlo, il *nomos* non sarà mai in grado di classificarlo, di esaurirlo, governarlo e quindi dominarlo.

<sup>8</sup> F. Whencn, *Il capitale. Una biografia*, Mondadori, Roma 2007, p. 112.

**L'argomento è delicato, perché se accettiamo l'idea che esiste il nichilismo giuridico in un'accezione negativa, dobbiamo anche accettare l'idea che può esistere un diritto (*ius/iustitia*) non fondato nella ragione e nella natura umana. Inoltre si dovrebbe ammettere che si può avere a che fare soltanto con leggi, norme e codici arbitrari, il cui essere e valere può ridursi soltanto a singole volontà al momento potenti che le pongono in essere. In questa critica al legislatore nazionale e europeo viene da chiedersi: si possono abbandonare il diritto e la politica alla casualità, alla contingenza, alla volontà e all'arbitrio del potente di turno? Si tratta davvero del destino del nostro tempo?**

Nell'ottica del giuspersonalismo la persona diventa istanza personale in quanto esistenza, non in quanto idea, e meno che mai in quanto concetto di questa esistenza. Questa persona costituisce per dir così il criterio ultimo, inaggrabile, inafferrabile, capillare, cruciale e insuperabile rispetto a qualsiasi sistema. Perché l'esistenza concreta non potrà mai essere comprata da nessun *nomos*. In questo possiamo capire l'insuperabilità del criterio della persona. Naturalmente questo è un discorso regolativo, che non può essere imposto per domani. Oggi però abbiamo tutti gli strumenti tecnico-scientifici per pensare in grande. Dovremmo pensare il nostro sistema planetario regolato da quello che chiamo un sistema a due soglie. Una soglia alta, in cui la ricchezza dei singoli punti della rete non possa superare un certo *quantum* senza debordare e essere messa a disposizione di tutti. E una soglia minima, al di sotto della quale a nessuno sia consentito di scendere. È infatti possibile immaginare una libera circolazione di differenza all'interno di queste due soglie, in cui non dovrebbe essere mai possibile andare oltre la soglia superiore e andare sotto la soglia inferiore che costituisce il limite primo. Perché ove mai questo accadesse, e oggi avremmo il mezzo tecnologico per farlo, dovrebbe funzionare un criterio informatico planetario che lo segnali all'intero sistema. Esso sarebbe in grado di segnalare che c'è questa eccedenza non più virtuosa, ma viziosa. Solo a queste condizioni noi possiamo pensare a un sistema planetario che sia veramente al di sopra non solo dell'idea di uomo, ma soprattutto di persona. Ove questo non avvenisse, il sistema è segnato da una situazione di prossima, o anche non prossima, ma sicura, autodistruzione.

**Recentemente, in occasione di un convegno a lei dedicato dal titolo *Filosofia e Poesia come Passioni dell'Anima Civile*, si sono raccolti intorno alla sua persona figure eminenti del mondo ac-**

cademico, culturale e delle istituzioni. Esse hanno discusso anche della sua ultima raccolta di poesie dal titolo *L'Angelo sulle città. In onore del figlio*<sup>9</sup> (Ed. Lepisma 2012), la sua fatica più recente di una già intensissima attività di poeta. In lei convivono felicemente quindi l'*homo politicus* e l'*homo poeticus*. Un acuto intellettuale del nostro tempo scomparso nel 1989, Danilo Kiš, ha detto che «quando all'uomo non rimane altro, comincia a scrivere. La scrittura è un atto di disperazione, di non speranza. L'unico dilemma è se mettersi la corda al collo o mettersi a scrivere»<sup>10</sup>. Sartre, nel celebre saggio dal titolo *Che cosa significa scrivere*, ha definito invece l'attività dello scrittore come un processo volto al «disvelamento del vero nome delle cose»<sup>11</sup>. Lei da che parte sta? Che cosa significa per lei scrivere e quale può essere il ruolo della poesia nel nostro tempo?

Partiamo dalla visione pessimistica: io scrivo per disperazione perché non ho altri elementi per potermi dire e realizzare. Si dà il caso che nella scrittura stessa c'è costitutivamente un atto di speranza. Perché se scrivo, che lo sappia o no, scrivo perché qualcuno mi legga. Quindi già nella scrittura c'è un elemento di speranza. Dentro la scrittura c'è una militanza oggettiva, di chi capisce delle cose e lancia un seme, si potrebbe dire con espressione evangelica; o, se preferiamo, di chi *lancia una bottiglia nel mare perché qualcuno possa leggere il messaggio*. Quindi una scrittura è sempre un atto di speranza. Naturalmente ciò non basta, perché la scrittura non dev'essere atto di speranza soltanto in questo senso minimo. Ci dev'essere la condizione di sapere che non sono solo io che soffro questa condizione, perché ci sono altri come me, anche se non so dove sono collocati. E a questi io lancia un allarme, una voce, un segno, la bottiglia. Perché raccolgano questa mia scrittura. Anche se questo qualcuno potrebbe venire una generazione dopo o due generazioni dopo. La scrittura è dunque sempre speranza militante. Lo deve essere in quanto costitutiva speranza, e anche come intenzionale speranza. Io debbo lanciare questo seme, questa bottiglia nel mare, perché ciò che sto dicendo appartiene alla verità. 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

<sup>9</sup> G. Limone, *L'Angelo sulle città. In onore del figlio*, Lepisma, Roma 2012, pp. 9-182.

<sup>10</sup> D. Kiš, *Homo poeticus. Saggi e interviste*, Adelphi, Milano 2009, p. 141 dalla rivista *Oko* di Zagabria, 3 giugno 1973.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, *Le parole*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 175.

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 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 questione.

**Adesso vorrei toccare il tema della scuola e dell'università del fare. Purtroppo la deriva tecnocratica insieme all'ideologia di mercato comincia a produrre i suoi effetti esiziali e destabilizzanti anche nella scuola come nell'università. Cominciamo dalla prima. È stato detto che «la scuola vende corsi di studi: vale a dire dei pacchi di merci, simili per struttura e metodo di fabbricazione a qualunque altra mercanzia. I tecnici dell'istruzione prevedono, nei limiti fissati dai bilanci e dai tabù, la futura richiesta di utensili umani per le future catene di montaggio. Il risultato di questo processo viene conseguito attraverso l'offerta di un insegnante-distributore di un prodotto all'allievo-consumatore. Si insegna quindi agli allievi-consumatori a conformare i propri desideri ai valori suscettibili di essere messi sul mercato»<sup>12</sup>. Che cosa si può**

<sup>12</sup> I. Ilich, *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano 2010, p. 47.

**fare, secondo lei, per contrastare questa tendenza mercantilistica nella gestione dell'istruzione in un momento così delicato come quello della formazione pre-universitaria?**

Credo che anzitutto si debba sgombrare il campo da alcuni equivoci. Nella migliore delle ipotesi si parla di scuola delle eccellenze, ma sono persuaso che questa retorica dell'eccellenza vada messa a nudo. Non perché le eccellenze non vadano fatte maturare; è importante che le eccellenze siano fatte maturare, ma la scuola non è fatta soltanto per le eccellenze. La scuola è fatta per tutti: a ognuno dev'essere data la possibilità di dare il meglio di sé. D'altra parte bisogna snidare l'altro equivoco, che la scuola, l'insegnamento, formi per il lavoro. La scuola non forma soltanto per il lavoro. La scuola non deve solo formare, ma educare a valori civili, valori comunitari. A stare insieme, a mettere in ordine il lessico, a sapere usare le parole, le cose, le *quiddità*. Questo è un compito straordinariamente importante della scuola. Certo la scuola dev'essere anche la condizione necessaria per entrare nel lavoro, ma è una condizione necessaria e non sufficiente. Per il lavoro occorre un piano nazionale del lavoro in cui (sposerei qui un'idea bellissima di Ernesto Rossi) si pensi a un *esercito del lavoro* pensato per il mondo contemporaneo, in cui ci si forma al lavoro sapendo che oggi il lavoro cambia continuamente. Ma la scuola deve stare a monte di noi. Essa è la sorgente della comunità. Noi siamo in mezzo al guado. Dalla scuola e dalla famiglia dobbiamo passare nella comunità e nella società. Perciò siamo coloro che all'interno della società e della comunità fanno trasmigrare non solo le eccellenze, ma tutti, promuovendo ognuno al suo miglior livello. Se non lo facciamo, la deriva naturale di questa omissione è la camorra, la mafia, che non è semplicemente un nostro sottoprodotto. È un nostro specifico derivato, cioè l'ultima conseguenza del fatto che abbiamo fallito nella scuola e distorto il sistema strutturale della società. La camorra e la mafia, tutte le mafie, che oggi stanno penetrando anche nel mondo cosiddetto onesto dell'economia e della politica, non sono un incidente di percorso. Sono l'ultimo risultato di una disattenzione al problema della scuola, dell'educazione e della famiglia. E di un sistema strutturale che non è adeguato, sia in termini di lavoro sia in termini di partecipazione democratica. Quindi una scuola veramente pensata dev'essere una scuola in cui gli operatori siano come magistrati di una coscienza civile. Gli insegnanti, anche delle scuole elementari, dovrebbero essere riguardati come magistrati e non come meri operatori che producono forza lavoro per domani. La scuola dunque andrebbe pensata come l'istituzione per la quale erogare cospicui finanziamenti, che sono un investimento per la società. Mentre invece stiamo andando in senso opposto,

nella direzione del risparmio e dei tagli lineari. C'è necessità di ridurre la spesa pubblica? E dove si risparmia? Sulla scuola. Tutti i governi a parole affermano di voler finanziare la ricerca, ma poi tutti i giorni, con atteggiamento al tempo stesso dannoso e beffardo, sottraggono finanziamenti alla scuola. La scuola non è il luogo in cui si fornisce semplicemente qualcosa che non si mangia, ossia la cultura. La scuola promuove direttamente la formazione comunitaria, sociale, civile, valoriale dell'uomo. Ciò è indispensabile, perché se non lo facciamo oggi, nel mondo complesso e veloce in cui viviamo, dove uno solo, o pochi, possono devastare l'intero territorio, l'intero pianeta, corriamo il rischio di vedere la devastazione del pianeta per mano di pochi. Nel mondo complesso e veloce in cui viviamo dobbiamo dare invece più attenzione alla singolarità. In questo mondo siamo passati a un nuovo stadio antropologico, che non è quello liquido. Direi che non è nemmeno quello aereo, ma è quello *plasmatico*. Siamo in un mondo di plasma bollente in cui gli uomini stanno cambiando antropologicamente e dobbiamo essere all'altezza di questo nuovo mondo plasmatico che si avvicina. Perciò la persona oggi riacquista forza, perché in un mondo "plasmatico" come questo, le cui componenti vanno sempre più veloci, sono sempre più influenti tra loro, siamo dentro questo liquido bollente; e dentro il plasma avvengono fenomeni fisici che sono molto simili a quelli che teoreticamente possiamo pensare della persona all'interno di una comunità. Credo che dobbiamo finirla di parlare soltanto di società civile e incominciare a parlare in termini di comunità civile, là dove la comunità civile si riferisce a quell'*essere in comunità* che non è semplicemente il luogo e il tempo in cui "ci vogliamo bene" ma, più radicalmente, il luogo e il tempo in cui sentiamo di appartenerci in un destino comune, la cui inconsapevolezza ci condurrebbe alla catastrofe comune. Quando viviamo in un condominio, pur non conoscendoci gli uni con gli altri, non ci accorgiamo di essere, oggettivamente e nostro malgrado, in una comunità, perché, se uno solo dimentica aperta la bombola del gas, facciamo un esempio, o un suo equivalente, l'intero edificio salterà in aria: allo stesso modo deve potersi pensare oggi delle comunità territoriali e della stessa comunità del pianeta.

**Veniamo adesso all'Università. Laddove l'apprendimento dovrebbe essere il risultato di una libera partecipazione a un ambiente significativo, l'accrescimento della personalità degli allievi e delle conoscenze viene subordinata a un'elaborata pianificazione e a una complessa manipolazione. In ogni parte del mondo e sotto qualunque regime politico l'Università ha finito col proporre modelli di consumo che oggi sono messi seriamente**

**in discussione dalla crisi economica mondiale. La ricerca universitaria continua a essere definita da un legislatore disattento e poco perspicuo un “prodotto”. Lo spazio universitario sembra voler rinunciare al suo compito principale, ossia fare da cornice per incontri insieme autonomi e anarchici, dove ci sia una messa a fuoco qualificata dei problemi, ma nello stesso tempo un loro sviluppo non pianificato. Si preferisce invece illudersi di poter gestire il processo mediante il quale si producono la cosiddetta ricerca e la cosiddetta istruzione<sup>13</sup>. L’obiettivo della formazione è diventato quindi il conseguimento di un titolo che si vorrebbe in funzione del suo valore di mercato, e non di un apprendimento con finalità critica. Così qualificato (come una merce) il sapere è diventato oggetto di appropriazione da parte di gruppi egemoni più o meno occulti, che tendono a escludere la grande massa della popolazione dalle vie di accesso alla vera conoscenza. Tipiche conseguenze di questo stato di cose sono ad esempio la gestione del sapere secondo il meccanismo anche su scala internazionale (burocrazie, istituzioni bancarie, corporazioni, professioni, megaffici legali ecc.) della privatizzazione e della gestione monopolistica delle scoperte scientifiche. Posto che in un’Università come mera agenzia di distribuzione di saperi tecnici e abilità professionali (la cd. *università-liceo*) non può esserci posto per la conoscenza vera, è proprio ineluttabile il processo antidemocratico che sta portando il sapere fuori dalle Università? Ci si deve rassegnare a praticare il vero sapere fuori da questa istituzione?**

Certamente si deve andare in una direzione del tutto opposta. Perché l’Università dovrebbe, *deve*, rappresentare l’investimento della capacità di ciascuno di essere critico e creativo. Cioè di stabilire le condizioni necessarie, ma non sufficienti, perché una persona possa essere cittadino, lavoratore, artista, operatore, sperante; una persona cioè che spera e costruisce. L’Università non è più questo. Essa sta diventando sempre più un’Università per i poveri, per quelli di serie B, per quelli che fungono da scarica del sistema. Mentre invece in questa deriva il sapere emigra presso Università riservate a coloro che se la possono permettere. Tutto ciò in realtà, straccia di fatto pur senza abrogarla, la Costituzione. Straccia tanto il principio del merito, di cui tanto si parla, quanto il principio delle capacità. L’Università invece è alla base, alla

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 42.

fonte come la scuola, essa deve non solo formare, ma anche educare. Senza che ciò significhi ridursi a una sorta di autoritarismo assiologico, perché si tratta di educare al senso della comunità e della società. Perciò l'Università va finanziata alla base, considerandola un investimento per il futuro. Senza Università non c'è ricerca, e senza ricerca non c'è alcun futuro. Oggi si parla molto del sapere in rete. Io sono convinto che il sapere in rete è importante. Perché però ci sia un sapere creativo, esso deve svilupparsi anche fuori dalla rete e indipendentemente dalla rete. Perché se si sta solo in rete, si è gestiti dalla rete. La struttura delle rivoluzioni scientifiche di cui parla Kuhn dimostra che le idee sono indeducibili dal processo precedente<sup>14</sup>. Se sono sempre e solo in rete, non sempre dirò il nuovo; il nuovo lo dico se sto dentro la rete e se so, contemporaneamente, stare fuori dalla rete. L'Università deve avere la capacità di promuovere persone che siano capaci di stare *in* rete, ma anche *fuori* dalla rete. In questo modo si possono promuovere le condizioni di novità di cui ogni persona è portatrice, che apportano ricchezza a tutti. E non solo in senso economico, ma in termini di vita. Io rifletto su un dato, da cui onestamente traggo disagio, forte disagio: l'idolatria dell'economico. Una macchina economica è una macchina che avrebbe una sorta di bilancio tra ciò che perde e ciò che acquista. Mi domando: e se il criterio diventasse un altro? Cioè quello di vedere in che misura le persone vengono messe nella condizione di esprimere ognuno il meglio di sé? Questo dovrebbe essere il vero criterio dell'economicità. Una macchina che non consente a tante persone, a un numero sempre più grande di persone, di esprimersi al meglio di sé, è una macchina che brucia risorse. Quindi è una macchina antieconomica. Ciò però significa invocare un principio di economicità che è esattamente l'opposto di quello che oggi domina sul pianeta e anche nel nostro Paese, nella nostra Europa. Bisognerebbe pensare a un altro criterio di economicità, basato sull'economia umana e non soltanto sulla finanza e sulla merce. Insomma un'economia a misura della persona e non a misura del profitto in senso stretto. Si tratta di cambiare il paradigma di riferimento.

**Prima di chiudere vorrei riportarla al punto da cui eravamo partiti, ossia al giuspersonalismo. Ai nostri occhi una nozione come persona sembrerebbe essere tenuta insieme da almeno due paradossi. Da un lato, rappresenta nello stesso momento unità e molteplicità, genere e specie, la parte e il tutto. L'essere umano seriale e il singolo soggetto unico nell'universo, e come tale valevole sia sul piano del diritto che su quello della religio-**

<sup>14</sup> T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.

**ne. Dall'altro resta sempre aperta la possibilità che la nozione di persona possa essere riferita anche a qualcosa che trascenda l'essere umano nella scala gerarchica della natura o dei valori: verso l'alto, se pensiamo al Dio cristiano, a qualsiasi altra forma di trascendenza, o all'embrione umano; verso il basso, se pensiamo agli altri esseri viventi animati o non animati (ad esempio animali non umani o ambiente). La sua nozione potrebbe però essere riferita anche a cose reali (ad esempio il paesaggio, i beni artistici o culturali) o astratte (la salute, la dignità come estensioni dell'essere umano). Tutte fattispecie egualmente meritevoli di tutela agli occhi di un legislatore perfetto nel migliore dei mondi possibili. La sua concezione giuspersonalista è aperta alla possibilità di assecondare questi paradossi? Se sì, in che modo? Se no, perché?**

Se vogliamo occuparci *veramente* del problema della persona, dobbiamo stare strettamente fedeli, pur con tutte le conseguenze, non alla nozione di persona, ma alla cosa stessa. Vale a dire a partire dalla *mia* esistenza che dialoga con l'esistenza dell'*altro*. Ci allontaniamo dal problema, se non parliamo della *mia* esistenza e dell'esistenza dell'altro, del *tu* con cui sono in dialogo. Detto questo però bisogna aggiungere che così enunciamo un'aporia nei confronti di qualsiasi sistema noetico, giuridico, politico, etico, filosofico, scientifico. Essa tuttavia è virtuosa, nel senso che mentre io sono imprevedibile dal sistema giuridico, al tempo stesso debbo partecipare con tutte le altre esistenze al sistema giuridico. Qui mi consenta di porre un problema al giuspositivista, perché il giuspersonalismo vuole confrontarsi col giuspositivismo, in qualsiasi forma si presenti. Possiamo chiedere: a che titolo il giuspositivismo dichiara che dall'esistenza di una singola persona non deriva nessun diritto? Se questo fosse vero, nemmeno dall'esistenza della forza dello Stato dovrebbe derivare alcun diritto. Sicché dovremmo dire che il giuspositivismo è un giusnaturalismo, e il giusnaturalismo di una forza statale (o altrimenti denominata) è una forza che pretenda di essere l'unica forza esistente da cui possa promanare un diritto. Allora nei confronti del giuspositivismo bisogna sollevare la questione cruciale di una differenza e una connessione tra forza e diritto, decidendo da che parte stare. Si sta dalla parte della pura forza in quanto forza? O si sta dalla parte dell'esistenza del singolo in quanto persona che dialoga con tutti gli altri *tu*? Se capiamo questo, poniamo il problema nel suo vero orizzonte, che è il diritto di esistere di *ogni singolo* nei rapporti con *ogni tu*. A partire da questo fondamento si possono poi porre tutti i problemi derivati che lei prima citava. Per esempio

il problema della salute pubblica, dell'ambiente, dello stare bene insieme, del rispettare la natura, eccetera. Sono tutte derivazioni *a valle* del discorso della persona. È la persona che costituisce il criterio di misura e di erosione permanente di qualunque costruito. La persona non è un costruito teorico; è *questa cosa* che si dà questa parola. La *parola* è provvisoria; la *cosa* è questa esistenza, è la sua affermazione e il suo diritto di esistere, beninteso insieme a altri *tu* con cui è in dialogo. Tutti gli eventuali altri derivati, il problema della salute, dell'ambiente, del sistema economico, sono tutti a valle del problema fondamentale del mio esistere concreto, del mio diritto di esistere in concreto, nell'esercizio delle mie potenzialità e in relazione alle esistenze di altri. Sapendo però che queste esistenze in rete comunitaria tra di loro, non sono una mera sommatoria. La comunità è il luogo in cui *ne va di noi*. La prima comunità è una comunità di destini in cui siamo a rischio di vita e di morte tutti insieme. È questo legame che costituisce la comunità. Non siamo noi che decidiamo di averla, l'abbiamo fin dal momento in cui nasciamo. Essere in comunità è una realtà strutturale. Ma la comunità non è lo Stato. Lo Stato è una produzione secondaria rispetto alla comunità. C'è un falso lessico che attribuisce il privato al singolo e il pubblico allo Stato, dimenticando che lo Stato non è inevitabile. L'unico elemento veramente strutturale è la comunità. Dello Stato si può fare a meno in certe condizioni, della comunità mai si può fare a meno. Quindi il vero pubblico è la comunità. Intendendo la comunità come pubblico, capiamo la structuralità del pubblico. Di qui tutti i problemi derivati a cui lei faceva cenno: quello dell'ambiente, della salute eccetera. Sono tutti problemi che vanno visti dal punto di vista fondamentale, trascendentale della persona come esistenza singola e della comunità in quanto strutturalmente legata alla persona. Vorrei qui precisare un punto importante, che riguarda il criterio decisivo per distinguere tra personalismo, liberalismo e liberismo. Tutte e tre concezioni si richiamano alla libertà. E, d'altra parte, è nota la distinzione che Croce faceva tra liberalismo e liberismo, là dove il liberismo, strettamente limitato al fenomeno economico di mercato, non necessariamente coincide col liberalismo, perché anzi il liberalismo, per promuovere le libertà, potrebbe ben essere comparato con un sistema sociale dotato di regole molto rigorose. In questa prospettiva, però, bisogna domandarsi della libertà di chi si sta parlando. Il liberismo si occupa della libertà di chi vince, della libertà di chi sulla base della concorrenza tra le libertà, vince nel percorso selettivo di tipo neo-darwiniano, là dove non è più rilevante la libertà di chi perde. Anche nel liberalismo, per quanto non al modo del liberismo, non ci si attiene rigorosamente sia alla libertà di chi vince sia alla libertà di chi perde. Una prospettiva veramente capace di promuovere le libertà deve farsi carico

delle libertà di tutti e di ognuno, sia che vincano sia che perdano, perché anche in chi perde deve conservarsi quel minimo di libertà che costituisce la piattaforma dei suoi diritti fondamentali fatta di bisogni e di possibilità. Se l'oggetto della considerazione e della tutela non è semplicemente la libertà generica, ma la libertà di ognuno e di tutti, solo in questo caso passiamo dal liberalismo al personalismo.