



‘DIRITTO NATURALE’: RIFLESSIONI SULLA DIGNITÀ

Luisa AVITABILE*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Luisa Avitabile (2014): “«Diritto naturale»: riflessioni sulla dignità”, en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, nº 7 (septiembre 2014). Puede leerse este artículo en línea en el siguiente sitio: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/07/dignita/html>.

RESUMEN: Se publican en este artículo una serie de reflexiones sobre el sujeto jurídico y su dignidad dentro de la realidad jurídica. La búsqueda de la dignidad conlleva relacionarse de modo interpersonal. Edith Stein, partiendo de la modernidad, precisa que el centro de la realidad debe de estar ocupado por la idea de *humanitas*. Evidentemente recurre a los horizontes clásicos conforme a los esquemas filosóficos y las teorías entre otros de Edmund Husserl. Pero respecto a las formas de convivencia la *dignitas* debe aparecer unida a la *humanitas*. También recurre la autora al binomio comunidad y sociedad, en el sentido de Max Scheler para quien «no existe sociedad sin comunidad, mientras que al contrario existe en determinadas condiciones comunidad sin sociedad». El denominado Estado de derecho ha de comprender tanto los deberes como los valores y el Estado no debe favorecer a una clase social o a un grupo, o a una raza, resultando beneficiario para unos y lesivo para la dignidad de muchas otras personas. El Estado no está por encima de la persona, porque el Estado carece de sentimientos, de experiencias, de reflexiones. El Estado se sirve de las personas, pero siempre ha de garantizar y de preservar su dignidad en cuanto seres humanos. La persona es el núcleo esencial de la comunidad.

PALABRAS CLAVE: Michel Villey, Derecho natural, Dignidad humana, Edith Stein, Persona, Estado, Humanitas.

RESUM: Es publiquen en aquest article de la prof. Luisa Avitabile una sèrie de reflexions sobre el subjecte jurídic i la seva dignitat dins de la realitat jurídica. La cerca de la dignitat comporta relacionar-se de manera interpersonal. Edith Stein, partint de la modernitat, precisa que el centre de la realitat deu estar ocupat per la idea de *humanitas*. Evidentment recorre a els horitzons clàssics conforme als esquemes filosòfics i les teories d'Edmund Husserl. Però respecte a les formes de convivència la *dignitas* ha d'aparèixer unida a la *humanitas*. També recorre l'autora al binomi comunitat i societat, en el sentit de Max Scheler per qui «no existeix societat sense comunitat, mentre que al contrari existeix en determinades condicions comunitat sense societat». El denominat Estat de dret ha de comprendre tant els deures com els valors i l'Estat no ha d'afavorir a una classe social o a un grup, o a una raça, resultant beneficiari per a uns i lesiu per a la dignitat de moltes altres persones. L'Estat no està per sobre de la persona, perquè l'Estat manca de sentiments, d'experiències, de reflexions. L'Estat se serveix de les persones, però sempre ha de garantir i de

* Università di Roma La Sapienza.

preservar la seva dignitat quan éssers humans. La persona és el nucli essencial de la comunitat.

PARAULES CLAU: Michel Villey, Dret natural, Edith Stein, Persona, Estat, Humanitas.

1. Nell'interpretare la lezione sulla modernità di Michel Villey e le questioni che pone relativamente al diritto, il presupposto critico può essere rappresentato dagli studi di Edith Stein «quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto* ad oggetto, la esamina a la "tratta" secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambi vivono in una *società*. Quando, al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive con lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una *comunità*»¹.

Ne deriva dunque che nell'ambito delle questioni giuridiche poste dalla fenomenologia realista che discute il pensiero della modernità, la possibile risposta di Edith Stein alla domanda kantiana 'cos'è l'illuminismo?'² si caratterizza per la sua emancipazione da una concezione del diritto naturale e da un'espressione sul concetto di 'minorità' come *deminutio* della dignità della persona.

Se nelle pagine dedicate allo Stato e alla persona, il concetto di relazione è discusso sulla base di una sospensione del giudizio (*epoché*) con una matrice genetica nella fenomenologia di Husserl, proprio da questo si avvia un percorso che fenomenizza l'essenza della persona ed esprime la sua modalità di 'non minorata' in una valenza giuridica significativa di dignità³: ogni persona si rapporta all'alterità esercitando la propria libertà che si realizza non come libertà-*di* o libertà-*da* ma come convivenza dignitosa in una dimensione di libertà-*con*, secondo il plesso responsabilità-dignità e non nella fuga idealistica di una libertà purificata dalle sue contaminazioni con il 'reale', né nelle sue affermazioni naturalistiche vicine alle teorie hobbesiane⁴.

Il dibattito sul diritto positivo riconduce necessariamente alla questione dell'autore del diritto, che esercita la parola in una dimensione di libertà-*con*: la persona come epicentro del diritto, dalla quale si articola la morfologia della testualità giuridica, sotto forma di leggi, e dello Stato, sotto forma di comunità sociale⁵. Significativo è che quest'ultimo si metta al servizio dello sviluppo della persona attraverso le istituzioni giuridiche. A partire da questi elementi, le condizioni per l'attuazione del diritto positivo sono due: potere costituito e pluralità di persone. La persona come centro relazionale non rappresenta la

¹ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, 1999, pp. 159-160 vd. anche Bruno Romano, *Dono del senso e commercio dell'utile*, Giappichelli, Torino, 2012, *passim*; Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 1985, pp. 458 e ss.

² Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 45 e ss.; M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 136 e s.; Id., *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, Paris, 1975, pp. 151-156.

³ Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Mondadori, Milano, 2008, p. 69 e ss., in part. p. 74.

⁴ Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit. pp. 545 e ss.

⁵ Id., *Critique de la pensée juridique moderne*, cit., p. 179.

semplice transitabilità di messaggi relazionali che provengono dall'espressione di poteri consolidati e per questo dogmaticamente indiscussi. Il paradigma della dignità non può essere ripristinato in base a considerazioni banalmente ricorsive della dicotomia comunità/società.

Secondo questa architettura, la fenomenologia realista non pone la questione dell'attribuzione del materiale umano ad una delle due o tre dimensioni della convivenza⁶. Realisticamente, non si può pensare la realizzazione di una società estremizzata nell'utile, né ad una comunità che sia il completo concretizzarsi della relazione simbolica, in un perfezionismo giuridico che contempra in modo utopistico la completa realizzazione della dignità, che risiede proprio nella consapevolezza della qualità delle relazioni e che nella coesistenza rende possibile una configurazione mista. Si guadagna così un concreto modello di coesistenza determinato da una sua configurazione specifica, marcata dalla persona e dalla dignità, che con Kant valorizza le forme della modernità⁷.

Essere di fronte all'altro e trattarlo come persona, non secondo un accordo che miri esclusivamente a palesare l'interesse implicito nello *status* sociale della singola persona particolare, non significa ridimensionarlo ad un ruolo burocratico, in cui la priorità è data alla sua visibilità behavioristicamente considerata nell'umiliazione di un principio di uguaglianza formale nella dignità.

L'*unicum* di essa non è ravvisabile in una condizione passiva della persona, ma è costituito da una dimensione attiva in cui si specifica empaticamente la reciprocità della coesistenza: il soggetto ha in comune con altri uno spaziamiento determinato non solo dai suoi impulsi vitali, ma principalmente dalla ricerca della condivisione 'piena di senso'⁸. In questo il diritto viene istituito come manifestazione prima dell'espressione della dignità umana⁹.

La persona, il soggetto giuridico, proprio attraverso il diritto, manifesta la sua dignità, entrando in una dimensione oggettiva determinata dalla "realtà giuridica", che acquista una sua precisa configurazione nello Stato come emancipazione dall'egemonia dominante¹⁰. Convivere nella ricerca della dignità significa relazionarsi in modo interpersonale, dove la *dignitas* altro non è se non la comprensione reciproca in uno stato di ascolto e di responsabilità, mediata da una dimensione di esercizio della libertà¹¹; la chiave di lettura di questa espressione sta nella convivenza intersoggettiva e nella influenza reciproca tra persone.

Sulla base della lezione della modernità di Stein, si possono rendere chiari

⁶ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 160.

⁷ Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 46; Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico*, cit., p. 139.

⁸ Edith Stein, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 166; Id., *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova, Roma, 1999, *passim*.

⁹ Id., *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 159-160; ma anche p. 209.

¹⁰ Michel Villey, *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1979, p. 154.

¹¹ Edith Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 170. A proposito del nesso tra libertà e persona Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 216, dove è esplicitata la critica a Scheler, tuttavia per alcune espressioni comuni vd. Michel Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p. 650: «... il singolo e la persona collettiva sono *autonomamente* responsabili (cioè responsabili di fronte a se stessi); al contempo, ciascun singolo è però corresponsabile della persona collettiva (e di ciascun singolo "nella" persona collettiva), così come la persona collettiva è *corresponsabile di ciascuno* dei suoi membri».

alcuni elementi del processo che conduce alla consapevolezza della dignità che enunciano come nella realtà il progetto istituzionale è determinato da un'intesa; tenere al centro la realtà dell'*humanitas* – concetto discusso da Husserl nell'opera *L'idea di Europa* – come acquisizione di un *a priori* promosso nel principio di uguaglianza nella differenza mostra che non è possibile realizzare e discutere il giusto se non in presenza dell'itinerario della persona.

2. Nelle istituzioni giuridiche, non è rilevante la questione connessa all'ambizione dei singoli, che pure assume contorni definiti, piuttosto l'espressione del vivere in comunità/società marca l'interesse in comune, diretto a degli scopi; la fenomenologia di Stein è rivolta a questa qualificazione della relazione interpersonale per cui due o più persone, in un ambito di coesistenza, entrano in un rapporto di empatia e formano un inizio di comunità destinata, proprio per la coscienza dell'incidenza del reale, a formare altre situazioni di convivenza e di associazione funzionali che non risultino causalmente macchiniche ma che convergano verso il reale significato della relazione dignitosa¹².

Nella descrizione delle forme influenzate da un concetto di società teso all'utile, Stein avverte una mancanza di possibilità¹³, intendendo con questo un blocco unico senza uscita, palesemente autarchico. Certamente il termine 'monade', in questo caso, riesce a qualificare il concetto nella sua estensione negativa. Negli studi di Stein è presente l'orizzonte degli itinerari classici, anche secondo una via teoretica innovativa, proposta e ripensata da Husserl. Si delinea così il modo più appropriato per descrivere alcune forme di convivenza rappresentative dell'autoreferenzialità di un momento di sedimentazione delle strutture; rimane fuori il principio di solidarietà empatica che necessita di una procedura del tutto diversa dall'autoreferenzialità tipica della monade. Le regole di una società contingentemente cristallizzata – anche con il ricordo rivolto agli eventuali fasti del passato – non è in grado di produrre regole di convivenza, ma solo criteri di sopravvivenza autoreferenziale; non istituisce una legalità finalizzata alla custodia e alla garanzia della *dignitas*, ma la produce in modo ricorsivo, seriale ed autopoietico sino a considerare la dignità una sorta di *Grundnorm* formale, un lasciapassare utile per la nomenclatura di Stato di diritto. Le forme miste di convivenza¹⁴, vale a dire relazioni sia sociali che comunitarie, e la scelta di un inizio nella forma comunitaria, sono determinate da caratteristiche specifiche: la comunità, intesa come *idem sentire*, al di là del mero interesse costruito attraverso le procedure obliterate da una società priva di autocritica e la pretesa a non asservirsi all'oblio del nesso *dignitas-humanitas*.

Nell'analisi delle forme di coesistenza, come mostra la storia della modernità, non è reperibile, secondo le affermazioni di Stein, la priorità gerarchica alternativa di una forma di convivenza: nelle forme miste può presentarsi una qualità addizionale, rappresentata da uno scarto come *plus* di senso – non

¹² Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 50.

¹³ «Per la società... le cose sono tutte eguali e ognuna, o ogni quantità, significa soltanto una certa quantità di lavoro per essa necessario», Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Laterza, Milano, 1979, pp. 87 e 95.

¹⁴ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 298-302.

come *surplus* – dato dalla comunità¹⁵ che rinvia alla possibilità di sempre nuove formazioni, mai definitivamente cristallizzabili.

Quando – sia nella letteratura sociologica che in quella fenomenologico-realista – è così marcata la dicotomizzazione comunità/società, non è per una questione di assolutizzazione di uno dei due poli come se si trattasse di versanti contrapposti, ma per stabilire l'*incipit* e formulare così il principio che le strutture comunitarie sono possibili anche in assenza di un utile, presente e concentrato come quello della società che non può pretendere di marcare esaustivamente la formazione della comunità.

Scheler afferma che «non esiste società senza comunità mentre invece esiste a determinate condizioni comunità senza società»¹⁶, a conferma che la priorità dello spirito di comunità diventa motivo di esistenza delle relazioni interpersonali. In questa direzione, la fenomenologia realista di Stein non assume volutamente contorni assiologici, ma non si può escludere l'influenza dell'opera di Scheler che riflette sulla forma, sulla struttura, sull'organizzazione del piano riservato alla fondazione dello Stato di diritto, comprensivo anche di doveri e di valori, in quanto struttura giuridica: in questa direzione, la società si fonda su un coacervo di interessi utilitaristici che il concetto di comunità tende ad escludere, ma non archivia, nella consapevolezza che anche l'economia è alla base dei rapporti interpersonali.

Stein scrive che è dello Stato il dovere¹⁷ di trovare al suo interno un 'potere che lo rappresenti interamente' e che contestualmente sia genesi della gestione e dell'organizzazione delle relazioni intrastatali e interstatali. Ogni Stato seleziona quindi alcuni elementi da assumere, come momenti finalizzati alla sua strutturazione interna ed esterna. Le questioni proprie sotto il profilo fattuale non impediscono che se ne realizzino altre di segno diverso, sotto l'egida del 'disvalore'. Di fatto, in uno Stato di diritto tutto è possibile, ma è allo stesso tempo limitato dall'orientamento al 'giusto', alla dignità della persona. Quel che può essere realizzato in uno Stato di diritto deve avere i caratteri di conformità con la dignità del soggetto, della persona umana – secondo il lessico specifico impiegato in *Una ricerca sullo Stato*¹⁸. Una selezione sulla base di presupposti pregiudiziali lede tale dignità e viene percepita come un itinerario verso l'ingiusto, come nel caso esemplare della nozione artificiale di 'razza' e/o di discriminazione tra generi. Il realismo costringe a pensare che storicamente gli Stati sono entità influenzabili dalla pluralità di gruppi sociali interni ed esterni: le *lobbies* e la questione dell'influenza economico-politica non sono esclusi dalla volontà di demarcazione dei gangli statali e in questi casi il prevalere delle forme esaudisce la condizione identificativa di forma=formalismo. Nelle sue disposizioni applicative, lo Stato non è assolutamente libero, ma assolve a rapporti di dipendenza¹⁹ che però non sono congegnati in modo da esaurire le possibilità implicite nel concetto di persona.

Uno Stato che si prefiguri di 'favorire' una determinata classe di uomini

¹⁵ *Ivi*, p. 218, spec. p. 232: «Il valore personale è legato allo stato qualitativo della persona, non alla sua esistenza, poiché il valore esistenziale è una sorta di *sovrappiù*».

¹⁶ *Id.*, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 161; Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Cinisello Balsamo, 1996, pp. 646-647; Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 87.

¹⁷ Edith Stein, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 138-139.

¹⁸ *Id.*, *Una ricerca sullo Stato*, cit., pp. 41-42.

¹⁹ *Ivi*, pp. 111-112.

esaurisce in sé il concetto di sovranità arbitraria che nega gli *a priori* del diritto puro. Dunque, soltanto da un'istituzione promissoria che si radichi nelle strutture relazionali della persona latrice di 'atti sociali', può emergere la volontà di rinvigorire il concetto di dignità. Nella possibilità di osservare fenomenologicamente la costruzione di uno Stato di diritto che si presenti con ambizioni naturalistiche, è opportuno dotarlo costitutivamente di parametri atti a far sì che la sua struttura risponda pienamente alle questioni della dignità della persona²⁰: un gruppo sociale può senz'altro operare per compiere quegli atti necessari a ripristinare ogni volta la priorità, senza che miri ad operazioni strategiche che trovano posto in una figura solo nominalistica di Stato, lesiva della dignità delle persone che convergono a formarlo, in una direzione di emancipazione dal mero 'dato naturale'. Nella moderna costruzione di uno Stato di diritto, la prima considerazione è relativa alla forma e alla struttura a cui è sottesa una costituzione particolare; lo Stato è la forma associativa rappresentata dall'equivalenza Stato=forma di associazione²¹; allo stesso tempo però le forme associative sono forme di convivenza che si oppongono a strutture ed elementi associativi esclusivamente utilitaristici. Lo Stato come forma associativa disciplinata dal diritto è determinato dalla presenza costitutiva delle *persone* che realizzano l'esperienza storica delle istituzioni.

Si tratta di una circostanza ineludibile: le persone, i soggetti vivono e svolgono le loro funzioni all'interno della forma statale di cui fanno parte; lo Stato ha il diritto-dovere di assolvere alle funzioni, *in primis* quella di garantire il riconoscimento della dignità delle persone in quanto tali. La trama sociale-comunitaria dello Stato di diritto è strutturata dalle scelte di singole persone che convergono nel 'governo'²², in cui si ha una ripartizione delle funzioni²³ che deriva da un impulso non vitalistico, ma libero e volontario. Secondo un tale orizzonte speculativo, l'azione ha un suo *incipit* determinato dall'individuo che non si configura nella strategia della prassi permeata dal soggettivismo individualista, ma costituisce il preludio alla costruzione dello Stato, in quanto sua elaborazione di base²⁴.

3. I problemi reali posti dalle forme associative concretizzate dalle scelte dei soggetti diventano – secondo queste iniziali riflessioni – un presupposto esiziale per configurare nella genesi dello Stato moderno la motivazione dominante della dignità umana, unico legame tra le persone, e dunque della garanzia che i diritti umani vengano riconosciuti sulla base di un principio che la contempli²⁵; inoltre le procedure destinate alla normazione concorrono, innanzitutto attraverso l'attività del legislatore, a valutare la qualità delle aspettative provenienti dalla comunità/società: stabilire *a priori* che quelle fattuali abbiano un'intensità qualitativa minore è una forma di pregiudizio, al quale il legislatore ha il dovere di sottrarsi, se non pone come priorità la 'ricerca del giusto' che in Stein si nomina con 'diritto puro' che corrisponde ad un diritto naturale solo se

²⁰ Per la discussione della questione della 'differenziazione fenomenologica' vd. Bruno Romano, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Roma-Bari, 2001, ad es. pp. 66-68.

²¹ Edith Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 19.

²² *Ivi*, p. 74.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 162.

²⁵ Michel Villey, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, Cantagalli, Siena, 2009, p. 100 e ss.

viene riconosciuta con questa espressione la 'natura dell'uomo'²⁶; dunque la ricerca della validità della norma rientra nei compiti del giurista che in questo modo non abdica al suo preciso impegno di garantirne non solo l'effettività formale, ma anche quella sostanziale.

L'analisi fenomenologica delle varie forme aggregative comporta un giudizio che non può essere trattato come una decisione discriminatoria perché combinata con una serie di parametri che non soddisfano la scelta politica. Laddove lo studio sulla massa chiarifica che essa non rappresenta la forma di associazione migliore, dalla quale far provenire istanze qualitativamente tese ad implementare una coscienza di dignità e di giustizia, si palesa anche il punto escatologico di essa costituito dalla temporaneità: la massa si organizza come momento aggregativo, motivato da un interesse transitorio, da non confondere con le rivolte di massa che portano in piazza i problemi definiti reali, ma non sono in grado di progettare una loro soluzione finalizzata alla garanzia della dignità come riconoscimento di un diritto. Lo spirito della massa è quello di un gruppo informe non definito nelle sue componenti, non istituzionalizzato, dove l'azione può assumere caratteri controgiuridici, lesivi proprio della dignità, e dove i componenti si muovono sull'onda di un sentimento contingente imitativo²⁷.

La sua stessa composizione strutturale è immediata, semplice, pervasa da un inanismo spirituale estraneo al concetto di persona, permeata da un senso di cosalità in cui l'uomo si trova ad essere immerso²⁸: la consapevolezza dell'itinerario non appartiene alla massa, mentre vi si percepisce l'effetto di una volontà di denuncia. Nelle pagine di Scheler sono presenti riflessioni sui luoghi in cui si formano le masse che non hanno un comportamento codificato, bensì si muovono nell'imitazione delle sedimentazioni storiche; lo scambio rappresenta la base utilitaristica costitutiva della massa stessa che si comporta secondo orientamenti non istituiti, condivisi e consapevoli e che proprio per questo conduce ad un'uniformità delle condotte. Rendere vitale la massa è un processo implicito: gli individui si contattano attraverso presupposti di comunanza ideologica, politica, economica, di ingiustizia sociale senza un'effettiva progettualità, appena questa modalità di interrelazione viene meno, si indebolisce il vigore iniziale della composizione massiva che si alimenta nella mancanza di una durata temporale.

L'obiettivo di una massa può essere costituito tanto dal tifo per una partita di calcio, quanto dalla difesa ad oltranza della dignità della persona che assume contorni di rivoluzionismo radicato nella immediata percezione di condizioni coercitive. Sono queste le motivazioni che conducono alcuni fenomenologi a negare alla massa la dignità di *incipit* nella formazione moderna dello Stato di diritto. Storicizzare le riflessioni sulle differenze tra comunità, società e massa, cercando di uniformarne presupposti ed esiti, significa ridurre la questione della persona a mero momento utopistico. Nel corso della storia del moderno i tre momenti di aggregazione – come mostra Sartre – si sono sempre presentati come una decisione formalizzata dalla diversità dell'esperienza.

Le questioni ostative a che la massa possa essere interpretata come genesi del riconoscimento dei diritti e della dignità della persona, è data dalla

²⁶ Id., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 394 e *contra* p. 587.

²⁷ *Ivi*, pp. 258-260.

²⁸ Edith Stein, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 54-70.

manca di una prospettiva temporale, dall'assenza di una forza di resistenza, che costituisce un *deficit* per il processo di consapevolezza. Questo non significa che essa non abbia elementi qualificativi propri, individuabili come cognizione contingente, materialità immanente che non assume su di sé la forza per procedere in direzione di una conformazione più adeguata e che necessita quindi di soluzioni immediate, assunte nella fragilità del momento. Proprio questa dimensione la propone come forma rilevante all'interno dello Stato che la contempla accanto ad altri processi formativi. Laddove le deficienze della massa conducono, dopo i primi momenti di esplosione, a ridimensionarne l'energia e la consistenza, si afferma la comunità come portata di spiritualità, insieme di persone motivate e coscienti, non depersonificate attraverso il processo di trascendenza materiale.

Attribuire allo Stato gli stessi elementi distintivi che si ascrivono alle persone è un 'modo di dire': lo Stato non pensa, non riflette, non fa esperienza, non prova rancore, non è afflitto ecc. Solo le persone che si attivano per rendersi partecipi degli atti statali sono capaci di una simile sperimentazione attraverso l'esercizio della parola. È possibile affermare che lo Stato si serve delle persone? Sì, se se ne serve con la finalità di promuovere e garantire la dignità e sollecitandole ad impegnarsi in questa direzione: lo Stato sono le persone²⁹.



La persona diventa così l'origine del percorso formativo della comunità che permette di discutere di dignità, tratto fortificante e generatore di equilibri in seno ad essa; gli individui ritengono di dover vivere insieme, di coesistere³⁰,

²⁹ Edith Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 69.

³⁰ *Ivi*, p. 21: «nella comunità gli individui vivono in senso rigoroso il loro stare "gli uni con gli altri"».

nella consapevolezza di essere parte di un tutto in una permanenza progettante, diretta ad un pensiero di reciprocità nel custodire la *dignitas*. Secondo questa prospettiva di base, soggetto è colui che è capace di compiere atti, persona è la finalità di tali atti e ne deriva che il soggetto è titolare di diritti incondizionati; la persona, tale solo nel momento in cui manifesta il suo carattere di dignità attraverso la parola, riconosce empaticamente quella dell'altro, storicamente definita nelle forme originarie di una legalità che rinvia alla giuridicità come declinazione della persona³¹. Solo in questo senso emerge come la particolarità della comunità sia quella di istituire relazioni a statuto empatico, mentre nella massa ciò che vige – al posto della dignità – è la momentaneità del moralismo; in questo senso, e in opposizione alle pretese della massa, la comunità rappresenta il modello organizzativo più vicino a realizzare la dignità della persona nella forma statale. Proprio in questa direzione, Stein ritiene che l'affermarsi della massa come struttura duratura porti a consolidare, a differenza che nella comunità, un soggetto societario trasmutato in un oggetto in senso specifico, cioè un soggetto 'obiettivato'³². Che Stein consideri le persone della società come oggetti non significa che li svuoti della loro soggettività, ma al contrario che la loro soggettività viene oggettivata, il che non vuole dire cosificare la situazione statale o la *res publica*, al contrario nasconde proprio quella tensione tra soggetto e oggetto che fa da preludio alle successive affermazioni sul concetto più alto di forma statale. La società diventa così un elemento più vicino alla comunità e più distante dalla massa, anzi Stein arriva ad affermare che la società è una declinazione della comunità, «una variante razionale»³³.

A differenza della società, la comunità è istituita, quindi acquista in pieno il carattere di consapevolezza attribuitole dai singoli soggetti: «le forme della comunità si costituiscono, quelle della società sono prodotte»³⁴. Parimenti si può affermare che la dignità, in seno ad una società autoreferenziale, diventa una produzione seriale, capace di conferire una sua consapevolezza solo nel momento in cui le strutture societarie sono permeate da quel senso di comunità che traduce il concetto di dignità da serie in coscienza di giustizia. In tal senso, le relazioni sociali sono un prodotto estraneo alla forma comunitaria che prevede ogni volta una scelta libera, volontaria, determinata unicamente dalla finalità di rendere concreta la possibilità per la persona di essere riconosciuta *degn*a senza discriminarla nel suo genere perché: «Quando si parla di determinazione, di vocazione della donna in quanto tale, sorge il sospetto che si contesti alla donna il diritto ad essere creatura umana e il diritto alla personalità individuale»³⁵.

Recibido el 15 de abril de 2014. Aceptado el 20 de septiembre de 2014

³¹ Per il concetto di legalità della ragione, vd. Edith Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 170; Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 437.

³² Id., *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 21.

³³ *Ibidem*; Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 140.

³⁴ Edith Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 21.

³⁵ Id., *La vita come totalità*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 113.