

I miei saluti più cordiali ai presenti in occasione di questo Convegno dal titolo *Norma originaria e norma fondamentale. Questioni fenomenologiche del diritto*.

I miei ringraziamenti alla Prof.ssa Luisa Avitabile, Direttore del Dipartimento di Studi Giuridici Filosofici ed Economici, per aver organizzato questa iniziativa, e agli esperti relatori che interverranno su temi così importanti del Diritto.

Prima di iniziare i lavori, però, desidero ricordare la figura di Alessandro Argiroffi, uomo di straordinaria levatura morale e scientifica, alla cui memoria è stato dedicato questo Convegno.

Il Prof. Argiroffi (1958-2015) ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in *Filosofia del diritto, Teoria generale del diritto e filosofia politica* presso l'Università di Roma La Sapienza, sotto il magistero di Sergio Cotta e di Bruno Romano.

Con la nostra Università ha mantenuto costanti i suoi rapporti scientifici, anche quando è diventato titolare dell'insegnamento di Filosofia del Diritto presso altre Università, ricordando i luoghi della sua formazione sia agli studenti dell'Università degli Studi di Palermo che a quelli di Enna, dove ha tenuto i corsi di *Diritti dell'uomo e biodiritto, Diritti dell'uomo e multiculturalismo, e di Filosofia dei diritti dell'uomo*.

È stato più volte *visiting professor* presso l'Albert-Ludwigs Universität di Freiburg im Breisgau, dove ha intrattenuto rapporti scientifici con filosofi e filosofi del diritto. Fondatore e direttore di alcune Collane di Studi, ha partecipato a comitati direttivi di riviste scientifiche nazionali ed internazionali, non dimenticando mai la sua provenienza formativa.

Assidua la sua presenza a Convegni, Congressi e Giornate di studio nazionali ed internazionali. Negli anni ha partecipato ad attività seminariali e di ricerca dell'Istituto di Filosofia del diritto della Sapienza, diretto prima da Sergio Cotta e successivamente da Bruno Romano.

Alessandro Argiroffi rappresenta una figura esemplare di studioso di Filosofia del diritto che la Sapienza Università di Roma ricorda con ammirazione e partecipe commozione.

Iniziative come questa sono importanti perché finalizzate a promuovere lo studio di grandi intellettuali e, soprattutto, a coltivare la cultura della memoria e dell'appartenenza.

Il mio saluto particolare va alla famiglia Argiroffi, alla quale voglio porgere il ringraziamento della nostra Comunità Accademica per tutto quello che Alessandro ci ha lasciato.

Grazie.

Rettore Prof. Eugenio Gaudio

Con la pubblicazione degli atti della Giornata di studio in ricordo di Alessandro Argiroffi, svoltasi nella Sala delle lauree della Facoltà di Giurisprudenza di Sapienza Università di Roma il 18 marzo 2016, la Facoltà ed il Dipartimento di Studi Giuridici, Filosofici ed Economici hanno inteso dedicare un momento di riflessione all'opera di un giovane e valoroso studioso, prematuramente scomparso, formatosi nella Scuola romana di Filosofia del diritto, dove conseguì il titolo di dottore di ricerca in "Filosofia del diritto, teoria generale del diritto e filosofia politica", e con la quale avrebbe conservato, nei passaggi successivi del suo itinerario accademico, forti legami scientifici ed umani.

La Facoltà di Giurisprudenza è stata onorata di aver ospitato questa Giornata di studio, e di ciò desidero ringraziare anzitutto la professoressa Luisa Avitabile, direttrice del Dipartimento Studi Giuridici, Filosofici ed Economici, la famiglia di Alessandro Argiroffi, che ha voluto presenziare all'incontro, sottolineandone l'intenso significato affettivo – oltre che accademico –, i maestri ed i colleghi palermitani, che hanno portato il loro contributo alla Giornata di studio.

Studioso sensibile e profondo, Alessandro Argiroffi ha conservato, nelle sue opere e nei suoi interessi scientifici, l'impronta della Scuola romana di Filosofia del diritto, nella quale compì il suo itinerario dottorale sotto la guida di Sergio Cotta e di Bruno Romano e con la quale avrebbe continuato a collaborare, partecipando alle attività seminariali e di ricerca dell'Istituto di filosofia del diritto Giorgio Del Vecchio, anche quando gli sviluppi del suo percorso accademico lo avrebbero condotto nelle Università di Enna e di Palermo, nella quale insegnò filosofia del diritto nella Facoltà di Scienze politiche, e nella Università di Freiburg i.B. come *visiting professor*.

Della consuetudine con la Scuola romana di Filosofia del diritto, caratterizzata nel corso degli anni da un forte respiro culturale e dall'avvicinarsi di studiosi insigni in un fruttuoso pluralismo

di indirizzi di ricerca e vocazioni speculative (mi sia consentito ricordare qui i nomi di Giorgio Del Vecchio, Widar Cesarini Sforza, Pietro Piovani, Sergio Cotta, Vittorio Frosini, Alessandro Giuliani, Bruno Romano, Gaetano Carcaterra), l'opera di Alessandro Argiroffi reca peraltro tracce significative, nella varietà dei filoni di ricerca, nella profondità dell'impianto speculativo, nella forte sensibilità alla storia della cultura. Mi limito a ricordare qui le monografie sull'ermeneutica del diritto in Betti, Gadamer e Hartmann (1994), sull'identità personale, giustizia ed effettività nel pensiero di Heidegger e Ricoeur (2002), su *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica* (2012).

Dalla bibliografia di Alessandro Argiroffi emergono con decisione i tratti di uno studioso impegnato, profondo, appassionato, il cui itinerario di ricerca è stato prematuramente interrotto. Resta, per la famiglia e per la comunità scientifica dei maestri, dei compagni di strada, degli allievi, il conforto che la presenza di uno studioso non viene spezzata dalla sua morte, perché si protrae nel tempo attraverso le sue opere, in un dialogo ed in un confronto di generazioni che supera i frangenti talvolta crudeli dell'esistenza.

Paolo Ridola
*Preside della Facoltà di Giurisprudenza
Sapienza Università di Roma*



Interventi

Bruno Romano

*Seneca e il diritto nel pensiero
di Alessandro Argiroffi*

Il volume *Norma originaria e norma fondamentale. Giurisprudenza e filosofia*, pubblicato nel 2015 nella collana della 'Accademia internazionale di Filosofia del diritto-Sapienza di Roma', è stato dedicato ad Alessandro Argiroffi. La ragione di questa dedica è sorta dal convincimento comune agli studiosi che animano la vita dell'Istituto di Filosofia del diritto della Sapienza e che molto devono al contributo del pensiero di Alessandro Argiroffi. La sua frequente presenza in questo Istituto risale agli anni del suo dottorato, che, sin dall'inizio, lo vide come studioso orientato da una intensa vocazione alla lettura ed all'interpretazione dei classici del pensiero, incontrati come essenziali per una filosofia del diritto, non chiusa in ambiti confinati, destinati ad una *Juristenphilosophie*, ridotta a strumentario per i tecnici delle norme.

Appartiene alla figura alta di questo studioso la trattazione di questioni centrali del pensiero giuridico e del pensiero filosofico; già nella monografia del 1994 sono posti a confronto, con originalità di approfondimenti, gli studi di Emilio Betti con gli itinerari filosofici di Nicolai Hartmann e di Gadamer. In questo lavoro sono trattati i concetti dell'arte ermeneutica, dei valori e della prassi, con attenzione costante alle questioni dei classici del pensiero occidentale.

In un volume successivo, viene analizzato il rapporto tra la giustizia e l'effettività del diritto, nella prospettiva dell'identità esistenziale della persona. Anche in questa opera, l'intensa vocazione di Alessandro Argiroffi si manifesta nel mettere a confronto il pensiero di Heidegger, figura centrale della filosofia contemporanea, con la prospettiva di Ricoeur, così da approfondire gli iti-

nerari di una fenomenologia dell'esistenza, perseguendo l'obiettivo di far luce sulla chiarificazione della peculiarità del diritto, della sua effettività, che incide sulla qualità delle relazioni tra l'io e l'altro.

L'interesse alle questioni centrali del diritto, pensato nella sua radice esistenziale, lo porta a fermarsi, con analisi rigorose e con padronanza filologica, sul concetto di dignità umana, riconosciuto come la radice più iniziale dei diritti universali ed incondizionati della persona. Proprio la dignità umana viene assunta come nucleo del concetto giuridico di responsabilità, del rilievo che, nella quotidianità dell'amministrazione della giustizia, assume l'esercizio personale della libertà e l'analisi del rischio, con particolare attenzione al passaggio dalla modernità alla condizione post-moderna. Questi temi sono trattati, con ampiezza di prospettive, nel volume *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, concepito e pubblicato con Luisa Avitabile.

Negli studi su Seneca, l'interesse di Argiroffi si sofferma sui due versanti della retta ragione e del senso esistenziale della vita sociale, che riguardano, non secondariamente, la qualità dell'amministrazione della giustizia. Viene criticata ogni forma di assoluzione dell'utilitarismo economicistico, mostrando che Seneca si concentra anche su quelle analisi che esplicitamente riguardano gli schiavi, riconosciuti, in modo incondizionato, come esseri da rispettare secondo la struttura universale degli uomini liberi; così testualmente si legge nella ripresa della tesi di Seneca «nessuno è escluso dalle virtù», nessuno è più nobile di un altro, se non colui che ha un'indole più retta e più adatta al bene ed al giusto.

L'interpretazione delle opere di Seneca, ripropone, nei densi scritti di Argiroffi, contenuti che non si lasciano chiudere in un passato che ne ha segnato la genesi storica. Nella comprensione delle opere di Seneca viene posto in luce un 'di più' sovrastorico, che costituisce la peculiarità della differenza dell'umano rispetto al non umano. Nel 'di più', formativo dell'essere-persona, Argiroffi invita a cogliere quel che è proprio dell'ansia di giustizia, eccedente ogni dimensione del formalismo legalistico. Il 'di più' manifesta la specificità dell'*humanitas*, la tensione al perfezionamento della persona nel prendere distanza da dimensioni unicamente bio-economicistiche, per impegnarsi nel formare e nell'ac-

quisire una libertà sapienziale che qualifica il 'giusto' relazionarsi con gli altri. Nella sua luminosa interpretazione di Seneca, Argiroffi discute la presenza di elementi essenziali di quella visione dell'uomo che trova svolgimento anche nel pensiero di Buber, di Rosenzweig, di Welte. È centrale l'attenzione al pensiero dialogico, nella intensa presentazione di B. Casper, uno dei principali interlocutori di Argiroffi, anche nei suoi periodici soggiorni a Freiburg.

In alcune considerazioni finali del volume *La filosofia di Lucio Anneo Seneca. Tra etica, diritto e politica*, pubblicato nella collana della Sapienza, Alessandro Argiroffi ricorda questa ammonizione di Seneca: «ti darò una breve regola in base a cui valutarti e renderti conto se hai già raggiunto la perfezione: possederai il tuo bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici». La ragione di queste affermazioni di Seneca viene colta da Argiroffi nella differenza tra la tranquillità d'animo e la parvenza e l'esteriorità dell'essere felice ovvero dell'esercitare l'avere ed il potere, nell'indifferenza per la ricerca del giusto nel legale. Se la felicità si esaurisce nell'ordine dell'avere e del potere, allora genera una profonda inquietudine nella singola persona, avvia una condizione di sofferenza, di dipendenza della *societas* dal comporsi contingente dei beni mercantili, non disciplinato dall'universalità della *ratio juris*.

Si è invitati da Alessandro Argiroffi a rileggere quelle tesi di Seneca che chiamano a vivere con questo convincimento: io non sono nato per il mio speciale angolo della terra, ma ogni paese è la mia patria. Da queste tesi segue che il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, che una persona compie, ridondano sempre a vantaggio oppure a danno di tutti, secondo la dottrina del bene comune, che si estende all'intera umanità, oggi trasmutata in un 'villaggio globale'.

Il *proprium* dell'uomo è la ragione, che cerca la verità e la giustizia e che lo distingue da tutti gli altri animali e dalle piante. Lo scopo di ogni atto umano rinvia all'alternativa tra l'appropriazione delle virtù o la loro cancellazione nel nichilismo. L'*humanitas* si illumina nella struttura della ragione giuridica, che disciplina il vivere in accordo con se stesso con lo sguardo aperto al diritto ed alle norme, dimensioni regolative della comunione con gli altri uo-

mini nella costruzione di una giustizia mai riducibile negli enunciati normativi di un legalismo formalistico, consegnato all'indifferenza tra il rispetto e la violenza, tra il giusto e l'ingiusto.

Alessandro Argiroffi sceglie di discutere il pensiero di Seneca anche perché è sollecitato dal prendere atto che i primi cristiani, non senza ragioni, rivolsero una grande considerazione a Seneca, riconoscendogli indubitabili affinità con principi essenziali del pensiero cristiano. Pensando alla sua dottrina, che contiene un senso altissimo della solidarietà umana, non c'è da stupirsi se Seneca, che aveva predicato la fratellanza universale e condannato la guerra ed i giochi del circo, ritenesse l'uomo una entità sacra. Queste tesi lo fanno considerare un cristiano *ante litteram*, sollecitando Argiroffi ed approfondire i legami ideali con Paolo di Tarso.

L'itinerario speculativo di Alessandro Argiroffi mostra una lucida coerenza, costante dall'inizio dei suoi studi sino agli scritti ultimi. È la coerenza della sua forte vocazione, che pensa il fenomeno del diritto nel suo profondo radicarsi nella struttura esistenziale della persona, nella sacralità della dignità umana, mai oggetto delle scienze positivistiche, estranee a trattare la differenza che separa le dimensioni spirituale dell'*humanitas* da tutte le altre modalità degli enti non umani.

Questi cenni sull'opera di Alessandro Argiroffi chiedono di riconoscere la sua figura come quella di uno studioso esemplare, che vivifica l'impegno del filosofo del diritto, invitato, in questi luoghi della Sapienza, ad avvertire un monito di Giorgio Del Vecchio, che attraversa il pensiero di Argiroffi. Il monito è: «una Giurisprudenza priva di elementi filosofici sarebbe ... simile ad una testa senza cervello ... diciamo con Cicerone, non dall'editto del Pretore, né dalle XII Tavole, ma dall'intima Filosofia devesi attingere la disciplina del diritto».

Alcune riflessioni su quel che lega il diritto e la libertà possono essere avviate dal considerare, in un primo passaggio immediato, le leggi giuridiche come limite della libertà della persona. In questa visione iniziale si può scorgere nel diritto una dimensione che incide negativamente sulla libertà, confinandola con dei limiti che ne definiscono il suo itinerario, togliendola da una visione della

libertà che ritiene il singolo realmente libero unicamente quando esercita la sua libertà senza limitazione. La tesi che qui si sostiene è quella che viene esplicitata così: l'essere umano o è totalmente libero oppure non è libero. Su questa direzione le leggi giuridiche costituiscono un limite alla pienezza della libertà, la trasformano in una libertà che ha perduto la sua apertura illimitata, confinandosi nei limiti delle leggi giuridiche.

Le questioni che si aprono sui nessi tra il diritto e la libertà possono trovare una loro chiarificazione in due orientamenti diversificati, che affermano una libertà ritenuta tale quando il suo iniziare ed il suo concretizzarsi non trovano un limite nell'esercizio della libertà compiuto dagli altri, oppure affermano una libertà che si avvia nel suo dispiegarsi quando si illumina nella relazione con gli altri. Con espressioni più asciutte si può dire che la mia libertà inizia quando finisce la libertà degli altri oppure che la mia libertà comincia grazie alla libertà degli altri.

Nel primo itinerario la legge giuridica opera come regola di una comunità di essere umani disciplinata dal confinare la libertà di alcuni affinché la libertà di altri possa presentarsi nel mondo condiviso. Su questa via ad alcuni viene imposta una limitazione della loro libertà che consente un accrescimento della libertà degli altri generando una sproporzione che configura due versanti all'interno di una comunità, quello di chi è garantito nell'aver una libertà più aperta e quello di chi è costretto ad esistere in una libertà più chiusa, così che qualcuno risulta esistente in una condizione dove è-più e qualcun altro viene costretto in una condizione dove è-meno.

Hannah Arendt propone alcune considerazioni destinate a chiarire il rapporto tra la produzione degli oggetti e la produzione delle leggi giuridiche, costitutive di un definito ordinamento positivo. Negli scritti di Arendt viene analizzata la differenza tra il dominio sulla natura, esercitato affinché si possano avere i mezzi necessari per il mantenersi in vita, ed il dominio concepito come potere differenziato dalla costruzione-consumazione di oggetti essenziali alla continuazione della vita. Questa seconda modalità di potere non si esaurisce nell'attività produttiva di beni destinati al conservare il vivere, ma persegue la disciplina giuridica di un insieme di esseri umani.

Hannah Arendt distingue «l'esperienza del fabbricare oggetti e l'esperienza del vivere agire insieme degli uomini» (H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Milano, 2016, p. 127). In queste due direzioni si svolge una attività trasformativa, che, nella fabbricazione di oggetti, non registra relazione tra una persona ed un'altra persona, ma si esaurisce nel rapporto tra un essere umano ed una cosa senza un io, mancante del diritto alla formazione originale della propria personalità. In una comunità, costituita da persone impegnate nel progettare e costruire futuro che le accomuna, non vi è una disparità ontologica, poiché tutti hanno la capacità di trasformare se stessi essendo anche autori della trasformazione del mondo che condividono. Qui si descrive l'opera dell'istituire i modelli giuridici della socievolezza, mentre nella fabbricazione degli oggetti si ha qualcuno che trasforma qualcosa, confermando la differenza mai colmabile tra il soggetto della trasformazione e l'oggetto trasformato.

I rapporti tra le leggi giuridiche e la libertà possono essere modellati secondo lo schema costituito da un soggetto che produce un oggetto mediante una specifica capacità lavorativa oppure secondo lo schema di una relazione intersoggettiva dove nessuna delle parti può essere il risultato di una produzione che riduce il prodotto ad una cosa priva di io, ad una entità mancante della dimensione della persona impegnata nella formazione originale della sua personalità.

Quando l'attività legislativa legittima un'attività giurisdizionale secondo il modello proprio dell'attività di fabbricazione degli oggetti, allora il diritto diventa uno strumento costitutivo del potere di qualcuno che produce qualcun altro, lo assoggetta in un rapporto unilaterale-sproporzionato dove qualcuno è l'entità che produce e qualcun altro è l'oggetto prodotto.

In quest'ultima prospettiva, viene configurando una visione del diritto di tipo strumentale; le leggi istituite sono gli strumenti che qualcuno utilizza per ridurre gli altri a suoi oggetti, ovvero per assoggettarli al suo potere con la conseguenza che il principio di uguaglianza non ha una estensione universale. Alcuni si riconoscono come uguali tra loro ed affermano il contenuto della loro uguaglianza nel potere esercitare la riduzione degli altri ad elementi umani destinati al servizio del loro essere-più. Quanti sono

costretti in una tale condizione di servizio possono essere considerati come uguali tra loro, in una uguaglianza che si concretizza nell'essere tutti ugualmente assoggettati al potere di chi è-più perché ha più.

Si hanno così i due versanti entrambi qualificati da una uguaglianza regionale e non universale; si tratta dell'uguaglianza tra coloro che producono ed assoggettano gli altri e dell'uguaglianza tra coloro che sono prodotti nell'essere assoggettati. Qui la ragione del diritto incontra la libertà non secondo principi generali universali, ma secondo principi particolari e regionali.

Quando il riferimento ai principi generali universali del diritto viene sostituito dal rinvio a principi giuridici particolari e regionali segue che il diritto diviene uno strumento di alcuni per trattare la libertà di altri, che perde lo statuto proprio della dignità umana e diviene una entità trattabile secondo le quantificazioni numeriche esprimibili nel linguaggio del danaro.

La non oggettività della dignità umana esige anche l'irriducibilità della persona ad una entità calcolabile secondo i metri del danaro, che definiscono la figura attuale dell'essere umano come animale consumatore, *homo consumans*.

Pio Marconi

Esistenza, tecnica, violenza

1. Nell'ultima fase della sua produzione, in uno scambio costante di idee e di ipotesi di lavoro con Luisa Avitabile, Alessandro Argiroffi si è impegnato a fondo nella riflessione sul postmoderno¹. Ha ricostruito con rigore un'ampia letteratura di confine (nella quale la filosofia si intreccia con la sociologia, con l'economia, con la teoria del diritto) dedicata alla descrizione di una nuova fase attraversata dalla società secolarizzata/industriale, ha cercato anche di rispondere agli interrogativi etici che si propongono nella postmodernità. Un aspetto affascinante del lavoro di Argiroffi consiste nella alternanza ricorrente di riflessioni su di una letteratura tipica della modernità avanzata e di indagini su temi classici della filosofia morale. Il pensiero dell'antichità che spesso si affaccia nell'opera di Argiroffi non svela una nascosta volontà di tornare ad un sistema tradizionale di sicurezze etiche, a regole che sono state formulate in fucine di pensiero dalle quali ci distanziano due millenni. L'alternanza di riflessioni sulla fenomenologia del postmoderno e sull'etica dell'antichità classica ha, nelle analisi di Argiroffi, una pluralità di significati. Nell'avvicinarsi al pensiero classico Argiroffi ha utilizzato un metodo in virtù del quale la teoria va sempre interpretata nella sue connessioni con la storia. Ma il risultato di questa tecnica di indagine è stato per molti versi sorprendente. Il pensiero dei classici non si è configurato soltanto come espressione di una condizione premoderna, o come lontana premessa della modernità. Nel pensiero di alcuni autori classici Argiroffi ha identificato atteggiamenti, criteri che

¹ A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridico morale*, Torino, 2008.

possono consentire di rispondere a contingenze prodotte da una modernità avanzata. Il ritorno al pensiero dei classici ha permesso ad Argiroffi di mettere in luce come la modificazione delle contingenze sociali cambi le forme di alcune minacce ma non la sostanza di esse. La diseguaglianza e la negazione della libertà possono manifestarsi in modi diversi nell'evolvere delle contingenze. Possono avere alla propria origine un'organizzazione gerarchica della società, il sistema delle caste, il potere dello status, il modo di produzione della ricchezza, ma anche un'espansione di tecnologie capaci di produrre asservimento, minorità, costrizione. Dalla lettura di alcuni classici Argiroffi non ha tratto solo suggerimenti che aiutano a definire le minacce prodotte da una determinata condizione, ma anche stimoli a contrastarle. Dal pensiero dei classici Argiroffi non si è limitato a ricavare argomenti per la condanna di alcune manifestazioni del postmoderno che incidono sulla libertà dell'individuo e sull'esistenza, ma anche suggerimenti sul modo di opporsi all'oppressione, sugli atteggiamenti che l'individuo può e deve scegliere nel momento in cui valori fondamentali vengono aggrediti e cancellati. La *contemporaneità dell'antico* sulla quale Argiroffi riflette riguarda non solo i giudizi di valore ma anche le azioni che il saggio deve spiegare e legittimare.

2. Una serie di riflessioni su Lucio Anneo Seneca, fornisce ad Argiroffi, in un lavoro del 2009, strumenti per leggere e valutare fenomeni della postmodernità². La durata della vita. L'invasione della tecnica. I limiti della sperimentazione biomedica. La difesa della persona umana. La ricostruzione di aspetti del pensiero di un esponente della filosofia platonica e neo-stoica del I secolo fa-

² A. ARGIROFFI, *La filosofia stoico-pragmatica di Lucio Anneo Seneca e il suicidio: contemporaneità dell'antico*, in A. ARGIROFFI, P. BECCHI, A.P. VIOLA, D. ANSELMO, *I diversi volti dell'eutanasia. Prospettive teologiche etiche e giuridiche*, Roma, 2003. Il saggio è confluito con ampliamenti in A. ARGIROFFI, *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*, Introduzione di B. Romano, Torino, 2007. Nel volume prima citato confluisce un altro lavoro sulla contemporaneità dell'antico, A. ARGIROFFI, *Paolo di Tarso: la legge, la sapienza, la giustizia la fede, relazione* dedicata alla giornata di studio, promossa dall'Università di Cassino, su forma e formalismo nel diritto, in L. AVITABILE, *Il diritto tra forma e formalismo*, Napoli, 2011.

vorisce nel lavoro di Argiroffi l'identificazione di criteri per una risposta ad interrogativi etici del presente. Nell'autore che sottopone ad indagine, Argiroffi non cerca ricette, imperativi, conferme in una fede, stelle polari, guide per una retta via. Argiroffi insegue piuttosto modelli di comportamento, stili di condotta che lo studioso, ispirato ad una rigida etica professionale, deve avere nei confronti della materia esaminata, della vita, della relazione con se stesso e con l'altro. Al filosofo sul quale indaga, Argiroffi chiede indicazioni sul modo di affrontare la realtà, sui criteri in base ai quali attribuire un giudizio, sui modelli e le scelte che devono guidare e seguire la valutazione. Il "saggio" che affascina Argiroffi non è il sapiente imperturbabile ma lo studioso coinvolto nelle incognite della vita, nel rischio, nel mutamento. Ecco come definisce Seneca. «Si presenta proprio come viandante, accanto ad altri *viatores* avendo imparato a fare buon uso in senso temporale della sua esistenza (*esse*), nonostante inganni, sbandamenti, debolezze e incertezze»³. La filosofia di Seneca è alimentata da una antropologia filosofica che tiene in conto le incognite della vita, il mistero del destino dell'essere mortale. La vita è vista da Seneca come «un compito ed anche una scelta personale» che richiede al viandante impegno radicale.

3. Argiroffi collega l'indagine sul pensiero classico con quella dedicata al gigantismo tecnologico e ad alcune manifestazioni della postmodernità. Argiroffi è sensibile a temi che sono stati cari a Günter Anders⁴, a Hans Jonas. Temi che ritroviamo in Jürgen Habermas, in Ulrich Beck. Temi che derivano, seguendo lunghi percorsi, dalle analisi di Husserl, dalle indagini di Heidegger, dalle meditazioni che nella Germania tra le due guerre si sviluppano sul ruolo della tecnica nella storia. Le trasformazioni del moderno, la dimensioni del rischio⁵, la natura della nuova produzione

³ A. ARGIROFFI, *La filosofia stoico-pragmatica di Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 2.

⁴ Cfr. P.P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, 2003.

⁵ U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, tr. it., Trieste, 1994; U. BECK,

immateriale che genera ricchezza, una produzione che non si manifesta solo nella galassia delle reti ma anche in una sperimentazione che non richiede un dispendio di materie prime ma che pretende di intervenire sulla trasformazione della natura. Argirotfi pone al centro delle proprie analisi anche una riflessione relativa alla mutazione nel postmoderno dei rapporti tra sapere e sapiente messa in risalto da Lyotard⁶. Per Lyotard sottolinea Argirotfi⁷ nella postmodernità cade in disuso l'antico principio per il quale l'acquisizione del sapere è legata alla formazione dello spirito ma si determina una esteriorizzazione del sapere rispetto al sapiente. Nella condizione postmoderna si realizza una mercificazione del sapere che omologa il rapporto tra fornitori e utenti della conoscenza a quello che regola il mercato⁸.

4. Il pensiero classico non è considerato da Argirotfi come una linea di confine che deve inibire la vitalità dell'etica, la ricerca di risposte adeguate (eque, giuste) ai rapporti che si formano tra uomo e natura, tra uomo e scienza, tra uomo e produzione della ricchezza, tra uomo e uomo, tra uomo e classe sociale, tra classi sociali. Nel pensiero classico, Argirotfi identifica ipotesi, suggerimenti, capaci non solo di affrontare ambivalenze proprie della struttura dell'esistente ma anche di formare un'etica della postmodernità, di una età tecnologica agitata da antinomie che ne costituiscono, come ricorda Sergio Cotta, una sfidante realtà nella quale l'uomo attivo è costretto a misurarsi con gli strumenti generati dalla propria attività⁹. Sullo sfondo della posizione di Argirotfi sta anche il messaggio di Gadamer che considera la classicità degli antichi come potenzialmente contemporanea ad ogni epoca. «Questa classicità, lungi dalla dimenticanza e dall'oblio delle for-

Risk Society: Toward a New Modernity, London, 1992; Id. *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge, 1995; F. EWALD. *L'État Providence*, Paris, 1986; A. GIDDENS, *Identità e società moderna*, Napoli, 1999.

⁶ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, 1979.

⁷ A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, cit., pp. 59-60.

⁸ *Ivi*, pp. 12-14.

⁹ S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968, p. 33.

me di antiquariato ormai obsolete, costituisce la radice dell'Occidente»¹⁰.

5. Nei suoi lavori sui classici Alessandro Argiroffi cerca contributi per affrontare un aspetto particolare della tecnica nella modernità avanzata. Un campo coltivato con vigore da Hans Jonas. Lo spostamento dell'indagine scientifica e della produzione tecnologica su di un settore specifico: la durata della vita, il mantenimento di una corporeità materiale, il perseguimento del mito della vita eterna. Jonas aveva segnalato con *Il principio responsabilità* i pericoli insiti in questa tendenza: la formazione di una società che rinuncia a riprodursi, occupata soltanto da persone già esistenti che non sentono il bisogno di nuovi apporti, nuovi fermenti, nuove idee. Una società pietrificata. Mummificata. Egoista. Oggi, scrive Jonas, in seguito ai progressi della biologia ci adattiamo alla prospettiva di contrastare la biochimica dell'età, di prolungare la durata della vita, di differire senza limiti il termine di essa. «La morte non appare più come necessità insita in ciò che è vivo, ma come una prestazione organica disfunzionale (...) un sogno perenne dell'umanità sembra avvicinarsi al proprio adempimento. Per la prima volta ci dobbiamo porre sul serio la questione. Fino a che punto tutto questo è auspicabile?»¹¹. Gli interrogativi sulla morte non riguardano, per Jonas, solo i temi della libertà, della volontà, della responsabilità degli individui storicamente definiti. A quegli interrogativi è legato anche l'equilibrio tra morte e procreazione. Quegli interrogativi ne alimentano un numero vastissimo di altri. «Chi deve aver accesso a questa presunta benedizione? Persone di valore e merito eccezionale? di eccellenza e importanza sociali? coloro che possono pagare per questo?». Una soluzione apparentemente elementare è quella di affermare il diritto universale a tale benedizione. «Ma di ciò si dovrebbe pagare il prezzo all'estremo opposto, alla fonte. Infatti è evidente, dal punto di vista demografico, che il prezzo del pro-

¹⁰ A. ARGIROFFI, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, cit., p. 9.

¹¹ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it., Torino, 1990, p. 25.

lungamento dell'età è un proporzionale rallentamento del ricambio, ossia una riduzione dell'apporto di nuova vita»¹². Agli interrogativi di Jonas possono essere aggiunti quelli di Habermas relativi al futuro della natura umana¹³ e alle possibilità, che si manifestano come frutto dell'indagine scientifica, di modificare con l'armamentario tecnologico l'evoluzione umana non solo allo scopo di conservarla ma anche di migliorarla secondo un progetto¹⁴.

6. Argiroffi studia il suicidio in Seneca e cerca di istituire, pur consapevole della differenza di contesti, un rapporto tra le riflessioni del filosofo con l'eutanasia e il suicidio medicalmente assistito di oggi. «Sono convinto – scrive Argiroffi – che gli orizzonti dell'uno o degli altri siano distanti e presentino anche problematiche diverse»¹⁵. Il percorso seguito da Argiroffi con Seneca si configura come «una duplice sfida, sia per la sua possibilità e forse concreta dose di arbitrarità (...) che anche e soprattutto, per essere un tentativo volto a ricercare nel pensiero protrettico e parenetico del neostoicismo senecano eventuali principi guida sapienziali ed antroposofici applicabili alle problematiche odierne della vita che consapevolmente, date certe condizioni estreme, si può abbandonare dignitosamente»¹⁶. In particolare Argiroffi riflette su alcune meditazioni di Seneca. «Nell'estrema caducità della vita la saggezza del vivere e del morire sono ripensabili nei termini del *saper* esser-terzi a sé stessi»¹⁷.

7. Argiroffi ricorda un'obiezione ricorrente al suicidio, obiezione rafforzata con l'avvento del Cristianesimo: la vita dell'uomo

¹² *Ivi*.

¹³ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it., Torino, 2002.

¹⁴ H. JONAS, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵ A. ARGIROFFI, *La filosofia stoico-pragmatica di Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 10.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ *Ivi*, p. 11.

è un bene indisponibile. Di tale obiezione Seneca è consapevole. L'obiezione cui si riferisce anche Seneca ha una validità indiscutibile «la vita è bene fondamentale, ma in casi limite ed estremi può essere sacrificata per l'affermazione di virtù e valori più alti, per la cui affermazione si può giungere perfino al sacrificio volontario di sé, come donazione di sé, come nel caso di salvare altre vite, oppure della rimembranza simbolica per la collettività di verità laiche o religiose disconosciute o brutalmente violate»¹⁸. Argirotti identifica alcuni casi. «Padre Maximilian Kolbe che offrì nell'agosto del 1941 la sua vita ad Auschwitz per salvare la vita ad uno dei prigionieri prescelti dagli aguzzini nazisti (...). Jan Palach studente cecoslovacco si arse vivo in segno di protesta per l'occupazione sovietica del 1969 diventando alto simbolo della resistenza, fu martire laico della resistenza per la riaffermazione della libertà violata brutalmente dall'imperialismo comunista sovietico. (...) Piergiorgio Welby che si è battuto per l'ideale (...) diritto dei malati terminali a decidere della propria sorte»¹⁹. Si può e si deve aggiungere l'atto eroico di Salvo D'Acquisto, il carabiniere che per impedire una decimazione nazista, si autoaccusa di quanto non fatto e immolandosi impedisce la morte dei cittadini che egli è chiamato a proteggere.

8. La riduzione del corpo a cosa non può essere circoscritto al campo di quella che Habermas definiva la genetica liberale. La riduzione del corpo a cosa può riguardare anche la durata della vita attraverso l'intervento farmacologico puramente conservativo, separato dalle finalità terapeutiche, attraverso l'atto chirurgico, attraverso la sottoposizione dell'individuo alla macchina. La persona diventa cosa con la sperimentazione finalizzata alla semplice continuazione di una condizione tecnicamente definibile come vita. Nelle pratiche tecnologiche di riduzione del corpo a cosa, Alessandro Argirotti vede anche il manifestarsi di una nuova forma del totalitarismo. Nel totalitarismo del secolo breve, ricostruito da Hannah Arendt, l'uomo era piegato e imprigionato da-

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁹ *Ivi*, p. 24.

gli interessi e dalle ideologie. Nella nuova gabbia totale l'uomo è controllato da un intreccio di economia e di tecnica, di profitti e di sperimentazioni. L'analisi di Argiroffi non si limita alla descrizione dello stato di fatto, analizza la reazione, identifica facoltà e diritti che appartengono all'individuo oppresso o minacciato dalla tirannide. Le facoltà e i diritti di contrastare il male che la tirannide vorrebbe imporre. Sullo sfondo dell'analisi sta il messaggio contenuto nell'epistola 70 di Seneca a Lucilio. Un testo che analizza il comportamento del gladiatore che sfugge alla disposizione inumana del tiranno. Quella di essere ucciso in modo atroce o di uccidere il proprio antagonista. La scelta di gladiatore è di togliersi la vita per responsabilità verso se stesso, verso l'altro, verso la natura²⁰. Il principio esaminato da Seneca è il diritto dell'uomo di resistere alla violenza dell'autorità o della società. Fuggire alle torture. Ribellarsi al comando inumano. Non obbedire all'ordine di far del male all'altro.

9. Nelle parole di Seneca, Argiroffi vede una fonte dei principi che ispireranno Hans Jonas. Di fronte alle trasformazioni della società postindustriale non si può accettare passivamente la riduzione del corpo umano a oggetto di sperimentazione. Si deve avere il coraggio di reagire. La consapevolezza della minaccia deve tradursi in responsabilità. Si sente qui netta la differenza con un mondo culturale. Con un mondo che preferisce la fedeltà ad alcune regole (spesso di incerta origine) all'etica e alla responsabilità verso la vita e verso gli altri, che preferisce il comma di un ingiustito articolo di codice alla norma fondamentale. Argiroffi riprende alcuni temi di Hans Kung relativi al dovere di difendere il dono-compito dell'autodeterminazione²¹ e una serie di interrogativi sollevati da Paolo Ricca. C'è un collegamento²² tra martire e malato terminale? Si domanda Ricca. E prosegue collocando il malato terminale in una condizione nuova, quella di essere libero e titolato a scegliere nel nome di ideali, anche per offrire con ge-

²⁰ L.A. SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, VIII, p. LXX.

²¹ W. JENS, H. KUNG, *Della dignità del morire*, Milano, 1966, p. 71.

²² P. RICCA (a cura di), *Eutanasia la legge olandese e commenti*, Torino, 2002.

nerosità un beneficio ad altri. «Così come il martire liberamente ed in modo lieto (...) rinuncia alla sua vita per un ideale laico o religioso, allo stesso modo il malato terminale, quindi inguaribile, rinuncia coscientemente a ciò che è rimasto della propria vita»²³.

10. Una questione è centrale nel lavoro di Argiroffi. Quella della giustizia nella modernità avanzata. La condizione postmoderna incide anche sulla dimensione dell'equità e su quella della giustizia sociale. Il dibattito tra John Rawls e Amartya Sen sull'idea di giustizia ci insegna che essa non riguarda solo la quantità dei beni da redistribuire ma anche e soprattutto la natura e la qualità dei diritti²⁴. Basta per l'equità una distribuzione di beni? In quale quantità? Tra quali soggetti? La materialità del trasferimento di beni è sufficiente a garantire un principio? L'equità ha sempre dovuto misurarsi con una società in cambiamento. L'equità deve riguardare condizioni in costante mutamento. Oggi il tema dell'equità non riguarda soltanto i rapporti tra gruppi sociali distinti per status o per disponibilità di reddito. All'esigenza di equità dei rapporti sociali fra classi formatesi nella modernità industriale si unisce la necessità di un'equità di genere e di un'equità di generazione. Tra i principi di responsabilità emerge con sempre più urgenza quello della responsabilità verso le generazioni future. Chi ha diritto di disporre del patrimonio che la produzione e la natura formano? Esistono dei limiti alla facoltà di disporre dell'ambiente? Esiste un diritto di determinare i destini delle generazioni avvenire? Nella maturità della rivoluzione industriale la diffusione dei principi di eguaglianza e il suffragio universale hanno contribuito a limitare la tirannia della fabbrica. Oggi l'obiettivo dell'equità è quello di contenere gli effetti che un intreccio di tecnica e di profitti possono avere sulla produzione della ricchezza e sul diritto alla vita del flusso delle generazioni.

11. Agli inizi e nel corso dello sviluppo della società industria-

²³ A. ARGIROFFI, *La filosofia stoico-pragmatica di Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 36.

²⁴ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts, 1991; A. SEN, *L'idea di giustizia*, tr. it., Milano, 2010; ID., *Development as Freedom*, New York, 2000.

le un ruolo centrale ebbero le ricerche relative ai rapporti esistenti tra un modello di produzione e la diffusione dell'ingiustizia. Il socialismo utopistico, le analisi di Saint Simon, le ricerche di Marx ma poi anche una lunga tradizione alla quale contribuì la revisione compiuta da Bernstein, il socialismo della cattedra, e poi nel secolo breve le nuove teorie della cittadinanza e quelle del Welfare, posero l'accento sulle matrici della diseguaglianza collocandole nel modo di produzione. Un ruolo centrale, nella ricerca delle matrici della diseguaglianze, non era esercitato solo dall'analisi relativa alla proprietà dei mezzi di produzione ma anche da quella relativa all'organizzazione e al tipo di lavoro necessario per la produzione di beni materiali. Nella condizione postmoderna, nel superamento di una produzione di ricchezza fondata sulla modificazione della materia, nell'avvento di quella che André Gorz definisce come dimensione dell'immateriale occorre riflettere non solo sulla produttività e sulla remuneratività di nuove tecnologie, ma anche sugli effetti che esse hanno sull'uomo, sulle esistenze, sulle generazioni²⁵. Molte analisi sui destini della società industriale segnalavano l'inevitabilità del ciclo economico e la ricorrenza minacciosa della crisi. La crescita poteva portare al crollo, alla contrazione, alla dissoluzione di fattori coesivi della società. Lo stesso sforzo di analisi deve oggi riguardare lo spostamento dei luoghi e degli strumenti di formazione della ricchezza operato dalla società dell'immateriale. Quali le conseguenze umane? Quali le conseguenze sul lavoro? Quali i rapporti tra gruppi sociali? L'interrogativo che oggi si pone è relativo alle conseguenze di una quarta rivoluzione industriale²⁶. Di una rivoluzione nella quale le intelligenze artificiali e le macchine alimentate da esse si sostituiscono a una buona parte dei lavori privi di alta specializzazione e di innovatività. Un nuovo declino delle libertà? Una nuova op-

²⁵ A. TOURAINE, *La società post industriale*, tr. it., Bologna, 1970; A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. it., Torino, 1992; ID., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, tr. it., Torino, 2003; E. RULLANI, *Economia della conoscenza*, Roma, 2004; J. RIFKIN, *La fine del lavoro*, tr. it., Milano, 1995; ID., *L'era dell'accesso*, tr. it., Milano, 2000.

²⁶ Cfr. World Economic Forum, *The Future of Jobs. Employment, Skills and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution*, 2016.

pressiva gerarchia sociale? La sottoposizione di moltitudini a minoranze sempre più ristrette? Sino ad oggi dubbi ed ipotesi sono stati manifestati soprattutto dalla filosofia. Ma molti indizi e molti lavori di rilievo scientifico indicano come una prospettiva nuova di studio si sta aprendo nelle scienze sociali e in quelle economiche. D'altronde, ce lo ricorda l'itinerario di Adam Smith, la spinta ad una analisi scientifica di modi nuovi di produzione prima che dal calcolo e dall'analisi empirica nasce da grandi intuizioni filosofiche, dalle riflessioni sui principi che hanno alimentato la modernità, la libertà, il coraggio di sapere, il ruolo della scienza contro il dogma. Oggi un contributo alla definizione di un nuovo modo di produzione ma anche alla identificazione di squilibri e di ingiustizie può partire dalla riflessione filosofica.

12. Argiroffi si dedica alla filosofia dell'antichità non per irrigidire la conoscenza del presente ma alla ricerca di metodi, di suggerimenti, di modelli di atteggiamento nei confronti dello studio, nei confronti della vita, nei confronti dell'altro. Gli autori che affasciano Argiroffi sono figure capaci di grandi rotture, di scelte epocali, di sacrifici estremi. Paolo di Tarso, Seneca. Argiroffi dedica il proprio studio a uomini capaci di decidere. Uomini dotati di una virtù, il coraggio, e della vocazione alla difesa dei principi nei quali credono. Nel nome dell'analisi critica, della conoscenza, della missione del dotto, dei diritti e dei doveri della cattedra, Argiroffi si è spesso scontrato con ambienti culturali ai quali si era sentito vicino, o ai quali è stato vicino. In quegli spazi ha sentito la necessità, ha avuto la forza di esprimere la pienezza del proprio pensiero. Non ha cercato di nascondersi dietro ad eufemismi o ad omissioni. Ci ha insegnato come si fa storia della filosofia, come si contribuisce con la storia all'analisi del presente, ci ha insegnato che una precondizione del sapere e dell'insegnamento riposa sulla capacità di difendere le proprie convinzioni.

Francesco Viola

Una discussione sull'effettività del diritto

Ho già avuto modo di ricordare la personalità scientifica e la persona di Alessandro Argiroffi, che è stato per me un indimenticabile amico¹. Preferisco ora soffermarmi su un aspetto particolare della sua riflessione filosofico-giuridica, ma non si tratta di un tema marginale.

La vocazione squisitamente filosofica che Alessandro aveva lo conduceva spesso verso esplorazioni lontane da quelle che siamo soliti attribuire alla filosofia e alla teoria del diritto. Tuttavia, quando cercavo di ricondurlo a temi più immediatamente vicini alla nostra disciplina, era sempre in grado di mostrarmi che non ero lungimirante e che mi fermavo all'apparenza dei fenomeni. C'era però sicuramente una problematica che lo interessava moltissimo e che toccava direttamente il concetto di diritto, cioè quella riguardante il principio di effettività. Ricordo che su questo tema abbiamo discusso a lungo senza peraltro arrivare ad un vero e proprio accordo.

Nell'ottobre del 2003 Alfonso Catania organizzò a Salerno un interessantissimo convegno sull'effettività giuridica, a cui partecipai insieme ad Alessandro. Il suo corposo intervento riguardava il principio di effettività nella scienza giuridica e nella teoria del diritto². Mi chiese di leggerlo prima del convegno e ne discutemmo

¹ F. VIOLA, *In ricordo di Alessandro Argiroffi (1958-2015)*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2015, 1, pp. 1-5.

² A. ARGIROFFI, *Teorie del diritto e principio di effettività: esempio di fictio juris?*, in *Dimensioni dell'effettività. Tra teoria generale e politica del diritto* (Atti del convegno, Salerno, 2-4 ottobre 2003), a cura di A. Catania, Milano, 2005, pp. 359-374.

a lungo. Debbo confessare che, al di là dei rapporti amicali, avevo un interesse personale per l'argomento in quanto avrei dovuto partecipare alla tavola rotonda di chiusura del convegno ed avevo ancora le idee molto confuse. Alessandro, invece, non aveva dubbi e continuò a non averne anche dopo la nostra discussione. Era sempre così, non riuscivo proprio a smuoverlo di un millimetro dalle sue posizioni.

La sua tesi derivava da un'applicazione dell'ermeneutica gadameriana dell'effettività all'effettività giuridica così com'era pensata dalla scienza del diritto. Ero completamente d'accordo con lui nel considerare insufficiente una considerazione meramente sociologica dell'effettività, cioè ridotta a pura fatticità intesa come registrazione della conformità al diritto da parte dei consociati e degli organi di applicazione. Questo semmai è proprio il fenomeno da spiegare e non già la sua stessa spiegazione. Ero ancora d'accordo con lui nel considerare l'effettività come una qualità essenziale del concetto di diritto e, quindi, non soltanto come un dato di fatto. Un diritto ineffettivo non è diritto o non lo è più, mentre una legge morale disattesa non per questo cessa di essere valida. L'accordo si fermava qui, ma debbo riconoscere che la tesi di Alessandro era ben argomentata e si accordava a suo modo con una visione giuspositivistica del diritto e della scienza giuridica qual era autorevolmente sostenuta da Kelsen e da Santi Romano. In sostanza Alessandro sembrava suggerire che una prospettiva gadameriana letta alla luce del pensiero di Heidegger è illuminante per la comprensione del ruolo "effettivo" del principio di effettività nella stessa scienza giuridica.

Alessandro distingue l'effettività come fenomeno dal principio di effettività, che è già una transvalutazione del fenomeno in un criterio interno della scienza giuridica. In quanto fenomeno l'effettività appartiene alla pura fatticità, che non è trasparente al comprendere, cioè che come dato di fatto resiste ad ogni tentativo di comprensione totale, poiché – come nota Gadamer – «resta sempre qualcosa di inesprimibile e di inspiegabile». Questa prospettiva è suffragata dal concetto heideggeriano di fenomeno, che nel manifestarsi in realtà nasconde, che pare essere come in realtà non è. A me sembrava che ci fosse una rilevante differenza fra la prospettiva di Gadamer e quella di Heidegger, in quanto il primo

sottolinea piuttosto l'aspetto epistemologico dell'incomprensibilità, quasi richiamando la famosa vanga di Wittgenstein quando urta contro la roccia e si piega, mentre il secondo è più attento all'aspetto ingannevole del fenomeno che induce ad intenderlo artificiosamente in modo diverso da quello che è. Ma – com'è noto – Alessandro è stato un incallito heideggeriano, persino quando dissentiva da Heidegger. Sotto questo aspetto non c'era nulla da fare. Tuttavia il punto centrale non era quello di un'interpretazione corretta di Gadamer o di Heidegger, ma quello del concetto di effettività e del suo ruolo all'interno del concetto di diritto.

Alessandro giustamente rivolgeva la sua attenzione non già alle singole norme, per cui si parla più correttamente di efficacia, ma all'effettività dell'ordinamento giuridico nel suo complesso. Questo prende forma nel colpo di Stato e nella rivoluzione, ma dobbiamo aspettare il suo stabilizzarsi per considerarlo un ordinamento legittimo. Tutto quello che è avvenuto prima di questa stabilizzazione interessa ben poco alla scienza giuridica e alla teoria del diritto. Esse lavorano sul presupposto di trovarsi all'interno di un ordinamento giuridico già nato e vitale. Anzi fanno retrodatare la sua nascita fin dagli inizi del processo di formazione quando ancora a rigore l'ordinamento giuridico non esisteva ancora. Si tratta di una legittimazione *ex post* che per la scienza giuridica diviene *ex ante* o *ex tunc*.

In questa prospettiva l'effettività diviene un principio di legittimazione usato dalla scienza giuridica come una vera e propria *fictio juris*. Questo, infatti, è il nucleo centrale della tesi di Alessandro. A suo parere in tal modo il fenomeno dell'effettività viene deformato, proprio nel senso heideggeriano di una manifestazione che nasconde la sua reale natura, e assume un carattere di principio di legittimazione con ovvia portata deontica. Il carattere fittizio del principio di effettività non consiste soltanto nel pensarlo come un dover essere, ma anche nell'intenderlo come originario per evitare l'accusa di un indebito passaggio dalla datità fattuale al dover essere normativo. Questa finzione della scienza giuridica è nella sostanza quella stessa kelseniana della norma fondamentale in quanto il principio di effettività assume un volto normativo, lasciando in ombra la sua dimensione fattuale. Si opera, pertanto, una scissione fra l'effettività come fenomeno meta-

giuridico o extragiuridico e l'effettività come principio giuridico. Il primo esula dalla presa del giurista ed è di competenza dello storico, del teologo o del filosofo *tout-court*, mentre il secondo è usato dal giurista come postulato secondo la logica del "come se", che per Alessandro sulle orme di Kelsen, ma con una certa qual commiserazione di questa metodologia, è la logica propria del giurista.

Quest'approccio al problema dell'effettività illustra bene l'orientamento generale di Alessandro nei confronti del concetto di diritto e di scienza giuridica. Essendo questa fondata su un processo logico o mentale puramente "immaginato o inventato" per fini pratici o strumentali, è priva di una dimensione veritativa e si deve intendere come una tecnica sociale sorretta da una logica funzionale. Questa considerazione della teoria del diritto è, almeno apparentemente, del tutto conforme alla visione giuspositivistica che guarda al diritto come un mondo chiuso in se stesso e auto-justificantesi. Tuttavia, c'è una differenza di grande rilievo. Alessandro non pensa che a questo punto i giochi siano fatti e che non ci sia altro da dire. Il problema veritativo si sposta ora dal diritto positivo e dal suo funzionamento al mondo metagiuridico o extragiuridico da cui provengono le presupposizioni e le finzioni della scienza giuridica. Infatti, solo attraverso una delucidazione non giuridica dell'effettività si può mettere in luce la deformazione giuridica del principio di effettività. Con questo Alessandro, tra l'altro, voleva mostrare quanto fossi ingiusto nel rimproverargli di occuparsi troppo poco del diritto e della scienza giuridica. Se questa era la logica del giurista, allora bisognava cercare il vero e proprio senso del diritto nel non diritto o nel non ancora diritto. La filosofia del diritto doveva diventare filosofia della storia e, in ultima istanza, teologia della giustizia.

Da parte mia, non ero d'accordo con questa dissoluzione del senso intrinseco al diritto positivo in quanto tale e obiettavo che l'effettività poteva essere riscattata dall'essere una mera legittimazione del fatto compiuto ed essere letta come fondata sul valore di una stabilità necessaria alla vita umana per distendersi nel tempo e alla società per garantire la continuità nel succedersi delle generazioni. Aggiungevo anche che la concezione della scienza giuridica di Alessandro era superata anche nei fatti dall'evoluzio-

ne del diritto contemporaneo, in cui era evidente il ruolo costruttivo del giurista e del giudice nella stessa formazione del diritto positivo, che quindi non doveva essere concepito come un mondo chiuso e già compiuto. Ma non voglio soffermarmi sulle serie perplessità che suscitavano in me le tesi di Alessandro, perché ora purtroppo non potrebbe più difenderle, come faceva, con la sicurezza e il piglio del filosofo che guarda nel fondo delle cose. D'altronde il suo orientamento di pensiero poteva esibire un pedigree di tutto rispetto. Ognuno avrà riconosciuto in quest'approccio all'effettività giuridica l'orma agostiniana per cui il diritto è un male necessario e i suoi obblighi sono un mero simulacro di giustizia. Però non posso esimermi dal ricordare, in conclusione, un punto su cui – come ricordo – si chiuse la nostra discussione di allora intorno al principio di effettività.

Io obiettavo che in ultima istanza le tesi di Alessandro conducevano al primato della violenza e del potere in quanto, anche se dal diritto ci spostiamo al non diritto o al non ancora diritto, resta sempre che il senso del fenomeno è inesprimibile e inspiegabile – come diceva Gadamer – o irrimediabilmente velato, come sosteneva Heidegger. Quindi in questo spostamento di sguardo si guadagna ben poco. Certamente si denuncia la finzione della scienza giuridica, ma non si conosce la vera natura di ciò che è stato deformato nell'auto-inganno del giurista. E se dietro questo misterioso fatto dell'effettività non vi fosse altro che il volto della Gorgone o del potere? Alessandro non escludeva questa possibilità ed era questa forse la ragione dei suoi crescenti interessi per la teologia, che non significava affatto un rifugio nella fede, ma una ricerca della risposta nella teodicea che riflette sull'immenso mistero del male. Per Alessandro solo il fondo del barile aveva importanza, tutto il resto era parvenza ingannevole.

Abelardo Rivera Llano

In memoria di Alessandro Argiroffi

Alessandro Argiroffi sarà sempre ricordato come uno studioso di alta levatura. Ne sono testimonianza i suoi scritti: colti, profondi, precisi e persuasivi. Essi rivelano, già ad una prima occhiata, la vasta cultura e la formazione giuridica di cui era in possesso.

Tutto ciò gli ha consentito di osservare il fenomeno giuridico e di problematizzare criticamente i mutamenti delle strutture fenomeniche, come traspare, tra l'altro, in uno dei suoi più importanti contributi alla riflessione giuridica – prioritariamente a quella penale – dedicato a *Responsabilità, Rischio, Diritto e Postmoderno*¹.

In questo contributo, scritto insieme a Luisa Avitabile, Argiroffi pone l'accento sul principio di responsabilità e sull'etica della società tecnologica.

I suoi lavori si presentano in linea di pensiero e coerenza olistica con quello dei suoi maestri: Sergio Cotta e Bruno Romano. Infatti, *Il diritto nell'esistenza di Sergio Cotta e la tarda modernità secondo Günter Anders*², non è altro che una splendida lezione, così chiara, puntuale e rigorosa del pensiero del suo primo maestro, di cui esalta il perno epistemologico su cui gira la sua costruzione filosofica: *dove c'è l'uomo, c'è il diritto*.

«L'individuo ne reca in sé la necessità secondo un'esigenza del tutto corrispondente: quella del *potere* agire secondo certezza, secondo sicurezza, secondo speranza, ossia essendo protetto; altri-

¹ A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino, 2008.

² A. ARGIROFFI, *Il diritto nell'esistenza di Sergio Cotta e la tarda modernità secondo Günter Anders*, in *Persona y Derecho*, Navarra, 2007, pp. 245-267.

menti il più modesto dei progetti di vita sarebbe impossibile. L'altra esigenza è quella del *non* essere ostacolato e del *non* soffrire. L'individuo ha bisogno del diritto per soddisfare entrambe codeste esigenze, sotto l'aspetto autorizzativo nel primo caso, positivo nel secondo. È quindi garanzia di vita per tutti gli individui, data la loro uguaglianza ontologica, di fronte alla bivalenza (positiva-negativa) della libertà esistenziale. In breve, l'essere uomo, implica in sé la giuridicità: la "regola vincolativa dell'agire"³ propria del soggetto, l'unico che può comprendere il senso che rimanda alla differenza tra *significato* e *significante*.

Il saggio su *Filosofia del diritto, fenomenologia del terzo e postmoderno alla luce della più antica parola del pensiero occidentale: il Detto di Anassimandro*⁴ costituisce una delle pagine più belle che ho letto di Alessandro Argiroffi.

In esse condensa una visione d'insieme del pensiero del suo secondo maestro, Bruno Romano e ricorda, che *il diritto non è il fatto*⁵.

Il diritto non è privo di *scopi*, come pretende la visione luhmaniana che – quale conferma del nichilismo giuridico "perfetto" – *mistifica gli atti nei fatti*⁶, cioè «l'ordine fattuale del non-umano che esclude quello simbolico degli atti propriamente tali»⁷.

Ne consegue – prosegue Argiroffi – che la figura del terzo, imparziale e disinteressato, «si adegua al superuomo che oggi si presenta e si mostra alla stregua dell'oltreuomo, del post-umano»⁸ che ha «l'effetto – come segnala Pietro Barcellona – di perpetuare

³ A. ARGIROFFI, in S. COTTA (1920-2007), *Scritti in memoria*, a cura di B. Romano, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2010, 7, p. 77 ss.

⁴ ID., *Filosofia del diritto, fenomenologia del terzo e postmoderno alla luce della più antica parola del pensiero occidentale: il Detto di Anassimandro*, in A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, G. BARTOLI et. al., *Persona, imputabilità, ermeneutica*, Torino, 2014.

⁵ B. ROMANO, *Il diritto non è il fatto. Tre domande di filosofia del diritto su diritto e memoria*, Roma, 1998.

⁶ ID., *Nietzsche e Pirandello. Il nichilismo giuridico mistifica gli atti nei fatti*, Torino, 2008.

⁷ ID., *Forma del Senso. Legalità e giustizia*, Torino, 2012, p. 190.

⁸ A. ARGIROFFI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 45.

all'infinito l'antropologia dell'uomo soggetto di bisogni e del metodo di produrre che ad essa corrisponde, le cui conseguenze sono l'estinzione dell'uomo senza inconscio»⁹.

Riprendendo ancora il pensiero del suo maestro, Argiroffi osserva che nell'oggi – nel postumanesimo e nella postsoggettività – l'uomo si mostra non più come selezionatore e libero esecutore di scopi, bensì come portatore di fini anonimi.

Più precisamente, il 'chi' soggetto di diritto, a seguito dell'evoluzione tecnologica, assume i tratti di materiale tra altri, materiale oggettivabile, interfungibile, destinato ad essere consumato nel funzionalismo sistemico. L'uomo così si mostra come estraneo a se stesso, come non più appartenentesi.

Alla versatilità della vita di pensiero di Argiroffi, non poteva sfuggire il tema centrale dell'ermeneutica, al quale dedicò particolare attenzione nel suo denso saggio *Valori, prassi, ermeneutica*¹⁰ dove mette a fuoco la visione di Emilio Betti a confronto con quella della *precomprensione* di Gadamer, consapevole com'era, che l'atto interpretativo non può essere il risultato di un metodo *constatativo-riproduttivo*.

Muovendo dalla visione gadameriana – secondo la quale la *comprensione* non può che avvenire nel *medium* del linguaggio e perciò non può che essere interpretazione di un linguaggio – propone come obiettivo «di definire una possibile *deontologizzazione*, e cioè una sorta di *movimento di ritorno* che dall'ontologia dell'esperienza si avvii verso la radice propriamente etica del rapporto soggetto-oggetto, messo in luce nell'esplicitazione del senso della tragedia»¹¹, come linguaggio simbolico che diventa *cultura universale*.

Non senza ragione, il capitolo conclusivo del saggio è dedicato alla riflessione sulla configurazione etica dell'esperienza giuridica e ai *principi generali del diritto*, coerente con l'*apeiron* di Anassimandro, cioè ciò che costituisce la base essenziale di ogni cosa,

⁹ M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, 2010.

¹⁰ A. ARGIROFFI, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Artmann e Hans Georg Gadamer*, Torino, 1994.

¹¹ ID., *Filosofia del diritto*, cit., p. 65.

quindi universale, così come ai valori dello spirito, in quanto il diritto è spirito e tratta l'uomo come spirito, ricordando Hegel.

Da quanto esposto in questa breve rassegna, emerge in tutta la sua luce il contributo di Alessandro Argiroffi alla filosofia del diritto e alla disciplina giuridica e si può ben affermare, senza alcuna iperbole, che il suo percorso vitale, così intenso, interrotto prematuramente, non è stato invano: ha lasciato tracce ed è *una storia degna da raccontare* che evoca il senso della celebre sinfonia di Mahler *Perché hai vissuto?*

Il mondo giuridico subisce una perdita significativa e rimane orfano di un valido studioso in grado di illuminare i *tempi di oscurità*, dove *il deserto cresce* in termini heideggeriani, perché «il soggetto dell'inconscio declina»¹² quale quello attuale attraversato da trasformazioni profonde che mutano i valori tradizionali.

Quanto si è detto evoca le parole di H. Arendt che gli furono senz'altro di ispirazione per il bel paragrafo riportato nel già accennato saggio su *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*. La «disumanità del male si mostra nel venire meno di ogni capacità e condizione di umanità e di dignità dell'uomo, nell'abbandono di ogni soglia anche minima di consapevolezza e di libertà critica, di giudizio e di azione»¹³.

Tale male è la conseguenza di un pensiero giuridico neutro che produce mostri, come appare nel celebre dipinto di Goya.

¹² M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio*, cit., p. 3.

¹³ A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, cit., p. 28.

Baldassare Pastore

*Fenomenologia ermeneutica e umanesimo
in Alessandro Argirotti*

È sempre difficile ricordare un caro amico e un caro collega quale è stato per me Alessandro Argirotti. I ricordi personali e quelli professionali si intrecciano: separarli è difficile. I momenti di incontro e le discussioni con Alessandro rimangono, nella mia memoria, indelebili.

Ho conosciuto Alessandro nel 1983, quando entrambi stavamo finendo i nostri studi nella (allora) Facoltà di Giurisprudenza di Palermo, e stavamo preparando le nostre tesi di laurea con Francesco Viola. I nostri primi incontri, le nostre prime discussioni, si svolgevano nell'(allora) Istituto di Filosofia del diritto che, appena laureati, iniziammo a frequentare. Dopo, le nostre strade presero percorsi diversi. Ma la nostra amicizia proseguì. Con il passare degli anni ci vedevamo raramente, ma ci sentivamo abbastanza spesso, con lunghe telefonate.

I temi delle nostre ricerche erano molto diversi. Un punto comune di discussione, pur da prospettive diverse, era l'ermeneutica. Io ero interessato all'ermeneutica giuridica, anche nelle sue declinazioni fuori dall'area tedesca, in rapporto alla teoria dell'interpretazione, e al pensiero di Gadamer, letto nell'ottica della riabilitazione della filosofia pratica. Alessandro si interessava di ermeneutica fondamentalmente a partire, e nella direzione inaugurata, da Heidegger.

Quella di Alessandro era una ricerca volta a domandare/problematizzare. Scrive, ad esempio, nella Prefazione a *Valori, prassi, ermeneutica*: «Con Heidegger e Gadamer l'interesse dell'ermeneutica si sposta dalle domande relative a che cosa e a come conosciamo, alla questione su quale sia il modo di essere dell'esserci che

esiste solo comprendendo. *Ma il mutamento della prospettiva ermeneutica, con l'urbanizzazione dell'impervia provincia heideggeriana da parte di Gadamer, può dirsi che risolva compiutamente in tutti i suoi aspetti più significativi la domanda sul che cosa dell'interpretazione? Oppure invece la rimuove e la dissolve?»¹.*

Il suo orizzonte teoretico è stato l'approccio della fenomenologia ermeneutica (inaugurato, appunto, da Martin Heidegger). Qui Alessandro ha investito il suo impegno filosofico e il suo vigore speculativo. L'elemento costante della sua riflessione ha riguardato il livello di analisi ontologico-fenomenologica che insiste criticamente nel domandare/problematizzare². La fenomenologia è assunta come concetto di metodo, inteso come sentiero, cammino volto alla comprensione, mai definitiva ed esaustiva, ma sempre sottoponibile a un altro domandare, nella convinzione che l'essenza del domandare è quella di aprire delle possibilità e di mantenerle aperte³.

Alessandro ha frequentato e percorso (standovi pienamente dentro, come un pesce nell'acqua⁴) l'impervia provincia heideggeriana. Il suo è stato uno scavare nel «lavoro concettuale, faticoso, complesso e unico di Martin Heidegger»⁵. Si è trattato di una ricerca sostenuta dalla *passione* per il suo oggetto, di una ricerca legata ad una *vocazione*⁶.

Riconsiderando l'itinerario di ricerca di Alessandro, vi è un elemento costante che, in questa sede, vorrei brevemente prende-

¹ A. ARGIROFFI, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, Torino 1994, p. X.

² A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, in A. ARGIROFFI, P. BECCHI, D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007), Roma, 2008, p. 21.

³ Cfr. A. ARGIROFFI, *Ermeneusi e diritto*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2013, 3, pp. 387-390.

⁴ Così F. VIOLA, *In ricordo di Alessandro Argirotti (1958-2015)*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2015, 1, p. 2.

⁵ A. ARGIROFFI, *Paolo di Tarso: la Legge, la Sapienza, la Giustizia e la fede*, in L. AVITABILE (a cura di), *Il diritto tra forma e formalismo*, Napoli, 2011, p. 122.

⁶ F. VIOLA, *In ricordo di Alessandro Argirotti*, cit., p. 1.

re in considerazione. Si tratta di un «filo rosso» che segna la sua riflessione.

Mi riferisco alla *prospettiva umanistica* (così la definirei) che caratterizza il suo percorso di studio⁷.

In tutti i suoi scritti Alessandro ha coniugato l'impegno speculativo all'attenzione all'essere umano, colto nella sua concretezza e realtà esistenziale, che si manifesta nella sua originaria e costitutiva relazionalità⁸. Ciò in linea con l'esplicazione fenomenologica delle situazioni esistenziali⁹, a partire dalla consapevolezza che le domande fondamentali riguardano l'essere dell'uomo nel mondo, il mistero del suo esserci. E ciò attiene, appunto, alla problematicità del domandare filosofico¹⁰.

In *Valori, prassi, ermeneutica*, Alessandro Argirotti vede in quella di Betti una *ermeneutica della persona*, in contrapposizione all'*ermeneutica dell'evento* (tipica – secondo Alessandro – della prospettiva gadameriana); un'ermeneutica della persona centrata sulla comunicazione intersoggettiva (interpersonale) di senso¹¹. Alla base del discorso ermeneutico si dà la libertà morale, e cioè «l'enigmatica capacità dell'uomo di diventare o non diventare, ciò che è»¹². Il portare a compimento «ciò che è», ovvero «il portare alla propria pienezza il se stesso autentico dell'uomo», peraltro, passa e si compie (anche) attraverso l'esperienza giuridica, che riguarda l'intersoggettività, la relazionalità umana ed il rapporto con le cose avendo riguardo agli altri. «Il libero esercizio della soggettività si compie attraverso l'esperienza giuridica»¹³.

Il senso del diritto (che si connette alla sua comprensibilità, in-

⁷ Faccio riferimento al termine «umanesimo», inteso, invero, in un senso molto lato. L'idea centrale è quella (kantiana) secondo cui l'essere umano è da considerare un fine in sé e, pertanto, deve essere rispettato.

⁸ A. ARGIROTTI, *Perché ancora della dignità umana?*, cit., p. 13.

⁹ ID., *Paolo di Tarso*, cit., p. 121.

¹⁰ ID., *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*, Torino, 2012, pp. 106, 109.

¹¹ ID., *Valori, prassi, ermeneutica*, cit., pp. 85-86.

¹² *Ivi*, p. 81.

¹³ *Ivi*, p. 200.

telligibilità) – scrive Alessandro Argiroffi – «è quello di custodire e salvaguardare l'*hominis mysterium*», di accompagnarlo «verso una specie di compiutezza pleromatica della sua *Ek-sistenz*»¹⁴.

L'esserci umano (l'esserci dell'essere umano concreto) si spiega nell'*ex-sistentia* e nella temporalità. Esse sono strutturate tra *finitudine esistenziale* (nascita, sofferenza, dolore, morte) e *trascendenza ontologica*. Questa idea (heideggeriana) viene ripresa e sviluppata da Alessandro nella sua riflessione sulla dignità umana¹⁵. La dignità umana è interpretabile e osservabile fenomenologicamente solo a partire dalle coordinate non superabili della finitudine e della trascendenza, come possibilità di oltrepassamento del proprio mondo-ambiente. Finitudine e oltrepassamento verso l'altro sono le cifre della concretezza dell'esserci. Si tratta delle cifre fondamentali della possibilità dell'esserci quale *ente-che noi siamo*.

L'umanesimo al quale si richiama Alessandro rinvia al manifestarsi «del profondo e grandioso mistero dell'essere-uomo e della sua relazionalità»¹⁶. Il rapporto con l'altro (il con-essere con gli altri) pone come centrale la questione dell'etica. Ma, nella prospettiva heideggeriana, non c'è spazio per un'etica. Heidegger, infatti, non ha sviluppato il suo pensiero in direzione di un'etica (in direzione del rapporto *all'altro*)¹⁷.

Alessandro, al riguardo, pone una domanda cruciale: «l'ontologia heideggeriana... in quali rapporti si pone col tentativo di un'etica che voglia "salvare" la *humanitas* dell'uomo su questa terra?»¹⁸. Si tratta, allora, di pensare *con* e *oltre* Heidegger. La via è quella della edificazione di un'etica *non metafisica* (e *non dogmatica*) dell'essere-mortale e del prossimo¹⁹.

¹⁴ ID., *Ermeneusi e diritto*, cit., p. 404.

¹⁵ Cfr. A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana?*, cit., in part. pp. 14-16. Si veda anche ID., *La filosofia di Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 110.

¹⁶ *Ivi*, p. 106.

¹⁷ Cfr. A. ARGIROFFI, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 143, 147-148.

¹⁸ *Ivi*, p. 143.

¹⁹ *Ivi*, pp. 144-145. Cfr., altresì, *La filosofia di Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 114.

La dimensione umanistica torna. Alessandro Argirotti riprende e fa proprie le riflessioni di Werner Marx²⁰, richiamando un orientamento che assume la finitudine (l'essere-mortali) come determinazione esperienziale non-metafisica che apre (che può condurre) a un agire responsabile, alla solidarietà, alla *sympatheia*, nel riconoscimento della comune umanità²¹. Gli altri vanno intesi, vanno compresi, come «prossimo», accomunati nel destino, nella condivisione della condizione esistenziale²².

La prospettiva umanistica di Alessandro, a partire da un approccio fenomenologico, si collega, così, alla sensibilità e all'interesse etico-politico per il vivere associato e per la convivenza umana giusta.

La sensibilità e l'interesse etico-politico per il vivere associato costituiscono (e non possono non costituire), invero, un orizzonte ineludibile. Costituiscono sicuramente un orizzonte di senso ineludibile per Alessandro Argirotti come uomo e come filosofo del diritto.

²⁰ Cfr. W. MARX, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg, 1983; ID., *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg, 1986.

²¹ A. ARGIROTTI, *Identità personale*, cit., pp. 147-149; ID., *La filosofia di Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 114-117.

²² ID., *Identità personale*, cit., pp. 150-153.