

**Francesco M. De Sanctis**

Dignità della persona e costituzionalismo oltre lo Stato:  
il diritto oltre-moderno di Stefano Rodotà

L'ultimo libro di Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, è il rendiconto del lavoro di cui un giurista è capace allorché, forte del suo specifico sapere, che pur lo pone in una prospettiva particolare, è in grado di affrontare i diversi piani (esistenziale, antropologico, etico, politico, sociologico) su cui si declina la vita dell'uomo in un'epoca in cui proprio "uomo" e "vita" sono nozioni divenute problematiche, ossia nodi di problemi e di questioni irrisolte. Il titolo, come già è avvenuto nella produzione di Rodotà, è una citazione da un non-giurista. Che, proprio perciò, obbliga il giurista che la prende sul serio a farne emergere appieno i connotati.

Cominciamo dal lemma "diritto". Qui non si allude né alla ideologia giuridica moderna che considera lo Stato creatore, attraverso la legge, del diritto "positivo" come il diritto "oggettivo" che lascia esistere i diritti dei soggetti (come titolari di essi e come *sub-iecti* al potere politico), né a quella giusnaturalistica che postula l'esistenza di un diritto "naturale" che, prima di ogni relazione storica, attribuisca a ciascuno il suo. Per Rodotà, come già sapevano i giuristi più antichi della nostra storia, il diritto è un artefatto (se si vuole *ars boni et aequi*) radicalmente storico, uno strumento forgiato dall'uomo per ordinare la vita in quanto "bene comune". Nel mondo globalizzato, in cui lo Stato ha perso il monopolio della creazione del diritto, il diritto può emanciparsi dal "potere" (dai poteri pubblici e privati che dominano i nuovi spazi sovrastatali) come il "sistema", la partitura che innerva il linguaggio dei diritti fondamentali. Ciò significa che l'esserne titolare non dipende tanto dal far parte di un ordinamento sovrano e coattivo quanto dall'essere tali diritti l'orizzonte di legittimità del diritto stesso che, non essendo più prestazione sovrana, li esprime nella sua logica finalizzata all'*aequare*

in vista del bene comune. Il diritto è presupposto adespota dei diritti come la grammatica è il presupposto senza autore di una corretta comunicazione linguistica.

Titolare dei diritti è la “persona” che, nel lessico di Rodotà, vuole rappresentare il singolare/plurale che ogni singolo uomo è per e nella sua irripetibile co-esistenza nell’orizzonte del mondo. Essa è la materializzazione vivente del “soggetto” moderno (disincarnato): la sua reincarnazione, non la “maschera” che cela proprio la carne, il sangue e le ossa che costituiscono il “proprio” di ciascuno comune a tutti. L’uomo, in quanto persona (e dunque non preso in astratto, ma in quanto maschio o femmina, giovane o vecchio, sano o malato, più o meno “capace”, normalmente o diversamente “abile”, occupato o inoccupato o disoccupato, ricco o povero, appartenente a questa o a quella razza o cultura, ecc.), ossia con tutto il suo corredo di “differenze”, irriducibili all’astrazione del soggetto insignorito di sé dalla “capacità giuridica”, non solo si scopre come l’origine-destino della narrazione dei diritti che inizia col *writ* inglese dello *habeas corpus*, ma si rivela come il costrutto più adatto a rappresentare anche la nuova corporeità tecnologica che reclama lo *habeas data* nel mondo nient’affatto virtuale della “rete”. Infine, fatto giuridicamente rilevante, “persona” è la parola a cui si riferiscono le costituzioni più recenti e le “carte” sovranazionali per indicare il titolare dei diritti; perciò (e non per una scelta soggettiva) essa può già rappresentare, come dato “positivo” (dover essere) del diritto in vigore, il motore di una nuova fase del costituzionalismo: un costituzionalismo infinito e globale, oltre lo Stato, che convochi ogni tipo di potere dell’uomo sull’uomo a legittimarsi nel rispetto dei diritti che garantiscono ciascuno nella sua determinatezza personale.

*Homo dignus*, è il titolo di una sezione centrale del libro, dove Rodotà, nell’affidare al diritto il compito di presidiare la “narrazione dei diritti” (genitivo soggettivo e oggettivo), gli conferisce anche quello di disegnare una nuova antropologia nel *far valere* come ciò che non ha prezzo, che non ha equivalenti cosali, proprio la difettività della persona concreta: una nuova dignità che il diritto è in grado di istituire oltre il moderno. Dignità nuova proprio perché, prima ancora di essere quella decantata da Giovanni Pico della Mirandola, ossia la dignità della somiglianza a Dio che si celebra nella filosofia come cifra riassuntiva della ragione, prima ancora di essere quella celebrata da Kant come la capacità morale critica dell’uomo fuori dalla tutela di ogni autorità tralaticia, è dignità di quanto c’è di più umile e finito nel

singolo, come il nucleo della sua irripetibilità che si determina e si espone nell'intreccio co-esistenziale di biologia e biografia immerse nell'orizzonte ineludibile della potenza della tecnologia, che spetta al diritto raffrenare e limitare.

Qui, a mio avviso, il discorso di Rodotà incontra quello di Marx, il Marx dei ccdd. *Manoscritti parigini del 1844*, dove si voleva celebrare, con irriverente coerenza alla tradizione ebraica, la “resurrezione della carne”. Una resurrezione tutta mondana, però, il cui Messia viene dalle latrine della società, dai luoghi dove i bisogni umani sono tornati alla semplice animalità, dove anzi il bisogno lungi dall'essere ciò in cui l'uomo celebra, attraverso l'artificialità della soddisfazione, la sua differenza specifica diviene la trappola in mano al capitale per catturarlo e portarlo sotto le leggi dell'“economia politica” che Marx, capovolgendo Smith, definisce “scienza della penuria”. La libertà dell'uomo non si celebra tanto nella libertà impossibile dal bisogno, ma soltanto nella liberazione della sua potenza bisognosa: la ricchezza non è soddisfare i bisogni come segno di indigenza, ma “ricchezza di bisogni” che, trovando soddisfazione, si moltiplicano, si raffinano, si umanizzano allontanandosi sempre più dall'immediatezza puntuale, “naturalistica” della loro soddisfazione e compendosi soprattutto come bisogno non di cose, ma dell'altro uomo. Desiderare il bisogno in tutta la sua ricchezza comunicativa contro la sobrietà “schmutzigjudisch” dello Schylock borghese, prigioniero quanto il proletario dell'ideologia del capitale. Desiderare il bisogno è l'imperativo della nuova antropologia che irrompe allorché il lavoro, in quanto vita e relazione di vita, ossia “ricambio organico con la natura” e con il “genere” a cui l'uomo appartiene (*Gattungswesen*), già vita alienata a sé e alla Natura dalla logica imposta dal capitale, tornerà all'uomo come suo bisogno comune e primario, come “attività” umana comune.

La scommessa dei diritti, la scommessa del giurista che, come Rodotà, vuole farsi narratore e interprete della loro narrazione, è portare la dignità nell'indigenza, nella finitezza, nell'animale e nell'anormale che è in me, ma anche nella macro, normo e nano tecnologia che è la carne artificiale del mio corpo o del corpo esterno della persona che quotidianamente divento. Qui la dignità dell'uomo incontra un'onda antropologica più profonda, profonda tanto da lambire ogni futuro possibile e reinvestirci con la sua risacca. Mi riferisco al tema che Sofocle affida al coro nell'Antigone: il tema della *deinotes*, la meravigliosa e tremenda anomalia di cui la natura è ricca ma che nell'uomo tende all'eccedenza, rendendolo il “perturbante” (Heidegger) per

eccellenza. Perturbante in particolare di ogni ordine da lui indipendente: egli perturba l'ordine della terra e quello del mare, e l'ordine dei viventi sull'una e nell'altro. Se questa è la sua destinazione, qui si radica la sua dignità: la dignità dell'uomo è di non essere di casa nella natura pur restando mortale: egli è tutto dentro la natura, perché mortale, ma la abita come la sua stessa eccedenza, che la porta fuori di sé e la espone al nulla della propria indipendenza. Questo è, in chiave moderna, il tema della personalità in Hegel: essa, per lui, si realizza come definizione dell'umano (della sua dignità universale) solo al culmine di un processo gestito materialmente dal lavoro come precipitato della "Bildung" che sottrae ogni anima al mondo naturale rendendolo cosa appropriabile in maniera sostanziale: la proprietà (di cui il diritto pubblico decide la privatezza in ossequio alla soggettività moderna radicatasi nell'individuo) è un connotato della personalità che si è ritratta dalla natura, la testimonianza della spiritualizzazione della natura, della sua liberazione dall'ordine inessenziale che le spetta senza il dominio della personalità che la oggettiva come "cosa", completamente altro da sé, in un doppio movimento di estraneazione e di appropriazione. Movimento che (diversamente da quanto accadeva nel *Secondo Trattato* di Locke, dove l'uomo nasceva padrone di sé e proprietario del proprio lavoro) aggredisce anche il corpo dell'uomo, dissacrato dal suo necessario farsi cosa di cui l'individuo deve appropriarsi per diventare padrone e proprietario di sé (e si badi bene proprietario che può alienare le sue prestazioni fino al limite temporale invalicabile che fa coincidere il tempo del lavoro con il tempo della vita). Questa padronanza che si esplicita nel farsi proprietario del sé riducibile a cosa, oggettivabile nel lavoro che diventa proprio e perciò alienabile, è la liberazione *del servo e nel servo* dalla servitù nella storia e nella natura (la liberazione storica e antropologica descritta nella *Fenomenologia dello Spirito*). Con Hegel la *deinotes* è ad un tempo disincantata (è meravigliosa ma non spaesante: non perturba ma porta a compimento) e liberata da ogni limite (l'ordine dello Spirito deve dissolvere ogni ordine diverso dal suo riconoscendolo come inessenziale, come una sua provvisoria determinazione). La dignità della persona di cui ci parla Rodotà è oltre questa modernità ancora sicura di sé e dei suoi potenti soggetti capaci di pensarsi come tali oltre ogni limite cosale legato alla fisica, alla chimica, alla biologia, alla finitezza stessa della loro storicità. Lontana da Hegel soprattutto perché la polarità non è più personacosa, come metafora della "Bildung" di un nuovo mondo dello Spirito oggettivo, ma l'emancipazione di entrambe dal modello reificativo della pro-

prietà, dentro una concezione nuova dei “beni”, che spettano alla persona come diritti e che trova nel “comune”, che li fonda nella singolarità plurale e materiale di vita, la radice della depropriazione. Almeno di tutti quei beni che, al culmine dell’artificio perturbante ogni natura, devono essere sottratti alla logica proprietaria sia essa privata, pubblica o collettiva. Logica sostituibile con il criterio dell’accessibilità che caratterizza (dovrebbe caratterizzare) la corretta fruizione dei “beni comuni” (es. cultura, scienza, ambiente e paesaggio, istruzione, informazione, salute, ecc.). Lontana da Hegel, dunque, pur mantenendosi nell’alone della sonorità di quell’antico coro che – presago delle due eccedenze, rappresentate da Creonte e Antigone, che si affronteranno nella dualità tragica – nel valorizzare la *deinotes* dell’uomo le suggerisce la misura e il limite: la città di pietra e la città degli uomini, le leggi umane e le divine, la medietà dell’abitare rispettoso tra il cielo delle potenze solari e gli inferi di quelle ctonie. Dignità è allora abitare la terra che abbiamo ereditato come patrimonio comune senza riferimenti troppo costrittivi, di appartenenza o identità, a comunità “chiuse”, e senza sottrarne abitabilità alle generazioni future: e ciò impone limiti alla potenza *irrinunciabile* della tecnica. Dignità, perciò, è abitare la terra come il luogo per eccellenza comune all’umanità: e ciò impone limiti alla potenza dell’appropriarsi e del reificare, alla potenza dei capitali e dello sfruttamento, anche attraverso la elaborazione di una nozione corretta dei “beni comuni” che, munita di una più generale teoria dell’“accesso”, li liberi da ogni ipoteca “benicomunista” medievaleggiante o utopica. Dignità è sottrarre alla tirannia del “prezzo” tutto ciò che nella mia singolarità mi accomuna alla vita dei viventi in generale, a cominciare dalla morte che deve appartenerci quanto la vita stessa. Dignità è un’etica e una politica della vita che possono anche chiamarsi bioetica e biopolitica purché la promuovano nella sua imprevedibilità espansiva che, tra nascita e morte, reclama regole e diritti. Dignità è la consacrazione di un “*proprium*” post-proprietario che garantisca la persona non più solo nella sua riservatezza nell’intimità, bensì soprattutto nella sua sfera allargata di vita globale, anche nel suo *habeas data* custodito in quanto biografia narrata da me e non da altri, identità (e la nuova domanda suona: io chi è? E non: io chi sono?) che corrisponda al personaggio che ho deciso di recitare, della persona come *personare* (far risuonare la propria voce) etimo opportunamente richiamato da San Tommaso. Nel momento stesso in cui la biologia e la biografia dei miei corpi (fatti dalla carne e dalla tecnica) possono considerarsi “opera” *autodeterminata* della persona, il senso tradizionale di “privato”, come

oggettivazione-soggettivazione “naturale” dell’individuo immune dalla presenza altrui, perde potenza giuspoietica, diventa necessario un nuovo “sistema” per l’*inventio* di un nuovo diritto che sappia ripensare l’uomo nella consumazione di ogni essenza o natura che possa definirlo, e *inventare* la persona come nodo munifico di una rete di relazioni che mette in “opera” i diritti sul presupposto della sua dignità, come il fondamento (o, meglio, presupposto) antropologico della sua biografia e della sua biologia.

E si potrebbe continuare nella configurazione dello *homo dignus* che Rodotà disegna a partire dai diritti della persona. Ma su uno vorrei soffermarmi brevemente. La dignità del lavoro. Qui, a mio avviso, si gioca una delle partite più importanti del nostro tempo che per molti è il tempo post-ideologico. Dove la nozione di ideologia si identifica quasi con quella di mera illusione o di residuo irrazionale ancora non abrogato dalla verità scientifica o come un atteggiamento assiologico senza relazioni con la realtà oggetto del crudo pensiero realistico. Ancora una volta mi sia permesso un ritorno a Marx e al suo concetto di ideologia molto diverso da quello corrente, che ha caratterizzato l’uso addomesticato che se ne è fatto per poi poterne predicare la morte. Diversamente dall’uso che ne fece Marx, il posteriore pensiero sociologico, che ha in Mannheim uno snodo importante, il termine ideologia è andato sempre più significando una convinzione ancorata a valori forti, la cui persuasività non si radica nel sapere scientifico ma nello stile di vita, nell’appartenenza sociale o religiosa, nell’identità di classe o di ceto e in generale in tutti quei fattori sociali e culturali che servono a fornire una visione del mondo poco costosa dal punto di vista energetico e, soprattutto rassicurante nei confronti della contingenza di quello stesso mondo. Nell’antropologia contemporanea, poi, “ideologia” significa la *koinè* simbolica, espressiva, conoscitiva e relazionale in opposizione alla “realtà empirica”: in base a tale nozione, ad esempio, Louis Dumont può parlare di *homo aequalis* come il frutto dell’“ideologia moderna”, definendo l’ideologia come “unità della rappresentazione”. In Marx, invece, il concetto forte di ideologia non necessariamente si oppone alla scienza, anzi, la scienza per eccellenza del mondo borghese è l’economia politica che produce e rispecchia la “verità” del capitale, che a sua volta fonda un mondo di rapporti reali (perciò essenzialmente storici) che, però, nella scienza che lo santifica, appare “naturale” come quello descritto da Newton per la gravitazione. Allorché questi rapporti reali e storici diventano la gabbia che impedisce lo sviluppo delle forze produttive, che la stessa forma di produzione ha generato, quella

scienza, nel lavorare contro la storia (che, per Marx, ancora aveva un senso preciso), diventa ideologia, ossia, in senso hegeliano, “falsa coscienza” come astrazione di una storia che viene ridotta a natura sempre identica a sé, sebbene sia soltanto il tentativo di eternare un momento del suo sviluppo che a Marx appariva raffrenabile ma non evitabile. Ora, se noi guardiamo a quello che è stato definito il tempo della fine delle ideologie, a partire dalla caduta del muro di Berlino e dall’inizio della globalizzazione che sembrarono quasi una vittoria del *way of life* delle ccdd. democrazie occidentali, con annessa liberazione del pluralismo nelle sue diverse forme consentite dai nuovi rapporti di potere, la visione del tempo come fine delle ideologie nel primo senso, o nel suo uso volgarmente “politico-strategico” (= persuasività senza verità) già appare irrealistica. Ma che ne è di quello più strettamente marxiano? Il nuovo capitalismo, e soprattutto quello finanziario che vive nella globalizzazione come nella sua humus più ferace, ha colonizzato in maniera così radicale i saperi, le politiche, le morali e la mentalità complessiva del globo *che conta* (chi o che cosa è effettivamente globalizzato?), così da far apparire, attraverso il liberismo che domina la scienza economica e la scienza politica, ancora una volta “contro natura” ogni economia diversa da quella egemone. E questa, contro la stessa radice del mondo moderno, ripropone il lavoro nella sua cruda appartenenza alla vita come mortificazione, come attività servile senza qualità, da inseguire dove costa poco, dove è senza diritti, dove la vita stessa è più precaria del lavoro. Dignità del lavoro, allora, rivendicata non come privilegio (se lavoro fisso) né come graziosa concessione (se lavoro precario) né come ciò che fagocita l’intero della vita, ma semplicemente come “bene” indisponibile per diritto incompressibile della persona e come fondamento della *res publica et communis*, secondo quanto dispone la nostra Costituzione nel suo linguaggio universale.

La narrazione di Rodotà, infine, vuol guardare oltre lo Stato disarticolandolo nelle funzioni o poteri che lo Stato stesso ha monopolizzato nel moderno, il legislativo il governativo-amministrativo e il giudiziario, in una prospettiva globale dove il governo si fa *governance*, la legislazione come prestazione statale e pubblica diventa sempre meno incisiva, mentre la giurisprudenza dei tribunali e delle corti nazionali e sopranazionali, sempre più collegata da un nuovo diritto comune, ha la chance storica di porsi come il potere giuridico meglio attrezzato alla difesa della persona, attraverso la *Dritt-wirkung* dei principi delle costituzioni, delle carte, dei trattati che l’hanno collocata al centro del loro contenuto normativo (cit. p. 100). Dunque, Ro-

dotà sembra suggerire che l'apparato cartaceo e documentale per la validità e il vigore statale e metastatale dei diritti sia già sufficiente perché il giurista "realista", interprete della storicità della politica, del diritto e della persona, possa iniziare a considerarsi la voce che prosegue la narrazione dei diritti, il motore della costituzionalizzazione della persona oltre lo Stato. Costituzionalizzazione capace di imporsi come il dover-essere "positivo", dotato di validità e vigore, del nuovo mondo giuridico inaugurato da un lato dalla rete come realtà e come metafora riassuntiva dello sconfinamento globale e dall'altro dall'innovazione della tecnoscienza che si incrementa a tassi esponenziali rispetto all'evoluzione naturale della vita. Nuovo che, dice Rodotà, ci fa entrare nella dimensione dell'inedito, ma non dell'ignoto (p. 423) proprio se assumiamo il frutto più maturo della storia occidentale, la persona nell'esperienza materiale della sua condizione, come la bussola per orientarci.

C'è una tradizione europea più antica del costituzionalismo settecentesco, che suona ancora nel lemma tedesco *Verfassung* contrapposto a *Konstitution* e che ha a che fare con l'ordine giuridico che struttura la società e i poteri che la attraversano. Una possibile applicazione di questo concetto - dopo il neocostituzionalismo della seconda metà del Novecento, che, come dover-essere "positivo" dell'ordinamento, sottrae già i diritti fondamentali alla disponibilità dei legislatori - può essere quello di considerare il processo di costituzionalizzazione non solo come un evento puntuale nella storia (in quanto atto solenne e una tantum di un potere che si scioglie nello Stato) ma anche come un itinerario profondamente innervato nella vita politica, sociale, giuridica. Non la cupola che protegge e perimetra queste relazioni, ma la radice che le nutre; anche oltre lo Stato e la distinzione fattasi astratta tra diritto pubblico e diritto privato. La persona, per Rodotà, è il *pivot* che raccorda direttamente costituzione (dover-essere) e vita (poter-essere) attraverso il diritto di avere diritti, e questo raccordo deve, per principio "costituzionale", riguardare anche la divisione dei poteri che qui, da questa prospettiva, perde la sua astrattezza a torto imputata a Montesquieu, e su cui Kelsen era intervenuto risolvendola nello *Stufenbau*. Il costituzionalismo di cui ci parla Rodotà indica una strada che vuole portare a una democrazia più compiuta, dove ogni potere regolativo della vita personale si legittimi in rapporto ai diritti (a una "politica" radicata nei diritti), una democrazia costituzionalizzata oltre lo Stato. A ciò mira, secondo Rodotà, l'intera lunga storia giuridica culminata nella persona, affinché, partendo da essa, "nella prospettiva nella destrutturazione/ricostruzione del rapporto tra sfera pub-

blica e sfera privata”, il giurista, con tutti coloro che si impegnano per la democrazia del futuro, possa lavorare in vista di un costituzionalismo globale inteso come “costruzione del diritto per espansione, orizzontale, un insieme di ordini giuridici correlati, non punto d’arrivo, ma strutturati in modo da sostenere la sfida di un tempo sempre mutevole, quasi una costituzione infinita” (p. 426).

