

# Colloqui sulla dignità umana

*Atti del Convegno internazionale  
(Palermo, ottobre 2007)*

*a cura di*  
Alessandro Argiroffi  
Paolo Becchi  
Daniele Anselmo



ARACNE

Roma 2008

## Indice

- 7 *Prefazione*
- 11 ALESSANDRO ARGIROFFI  
*Perché ancora sulla dignità umana? Breve  
analisi ontologico-fenomenologica*
- 23 PAOLO BECCHI  
*Il principio della dignità umana: breve excursus storico-filosofico*
- 33 Prospettive teologiche**
- 35 EBERHARD SCHOCKENHOFF  
*Comprensione della dignità umana e dei diritti umani  
nel pensiero cattolico*
- 61 LUCIANA PEPI  
*La dignità dell 'uomo nell 'ebraismo*
- 77 PAOLO RICCA  
*Riforma protestante e principio della dignità umana*
- 85 DANIELE ANSELMO  
*Dignità dell'uomo e prospettive islamiche*
- 99 Prospettive filosofiche, giuridiche e sociologiche**
- 101 FRANCESCO VIOLA  
*I volti della dignità umana*
- 113 ANDRÉS OLLERO  
*Dignità e statuto giuridico dell 'embrione umano*

- 151 Pio MARCONI  
*La dignità dei moderni*
- 163 BRUNO ROMANO  
*Nietzsche e Pirandello: diritti dell'uomo e formalismo giuridico*
- 183 LUISA AVIT ABILE  
*Diritti umani e fenomenologia dello Stato in Edith Stein*
- 221 PIER PAOLO PORTINARO  
*La dignità dell'uomo messa a dura prova*
- 241 **Interventi**
- 243 DANIELE CANANZI  
*La questione della "dignità umana "*
- 263 GIANPAOLO BARIGLI  
*Perché il bene piuttosto che il male? Libertà,  
diritto e dignità dell 'uomo*
- 275 LUIGI Di SANTO  
*Filosofia della pace e dignità umana*
- 287 SERGIO MIRABELLI  
*Johann Sebastian Bach e Olivier Messiaen: morale e  
misticismo di due "musicisti da Chiesa "*
- 291 ANTONIO COGNATA  
*Nella "teoria economica" c'è un posto per la dignità? Una  
risposta ottimista*
- 297 *Gli Autori*

Francesco Viola

## **I volti della dignità umana**

Quando parliamo di "dignità umana"<sup>1</sup>, ci riferiamo a una proprietà morale che certi esseri della natura posseggono a differenza di altri e, al contempo, a una particolare considerazione o a un particolare trattamento che a essi dovrebbero essere riservati. Non si vuol dire che soltanto gli esseri umani abbiano una "dignità", perché non si può negare che in un certo qual modo essa dovrebbe essere riconosciuta anche ad altri esseri naturali (come, ad esempio, agli animali o alle piante o persino ai luoghi naturali), ma si afferma che la dignità "umana" è del tutto particolare e fonda doveri di rispetto del tutto particolari.

La dignità in generale è una qualificazione normativa e non certamente empirica, mentre la particolarità della dignità umana sta nel fatto che l'essere a cui si riferisce venga considerato un fine in sé e, in quanto tale, debba essere rispettato, sì da non potersi subordinare ad alcun altro valore, per quanto importante o rilevante esso possa essere. Pertanto, non possiamo condividere questa nota affermazione di Kant: «Il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono far nascere in noi la propensione e, se sono animali (per esempio, cavalli, cani, ecc.), persino l'amore o anche la paura, co-

<sup>1</sup> Mi sono già occupato del tema nella voce "Dignità umana", in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Milano 2006, pp. 2863-2865, di cui il presente scritto costituisce un ampliamento.

me il mare, un vulcano o una bestia feroce, ma non mai il rispetto»<sup>2</sup>. E tuttavia dobbiamo riconoscere che il rispetto dovuto alla dignità delle persone umane ha la caratteristica di non poter essere subordinato al rispetto per qualche altro valore. La dignità umana si pone così al di sopra degli ordinamenti giuridici, dei sistemi politici, delle dottrine morali, poiché questi traggono da essa la loro giustificazione ultima. E allora, il concetto di "dignità umana" potrà e dovrà essere descritto nei suoi caratteri essenziali, ma non potrà a sua volta essere giustificato facendo ricorso a qualcos'altro da cui derivi. Infatti anche nella teoria teologica non si dice che l'essere umano ha dignità in quanto è creatura di Dio, ma in quanto c'è in lui una specifica presenza divina.

Il primo passo nell'esplicazione del concetto di "dignità umana" consiste nel comprendere in cosa consista questa qualificazione normativa attribuita all'essere umano. *Dignitas* indica eccellenza o superiorità morale. In cosa essa consiste? E' propria solo dell'essere umano? In che modo dovrebbe essere giustificata? A questo proposito le teorie della dignità umana si distinguono in due categorie: quelle che legano questo valore morale a determinate caratteristiche ontologiche e quelle che lo fanno dipendere da fattori progressivi che intervengono nello sviluppo storico dell'essere umano. Le prime sono state chiamate «teorie della dotazione», le seconde «teorie della prestazione»<sup>3</sup>. Per le prime la dignità umana è un possesso originario, per le seconde è il risultato dell'agire umano, una conquista della soggettività umana che si costruisce una propria identità. Per le prime ogni essere umano ha una dignità siffatta nel momento stesso in cui si affaccia all'esistenza, per le seconde si trova in questa posizione di superiorità per ragioni legate al merito, al potere, alla virtù o al censo. Conseguentemente, mentre le prime debbono spiegare come dal semplice fatto di esistere come essere umano derivi una dignità siffatta, le seconde si trovano di fronte alla seria difficoltà di giustificare la discriminazione tra gli esseri umani, cioè tra quelli che hanno conquistato una dignità e quelli che non hanno avuto successo.

<sup>2</sup>I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Roma-Bari 1982, p. 94.

<sup>3</sup>Cfr. H. Hofmann, *La promessa della dignità umana*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 76, 1999, pp. 625 ss., e anche O. Höffe, *Il principio dignità umana*, in «Iride», 14, 2001, n. 33, pp. 243-250.

Le teorie della dotazione solitamente fanno ricorso a una capacità dell'essere umano, che è insieme naturale e morale, cioè alla ragione. Grazie a essa l'uomo non è soltanto un essere della natura, ma anche un soggetto dell'autonomia morale e, come tale — secondo la *Metafisica dei costumi* di Kant — possiede dignità, cioè «un valore interno assoluto». Tuttavia, se la ragione è intesa al modo aristotelico come una specificazione dell'essere animale, allora è una dotazione naturale della specie umana in quanto tale. Se è intesa al modo di Locke come l'esercizio effettivo di una capacità, allora dovremmo negare la dignità umana a esseri umani che sono impediti a esercitarla. Ma, se così fosse, allora non avremmo una vera e propria teoria della dotazione, ma si tratterebbe piuttosto di una teoria della prestazione. Le teorie della dotazione, dunque, sono propriamente quelle che sostengono una stretta connessione tra l'aspetto naturale e quello morale della dignità umana. Esse rivendicano il carattere puramente constatativo della dignità senza l'intervento di alcun criterio di discriminazione che condurrebbe facilmente ad applicazioni arbitrarie. La dignità viene intesa come un principio trascendentale collegato alla specie umana. Essa afferma che ogni essere umano in quanto umano è un fine in sé *sic et simpliciter* e non soltanto un fine in sé per se stessi, com'è proprio degli altri animali<sup>4</sup>. Pertanto, nelle teorie della dotazione la dignità non si acquista né si perde, ma si possiede per il fatto stesso di appartenere alla specie umana senza essere una pura e semplice derivazione dalle proprietà biologiche. Laddove è presente un essere umano, c'è qualcosa da rispettare in modo assoluto, qualcosa che non può essere subordinato a qualche altro fine, in definitiva qualcosa di "sacro".

Ciò spiega lo stretto collegamento di questa visione secolare della dignità umana con le visioni religiose di essa. Dal punto di vista della teologia giudaico-cristiana la dignità umana è fondata sull'idea che l'uomo sia stato creato «a immagine e somiglianza di Dio»<sup>5</sup> e che, quindi, è il luogo di una particolare presenza del divino nel creato. Ovviamente questa tesi vale solo per i credenti e, di conseguenza, non

<sup>4</sup> Cfr. R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. a cura di L. Tuninetti, Roma 2006, p. 74.

<sup>5</sup> Sul modo d'intendere questa espressione cfr., ad esempio, F. Conigliaro, *L'orizzonte teologico*, in L. Galleni et al., *Animali e persone: ripensare i diritti*, Cinisello Balsamo 2003, pp. 132 ss.

è universalizzabile. Tuttavia nella teologia cristiana in particolare la presenza divina nell'uomo è intesa dai Padri della Chiesa, sulla scia del famoso passo della *Lettera ai Romani* di san Paolo (*Rom* 1,18-32), come conoscenza dei principi della legge naturale, cioè come capacità di distinguere il bene dal male. Pertanto, non si tratta di una concezione alternativa alla teoria secolare della dotazione che fa riferimento alla ragione umana<sup>6</sup>. Entrambe rifiutano di considerare la ragione umana come puramente calcolante, che in una certa misura è propria anche di altri animali superiori, e sottolineano la sua capacità di riconoscere nella libertà l'assolutezza del bene morale. Il carattere spirituale, e non soltanto biologico, della ragione fa dell'animale razionale una persona e lo erige a fine in sé. Poiché il valore della vita morale è legato alla specie umana e all'individuo umano in senso biologico, allora anche la stessa natura umana ha un particolare valore sacro e inviolabile. L'individuo umano non è "qualcosa", ma "qualcuno"<sup>7</sup>. In questo bisognerà ammettere che la giustificazione teologica, per cui ogni uomo è un'icona di Dio, s'incontra con la giustificazione umanistica, per cui ogni uomo è un'icona dell'altro uomo<sup>8</sup>.

La teoria della prestazione ha origini antiche quanto quelle della teoria della dotazione. Per essa non basta che l'uomo abbia determinate capacità morali per avere in senso proprio dignità, ma bisogna vedere se e come le esercita e qual è la risposta della società. All'origine una dignità umana così intesa è legata a un'etica dell'onore che esalta le virtù eroiche, la nobiltà d'animo e la magnanimità. Da Aristotele a Cartesio le ragioni per cui alcuni uomini sono particolarmente degni di essere onorati vanno mutando in corrispondenza ai valori culturali dominanti. Hobbes con la sua consueta freddezza dirà che «il *valore*, o pregio di un uomo, è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire, quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio al-

<sup>6</sup> Cfr. R.W. Rousseau, *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*, Westport 2002.

<sup>7</sup> Cfr. R. Spaemann, *Personae. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. it. a cura di L. Allodi, Roma-Bari 2005.

<sup>8</sup> Cfr. A. Margalit, *La dignità umana fra kitsch e deificazione*, in «Ragion pratica», 25, 2005, pp. 507-522.

trui»<sup>9</sup>. È interessante notare che agli inizi della modernità è evidente — ad esempio in Cartesio<sup>10</sup> — il declino dell'importanza della stima che si riceve dagli altri a vantaggio di quella che abbiamo per noi stessi (*self-respect*). Accanto all'onore c'è la *gloria* come manifestazione luminosa della superiorità sugli altri. Quando la morale borghese sostituirà quella aristocratica, la dignità umana diventerà superiorità economica e capacità di far fruttare le fortune ereditate o acquisite. All'etica dell'onore si sostituisce l'etica del lavoro, che al posto della magnanimità esalta invece — come ha notato Max Weber — la parsimonia e la competizione. Da ultimo, la teoria della prestazione è stata sostenuta da N. Luhmann in contrasto con la visione ontologica o "sostanzialistica" della dignità umana e in polemica con l'orientamento prevalente nella giurisprudenza costituzionale tedesca<sup>11</sup>. Secondo Luhmann la dignità umana è costruita sulla base del riconoscimento sociale della persona<sup>12</sup>.

Come s'è già notato, la teoria della prestazione introduce una discriminazione all'interno degli appartenenti alla specie umana: da una parte vi sono coloro che sono riconosciuti dalla società come dotati di dignità in ragione del loro *status* sociale o della riuscita della loro prassi di vita e, dall'altra, vi sono quelli che ne sono privi. Ma, a ben guardare, le due teorie non sono del tutto incompatibili. Lo diventano solo se da parte della teoria della dotazione c'è una concezione statica della natura umana e, da parte della teoria della prestazione, c'è un rigetto totale della sua dimensione ontologica. In effetti, se si attribuisce agli esseri umani una particolare dignità, allora una qualche concezione ontologica della natura umana sarà pur sempre necessaria se si vuole individuare a chi debba essere riconosciuta tale dignità. D'altra parte, poiché l'essere umano non nasce già compiuto, ma è sempre in via di realizzazione di sé in ragione della sua libertà originaria, allora si dovrà riconoscere che la dignità è anche un compito e una conquista<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Firenze 1976, pp. 84-85.

<sup>10</sup> Cfr. *Lettera a Elisabetta* del 4 agosto 1645.

<sup>11</sup> Cfr. G. Durig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», 81, 1956, pp. 117-157.

<sup>12</sup> Cfr. N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, trad. it. di S. Magnolo, Bari 2002.

<sup>13</sup> Cfr. E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, trad. it. di G. Russo, Torino 2005.



Vi sono uomini che rispettano e realizzano la dignità che è in loro e ve ne sono altri il cui comportamento è degradante. Tuttavia questo riguarda l'atteggiamento verso se stessi, cioè il rispetto della propria dignità come compito morale, mentre non dovrebbe essere ammesso che la nostra dignità dipenda dal comportamento degli altri uomini o dalla considerazione della società.

Un punto d'incontro tra le due concezioni, quella della dotazione e quella della prestazione, può essere in qualche modo trovato nel celebre discorso *De dignitate hominis* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola, che, da una parte, fonda la d. u. sulla centralità ontologica dell'uomo nel mondo («Ti ho collocato al centro del mondo perché potessi così contemplare più comodamente tutto quanto è nel mondo») e, dall'altra, la collega all'uso della libertà («Non ti ho fatto del tutto né celeste né terreno, né mortale, né immortale perché tu possa plasmarti, libero artefice di te stesso, conforme a quel modello che ti sembrerà migliore»)<sup>14</sup>. La dignità è qualcosa che insieme si ha e si deve conquistare, poiché bisogna divenire ciò che si è. Del pari Schiller nel saggio filosofico *Ueber Anmut und Würde* (1793) vede l'espressione più alta della dignità umana nella forza morale che controlla le passioni e gli istinti. Nello stesso senso si deve intendere il noto invito di san Leone Magno: «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam» (*Serm. I De Nat.*: PG 54, 192). In ogni caso la dignità umana non è una qualificazione ontologica passiva o inerte, ma per la sua normatività esige una risposta adeguata da parte di se stessi e degli altri.

Nel nostro tempo s'è dedicata particolare attenzione alla problematica della dignità umana e ai suoi riflessi nel campo politico e in quello giuridico. Indubbiamente ciò è segno di un progresso morale e culturale, ma anche indizio di nuove e terribili minacce che si addensano nel futuro dell'uomo. L'oscillazione pascaliana dell'esistenza umana tra i due poli della bestialità e dell'angelicità oggi si è accelerata. L'Olocausto, gli armamenti nucleari, le guerre, il dominio incontrollato della tecnologia sulla vita umana, l'aumento della povertà e della fame nel mondo, l'inquinamento ambientale spingono verso livelli inaccettabili di mancanza di rispetto per la dignità umana. Il dif-

<sup>14</sup> Cfr. P.C. Bori, *Pluralità delle vie. All'origine del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000.

fondersi della democrazia e dei diritti umani, le conquiste della scienza e della tecnica, la cooperazione internazionale, la solidarietà tra i popoli sono la riaffermazione della persona umana, capace di spingersi al di là della propria individualità, assumendo la responsabilità del bene ovunque si trovi. Spesso dalla stessa origine proviene il progresso morale e la minaccia all'umano, sicché il metodo della rinuncia o dell'astensione non è adeguato in quanto implicherebbe anche un regresso morale. Occorre che l'umanità sappia usare ciò che è frutto della sua stessa opera, rispettando regole morali tratte ancora una volta dal senso della dignità umana.

La situazione del nostro tempo esige una collaborazione ancora più stretta tra le teorie della dotazione e quelle della prestazione e richiede una loro convergenza fino all'auspicabile traguardo di una *teoria integrata della dignità umana*. Della teoria della dotazione è irrinunciabile il principio che la dignità umana è propria di tutti gli esseri umani in quanto umani. Ciò conferisce alla dignità umana quell'universalità senza cui perderebbe di senso. Pertanto, deve essere riconosciuta a ogni essere umano e non può essere perduta da alcun essere umano, anche da quello più misero e sofferente o da quello più miserabile e abbruttito. Anche il peggiore delinquente e il più feroce aguzzino hanno una dignità per il solo fatto di essere uomini. Sul piano della considerazione sociale e della tutela questa dignità si traduce nel riconoscimento o nell'attribuzione di diritti. Questi si basano sul principio che a tutti gli uomini si deve uguale considerazione e rispetto, sicché i diritti debbono essere ugualmente riconosciuti e distribuiti. Qui già siamo sul piano della prestazione, perché i diritti non sono entità ontologiche, ma sono pretese legittime a cui corrispondono garanzie e tutele giuridiche. I diritti in realtà sono pratiche sociali ispirate dalla c. d. «etica dei diritti», che a differenza dell'etica dell'onore o di quella del lavoro non è o non dovrebbe essere fonte di disuguaglianza sociale o di discriminazioni fra gli esseri umani. Di conseguenza i diritti, in quanto basati sulla teoria della prestazione, sarebbero fondati sul principio trascendentale della dignità umana elaborato dalla teoria della dotazione e così si eviterebbero le derive culturali e particolaristiche a cui è soggetta la prima.

Questa linea di pensiero è forse quella che rende conto al meglio della percezione contemporanea della dignità umana. Essa consente

tra l'altro di distinguere la dignità come trascendentale dai diritti come concretizzazioni storiche di essa, distinzione opportuna in quanto non si può escludere in linea di principio che la dignità umana possa essere rispettata pienamente anche da società e da culture che tuttavia non praticano i diritti nello stesso modo delle società occidentali, in cui il diritto oggettivo ha un ruolo centrale e i diritti soggettivi sono una tecnica giuridica storicamente acquisita<sup>15</sup>. Cionondimeno anche quest'orientamento teorico ha i suoi punti deboli e deve far fronte a obiezioni non irrilevanti.

Una delle difficoltà proviene dalla questione dell'estensione dell'ambito di applicazione del concetto di "persona". Ci si chiede se l'essere persona, cioè l'essere un fine in sé in assoluto, riguardi soltanto gli appartenenti alla specie umana oppure anche gli animali non umani superiori e persino le intelligenze artificiali. Tuttavia si può piuttosto agevolmente aggirare tale questione senza risolverla, ma mostrandone l'irrilevanza per il tema della dignità umana. Anche ammettendo la liceità di quell'estensione del concetto di persona, a questi altri esseri non si potrà riconoscere una dignità propriamente "umana", poiché questa è data dalla congiunzione di un principio trascendentale con la specie umana. Si può accettare l'idea che la dignità assoluta non sia esclusiva degli esseri umani, d'altronde tradizionalmente essa è stata riconosciuta ad altre creature come gli angeli. Tuttavia il problema fondamentale della dignità umana è il suo riferimento a un essere insieme fornito di ragione e di fragilità corporea.

Il paradosso della persona umana sta proprio nel far riferimento insieme alla vulnerabilità, alla socialità e alla sacralità<sup>16</sup>. Come non essere vulnerabili se siamo proiettati verso beni incommensurabili e al contempo siamo bisognosi di aiuto? Oggi invece la vulnerabilità appare come contrastante con la dignità umana. Si pensa che la sofferenza sia un indizio dell'erosione della dignità. Al malato terminale non resterebbe altra dignità che quella di una morte "dignitosa", cioè con la minor sofferenza possibile. In ogni caso appare impossibile legare la dignità umana alla corporeità sofferente. Infatti, lo stesso corpo umano

<sup>15</sup> Per tale problema rinvio ad A. Sen, *Elements of a Theory of Human Rights*, in «Philosophy & Public Affairs», 32, 4, 2004, pp. 315-358.

<sup>16</sup> R. Adorno, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 78, 2001, pp. 151-168.

naturale appare oggi un ente antiquato, mentre quello artificiale è privo di sacralità perché è un mero prodotto dell'opera dell'uomo. Gabriel Marcel era di parere opposto quando affermava: «Il carattere sacro dell'essere umano apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all'essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell'anziano, nel povero»<sup>17</sup>.

S'è pensato più di recente che la dignità umana sia maggiormente tutelata se viene esplicitamente positivizzata e costituzionalizzata. Già la *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, nel preambolo, aveva usato l'espressione «the inherent dignity» e l'art. 1 della Costituzione federale tedesca afferma che «la dignità dell'uomo è inviolabile» e così fanno altre costituzioni, mentre molte fanno riferimento alla dignità umana in modo indiretto o in occasione della previsione di particolari diritti (come avviene in alcuni articoli della Costituzione italiana)<sup>18</sup>. In questi casi il senso dell'espressione è quello di indicare in generale il fondamento di tutti i diritti fondamentali, l'invulnerabilità, l'imprescrittibilità, l'inalienabilità, l'indivisibilità e l'interdipendenza di quest'ultimi. Tuttavia questa positivizzazione del principio universale e trascendentale della dignità umana o è puramente retorica o costituisce una clausola di apertura che permette di ampliare il numero e l'estensione dei diritti al di là delle specifiche previsioni costituzionali con conseguenze imprevedibili. Per questo è preferibile che il valore fondante della globalità dei diritti resti al di fuori e al di sopra degli atti di concretizzazione giuridica e non si confonda con essi, in modo da preservare la sua essenziale portata assiologica e, al contempo, il carattere storico concreto delle sue applicazioni.

Un passo ulteriore verso una sempre maggiore positivizzazione del principio della dignità umana è stato compiuto dalla *Carta dei diritti fondamentali* dell'Unione Europea (approvata dal Parlamento europeo nel 2000 e ora riconosciuta dal Trattato di Lisbona del 2007 come avente lo stesso valore giuridico dei Trattati). Questo testo dedica alla dignità umana un capitolo apposito e la considera come una ca-

<sup>17</sup> G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris 1964, p. 168.

<sup>18</sup> Per maggiori informazioni rinvio a B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Torino 2003, pp. 110-115.

tegoria specifica comprendente un gruppo di diritti (quali il diritto alla vita, all'integrità personale, a non essere torturati o soggetti a trattamenti disumani o degradanti, a non essere ridotti in schiavitù o sottomessi a condizioni servili). Si evidenzia così una questione molto importante per il modo d'intendere la dignità umana e il suo rapporto con i diritti umani: la dignità umana è un valore trascendentale che viene storicamente concretizzato sulla base dello sviluppo del senso morale e delle emergenti minacce alla specie umana? È una supercategoria che comprende in sé tutti i diritti umani? Oppure è un'espressione riassuntiva per indicare un particolare gruppo di diritti?

Nel primo caso la dignità non è propriamente un diritto, ma un valore universale e trascendentale che fonda e consente di mantenere aperta la lista dei diritti e la loro indivisibilità. Nel secondo caso è la sintesi di tutti i diritti, che non sono concepiti come slegati fra loro ma appartenenti a una globalità, sicché la violazione dell'uno non permette il pieno rispetto di tutti gli altri<sup>19</sup>. Nel terzo caso è un complesso di diritti particolari legati alla qualità della vita, al rispetto dell'autonomia privata, alla non discriminazione sociale e al trattamento umanitario. Questo nucleo specifico di diritti ha un suo dinamismo interno che è diretto verso il traguardo (già anticipato da Cartesio), che la dignità umana debba consistere alla fin dei conti nello stare bene con se stessi. Si configura così un altro modo di formulare il concetto di dignità umana non più intesa come valore ontologico e neppure come valore acquisito o sociale, ma come percezione di benessere personale, da una parte, e come atteggiamento di rispetto per la condizione umana dall'altra<sup>20</sup>. Una siffatta concezione s'è diffusa anche in seguito allo sviluppo della bioetica e delle biotecnologie, quando si distingue tra vita biologica e vita biografica oppure ci si interroga sulle condizioni "dignitose" di vita del malato terminale<sup>21</sup>. Ma con ciò si ritorna ancora una volta alla teoria della prestazione, in quanto alla fin dei conti è pur sempre la società a stabilire a quali condizioni la vita uma-

---

<sup>19</sup> Cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari 1997, pp. 274-276.

<sup>20</sup> Cfr. J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N.J., 1973, pp. 93-94.

<sup>21</sup> J. Ballesteros, A. Aparisi (cur.), *Biotecnologia, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Pamplona 2004.

na sia "degn" di essere vissuta<sup>22</sup> oppure, al contrario, quando ci si chiede se la società debba assecondare qualsiasi preferenza legata al benessere individuale, anche quando questa consiste in atti di disposizione del proprio corpo o di rinuncia ai propri diritti. È certamente implicito nel concetto di dignità umana l'esclusione di ogni manipolazione dell'essere umano, anche se v'è anche chi critica le tesi "bioconservative" di Jonas e Habermas<sup>23</sup> per difendere l'ideale di un miglioramento tecnologico della natura umana<sup>24</sup>.

L'esigenza d'individuare un gruppo di diritti particolarmente legati alla dignità umana è senza dubbio da condividere, poiché purtroppo a volte la violazione dei diritti umani è direttamente rivolta a colpire ciò che è "umano" nell'uomo e non già soltanto qualche sua specifica prerogativa; a volte si mira a umiliare direttamente l'umanità che è nell'uomo per privarlo della stima di sé e del senso del pudore, riducendolo a un oggetto spoglio d'intimità e, quindi, in totale balia altrui. È ciò che, in riferimento a particolari fenomeni di esclusione sociale, molto tempo fa ho chiamato «la violazione del fondamento» per distinguerla dalla violazione di diritti particolari<sup>25</sup>. Anche se essa consiste sempre nella mancanza di rispetto di diritti specifici, tuttavia in ragione dell'intento perpetrato è lo stesso fondamento dei diritti che si vuole direttamente colpire. Tuttavia alla fin dei conti non bisognerebbe assecondare questa riduzione del concetto di dignità umana alla designazione di un particolare gruppo di diritti, perché essa sarebbe un impoverimento sia dell'intensione sia dell'estensione di tale concetto. Inoltre, verrebbe meno la possibilità di un'elaborazione di una teoria integrata della dignità umana, a cui sopra s'è accennato, con la prevalenza delle teorie della prestazione sia orientate in senso sociale sia legate all'autonomia individuale. Infine, la considerazione della dignità umana alla stregua di un gruppo particolare di diritti sarebbe d'ostacolo al dialogo interculturale, che più agevolmente può trovare nel va-

<sup>22</sup> Cfr. F. Viola, *L'etica della qualità della vita: una valutazione critica*, in «Bioetica», 1, 1996, pp. 91-111.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino 2002.

<sup>24</sup> Cfr. N. Bostrom, *In Defence of Posthuman Dignity*, in «Bioethics», 19, 3, 2005, pp. 202-214.

<sup>25</sup> Cfr. F. Viola, *Diritti dell'uomo: la violazione del fondamento e i suoi effetti culturali*, in Aa.Vv., *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Milano 1983, pp. 223-230.

lore trascendentale della dignità umana un terreno comune rispetto al discorso sui diritti, che è necessariamente condizionato dalle particolari vicende storiche e culturali.