

da *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, a cura di A. Abignente e F. Scamardella, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, pp.283-295.

FRANCESCO VIOLA

Lo statuto normativo della dignità umana

Nel dibattito contemporaneo sul concetto di dignità umana si fa strada, non senza difficoltà, la convinzione che il suo spazio vitale dipenda dalla misura in cui è possibile distinguersela dalla problematica dei diritti. Su questo punto v'è una piena convergenza fra i sostenitori di tale concetto e i suoi avversari. I primi ne cercano una definizione indipendente dai diritti, che altrimenti non potrebbero fondarsi sulla dignità umana senza una petizione di principio. I secondi, risolvendola tutta in un complesso di diritti, ne decretano l'inutilità, la vacuità retorica se non addirittura la "stupidità"¹.

È ovvio che entrambi i gruppi hanno a cuore la dignità dell'uomo e che il conflitto è esplicitamente concettuale, ma nella sostanza ideologico. Infatti, se la dignità umana è in qualche misura indipendente dal mondo dei diritti, allora il rispetto per l'essere umano non richiede sempre e necessariamente un riconoscimento di diritti e questo può apparire come una mossa illiberale: «once you recognize the principle of autonomy, "dignity" adds nothing»². Tuttavia gli avver-

¹ S. Pinker, *The Stupidity of Dignity*, in *The New Republic*, vol. 238, no. 9, pp. 28-31. Per una critica efficace cfr. F.J. Beckwith, *Human Dignity, Enlightenment, and Global Bioethics*, <http://cbhd.org/content/human-dignity-enlightenment-and-global-bioethics>

² R. Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, in *British Medical Journal*, vol. 327, 2003, pp. 1419-1420. Tuttavia è stato giustamente notato che i crimini nazisti non sono un male perché alle vittime non è stato chiesto il consenso informato. Per converso, altri sostengono che, nella misura in cui si attribuisce alla dignità umana un proprio nucleo concettuale, allora essa prende necessariamente le distanze dall'autonomia e si contrappone ad essa. Cfr. J.Q. Whitman, *The Two Western Cultures of Privacy: Dignity Versus Liberty*, in *The Yale Law Journal*, vol. 113, 2003-2004, pp. 1153-1221.

sari dell'indipendenza del concetto di dignità umana non si riducono a quelli che lo identificano con il principio di autonomia, ma comprendono anche quelli che lo risolvono in un plesso di diritti umani specifici, che riguardano, ad esempio, il rispetto della vita, dell'integrità personale e la difesa dai trattamenti disumani o degradanti³, e persino quelli che identificano la dignità con la globalità dei diritti in tutta la loro estensione⁴. In tutti questi casi non v'è niente di proprio nella dignità che non si risolva in uno o in più diritti o in tutti i diritti. Se vogliamo, possiamo continuare ad usarla come un termine riassuntivo del mondo dei diritti, termine d'impatto potente ma di contenuto vago: «the vague but powerful idea of human dignity»⁵.

A questo orientamento si può opporre un argomento tratto proprio dalla indubbia connessione fra dignità umana e diritti: se ci chiediamo da dove derivano alcuni caratteri che i diritti umani fondamentali posseggono, quali l'assolutezza, la non negoziabilità, l'indisponibilità anche da parte del loro titolare, l'invulnerabilità, non possiamo rispondere facendo appello al concetto generale di diritto soggettivo, perché in linea di principio esso non è assoluto, è alienabile e disponibile, come infatti pensava Ugo Grozio, uno dei suoi primi teorici. Cosa permette ai diritti umani di avere queste particolari caratteristiche se non il fatto di essere diritti propri di un essere dotato di una particolare dignità? Ciò non significa forse che la nozione di "dignità umana" è indipendente da e logicamente antecedente a quella di "diritti umani", anche se non è vero il contrario? Inoltre, anche se ammettiamo che gli animali abbiano diritti, certamente non hanno "diritti umani", ma propriamente "diritti animali". La differenza fra gli uni e gli altri dipende dalla differenza nella dignità. I diritti animali non sono assoluti né avrebbe senso considerarli

³ Questa linea di pensiero sembra suffragata dal titolo I della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, che sotto la voce "Dignità" elenca proprio solo questi diritti.

⁴ Ciò sembra suggerito dal preambolo della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, dove la «inherent dignity» è ambigualmente accostata a «the equal and inalienable rights of all members of the human family».

⁵ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1977, p. 198. Nel suo ultimo libro quest'autore indica come elementi integranti della dignità umana l'autodeterminazione, l'auto-stima e l'autenticità, in quanto essenziali per una vita buona. Cfr. R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2011, pp. 203-204.

non negoziabili o negoziabili per il semplice fatto che l'essere a cui appartengono non è capace di negoziare. Da questo punto di vista si può ammettere che la dignità sia questione di grado e che tutti gli esseri senzienti di una certa complessità la posseggano, ma non tutti allo stesso modo⁶. Almeno questa dovrebbe essere la posizione di un animalismo ragionevole. Il modo d'intendere i diritti di un essere dipende dal grado della sua dignità. Quindi, la dignità precede ed è indipendente dai diritti.

Questa conclusione appare a molti inquietante, perché richiama in vita gli spettri della metafisica, dell'ontologia e dell'antropologia filosofica, presenze non gradite dai principi illuministici della democrazia liberale.

Un'altra ragione per non essere soddisfatti da questa argomentazione proviene dalla teoria giuridica che aspira a dimostrare l'indipendenza del diritto da basi non giuridiche o almeno ad assottigliare il più possibile dipendenze del genere. I diritti umani sono giuridici a tutti gli effetti, ma i loro legami con la dignità umana potrebbero condurre ad un'eccessiva dipendenza del diritto dalla morale a meno che non si elabori una nozione giuridica autonoma della dignità stessa.

E tuttavia in entrambi i casi l'obiezione resta con tutta la sua forza, perché per confutarla non basta denunciare le presenze scomode che porta con sé o le dipendenze etiche che presuppone. Deve essere aggirata sia mostrando l'inconsistenza del concetto metafisico di dignità umana, sia formulando un convincente concetto giuridico autonomo di dignità umana. Ed infatti proprio in queste direzioni si orientano molti scritti contemporanei sul tema in questione.

La prima mossa per contrastare la deriva metafisica ed ontologica è ovviamente quella volta a rigettare le teorie della dignità come dotazione dell'essere umano⁷. Nonostante la varietà di queste conce-

⁶ Com'è noto, Kant nega la gradualità del concetto di dignità: «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, come il mare, un vulcano o una bestia feroce, ma non mai il rispetto». I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 94. È da notare la rigida separazione tra le persone e le cose, tra le quali sono annoverati gli animali.

⁷ Com'è noto, le concezioni della dignità umana si distinguono in linea generale nelle due categorie della dignità come dotazione e come prestazione. Per le prime la

zioni, tutte convergono sull'affermazione che l'essere umano ha dignità per il solo fatto di essere umano. La dignità accompagna tutti coloro che appartengono alla specie *Homo sapiens*. Ma non si tratterebbe di una qualche impalpabile proprietà metafisica che si aggiunge alle proprietà empiriche caratteristiche di questa specie. Secondo l'ontologia classica ciò che giustifica il riconoscimento della dignità personale di ogni uomo è il fatto che tutte le qualità empiriche dell'essere umano sono la manifestazione esterna di una sostanza che non è percepibile come tale e che è quella di una natura razionale capace di libertà e, quindi, di compiere azioni morali. Ciò vale anche per gli esseri umani che sono impediti in modo grave o totale dall'esercizio attuale delle facoltà razionali e morali. Qualora, infatti, fosse possibile rimuovere questi impedimenti (come oggi è in non pochi casi possibile), non dovremmo dire che un nuovo membro si è aggiunto alla specie umana, ma che una persona può ora pienamente esercitare ciò che è proprio di quella natura che già possedeva⁸. Non si entra e si esce dalla condizione umana sulla base dell'attualità della coscienza che ha un carattere accidentale.

Ovviamente la concezione ontologica della dignità non può essere accettata dal nominalismo per cui il mostrarsi di fatto delle caratteristiche proprie della specie è tutto ciò che ha rilevanza. Eppure anch'esso deve spiegare l'attribuzione dell'identità dell'io anche a periodi della vita in cui sicuramente non v'era la presenza della coscienza, come quando dico: "Io sono nato il 17 luglio del 1942", anche se a quell'epoca non avevo alcuna coscienza del mio io⁹.

Comunque qui non è possibile discutere dei presupposti filosofici, che pure sono quelli decisivi, ma solo notare che anche nella con-

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. Cfr. H. Hofmann, *La promessa della dignità umana*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 76, 1999, pp. 625 ss. e anche F. Viola, *I volti della dignità umana*, in Alessandro Argiroffi *et al.* (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Aracne, Roma 2008, pp. 102-106.

⁸ Per una chiara e netta esposizione di questa linea di pensiero cfr. P. Lee, Robert P. George, *The Nature and Basis of Human Dignity*, in *Ratio juris*, vol. 21, no. 2, 2008, pp. 173-193.

⁹ L'esempio è preso da R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. di L. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, p. 80.

cezione ontologica la dignità è lo *status* normativo di un essere umano da cui scaturiscono doveri per altri esseri umani, doveri di riconoscimento e di trattamento. Quando si dice che l'individuo umano è una persona, si vuole dire proprio questo, cioè che non deve essere considerato puramente e semplicemente come un essere naturale ma come un fine assoluto in se stesso¹⁰. Si può arrivare a questo risultato attraverso vie ben differenti fra loro. Tuttavia il vantaggio "pratico" della via ontologica, e della teoria della dotazione che è ad essa collegata, è quello della totale non discriminazione fra gli esseri appartenenti alla specie umana. La via ontologica non tollera alcuna discriminazione derivante dalla razza, dal genere, dallo stato di salute, dal grado di capacità in atto possedute, dallo sviluppo intellettuale e morale. Tutti coloro che appartengono alla specie umana hanno *ipso facto* quello *status* normativo particolare che viene solitamente designato come "dignità".

Quest'acquisizione pratica, peraltro molto spesso non rispettata e tradita nelle pratiche sociali di tutti i tempi, è una conquista che non deve essere smarrita. Pertanto, ogni concezione alternativa a quella ontologica dovrebbe raggiungere gli stessi risultati sul piano pratico, cioè non discriminare tra gli esseri umani e porre le basi per un loro trattamento come aventi tutti eguale dignità. Se si concorda – come non si può non fare – che questo dovrebbe essere l'esito etico delle teorie della dignità umana, allora l'importanza della loro giustificazione filosofica viene ridimensionata. In fondo discettiamo sulla dignità umana non per appagare le nostre curiosità intellettuali, ma al fine di conoscere i nostri doveri verso gli altri esseri umani. La dignità è fonte di doveri da adempiere e di diritti da riconoscere e tutelare.

La giustificazione filosofica assume, invece, una grande rilevanza quando si vuole giustificare una discriminazione fra gli esseri umani.

¹⁰ Se invece la nozione di "persona" viene intesa come separata da quella di "homo" in quanto si tratterebbe di una costruzione etico-giuridica e come tale dipendente dalle attribuzioni di capacità giuridica che discendono dalla legge positiva, allora siamo già transitati dalla teoria ontologica della dotazione a quella volontaristica della prestazione. Questa separazione, che va da Hobbes a Kelsen, è già ben presente nell'umanesimo giuridico moderno. Ad esempio, afferma Johann Gottlieb Heineccius: "*Persona* est homo, cum statu quodam consideratus" (*Elementa juris civilis secundum ordinem Institutionum*, 1727, § 75). Per questa interessante problematica cfr. A. Donati, *Homo e Persona. Inherent Dignity e Menschenwürde*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana*, XVII, 2009, pp. 73-236.

La natura è discredita come fonte di doveri e ciò vale anche per la “natura razionale” che appare come una sorta di irrocervo per metà fatto e per metà valore. Allora bisognerà cercare altre basi per la dignità umana legate a condizioni specifiche di esistenza o a situazioni culturali. In ogni caso è difficile immaginare che esse possano essere dotate della stessa universalità propria dell’appello alla natura razionale dell’essere umano. Alcune ampie categorie di esseri indubbiamente appartenenti alla specie umana ne resterebbero escluse, perché gravemente disabili, estremamente poveri, membri di razze considerate inferiori, per non parlare delle discriminazioni di genere e di sesso.

In conclusione, si presenta oggi un conflitto fra le esigenze etiche inerenti alla dignità umana e le istanze filosofiche della sua giustificazione: l’universalità delle prime e il loro carattere di assolutezza, che oggi sono più che mai ribadite, condurrebbero a cercare giustificazioni metafisiche assolute che non sono più accettate oggi. Questa è una situazione culturale che giustamente è stata definita come “paradossale”¹¹, in quanto le nostre convinzioni etiche più radicate non sono pienamente soddisfatte dalle giustificazioni teoriche che oggi accettiamo. L’etica si affranca dalla metaetica e segue un suo proprio cammino. In ogni caso resta il fatto che la teoria della dignità come dotazione non può essere del tutto abbandonata senza affidare completamente il suo riconoscimento alla decisione umana che per essere sinceri mi sembra ben più pericolosa della natura, come testimonia ampiamente l’Olocausto.

Alcune delle osservazioni già fatte spiegano le ragioni della disaffezione attuale nei confronti di una fondazione teorica generale della dignità umana. Parafrasando Bobbio, si può dire che la cosa veramente importante è che essa venga riconosciuta e protetta. L’asse dell’attenzione si sposta tutto sul piano giuridico e politico dove l’aspetto centrale è quello del riconoscimento e della protezione. Tuttavia dalle pratiche sociali s’impara anche il senso dei valori che esse perseguono e si sforzano di realizzare in concreto. Per questo il collegamento della dignità umana con i diritti e con la democrazia indubbiamente potenzia la comprensione del suo ruolo e dei suoi stessi contenuti.

¹¹ R. Andorno, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, in RIFD. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 78, no. 2, 2001, pp. 151-168.

Salta agli occhi che la dignità umana non è una proprietà a sé stante, ma ha un carattere relazionale in quanto ci parla della posizione dell’essere umano nei confronti dei suoi simili (e nei confronti del mondo)¹². Si ha dignità sempre nei confronti di qualcun altro (anche il *self-respect* ha un carattere sociale). In questo senso la dignità ha sempre un carattere “sociale”¹³. Certamente questa relazione non è quella di una società segnata dal principio “*homo homini lupus*”, ma quella propria di una società all’insegna del principio “*homo homini deus*”, quello per cui l’uomo è un essere sacro per l’altro uomo¹⁴. Già il gesuita Juan de Salas (1553-1612), interpretando Aristotele, che erroneamente Hobbes intenderà come un sostenitore dell’amore naturale dell’uomo per l’uomo, ha affermato che senza legge l’uomo è un lupo per l’uomo, o un leone; ma con la legge è un dio per l’uomo¹⁵. Ciò vuol dire che il compito del diritto è quello di rendere effettiva ed operante quella convinzione etica diffusa per cui tutti gli appartenenti alla specie umana hanno pari dignità a prescindere dalle loro differenze.

Se è così, allora la teoria della dotazione, per quanto necessaria, non è palesemente sufficiente. Il carattere relazionale della dignità intesa in senso pratico o normativo implica che il riconoscimento sia un suo elemento costitutivo. Ciò non vuol dire che, se il riconoscimento manca o viene meno, allora l’uomo perde la propria dignità, ma che il riconoscimento è dovuto, è un dovere morale di giustizia, forse il maggiore, che l’uomo ha nei confronti dell’altro uomo. Il pieno adempimento di questo dovere di giustizia richiede che esso si manifesti

¹² Ha, quindi, ben poco fondamento la distinzione della dignità come valore assoluto e come valore relativo, perché essa è per definizione “relativa”, a meno che non si voglia dire che vi sono società in cui la dignità è un valore primario e altre in cui è un valore secondario o subordinato, come nella sostanza vuole dire P. Becchi, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 37. Sulla dignità come relazione cfr. D. Luban, *The Rule of Law and Human Dignity: Re-examining Fuller’s Canons*, in *Hague Journal on the Rule of Law*, vol. 2, 2010, p. 40.

¹³ “Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge...” (art. 3 Cost. it.). Sul carattere relazionale della dignità cfr., ad esempio, M. Zanichelli, *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Cedam, Padova 2004, pp. 178-186.

¹⁴ M.J. Perry, *The Idea of Human Rights. Four Inquires*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998, p. 5.

¹⁵ Cfr. A.S. Brett, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton University Press, Princeton N.J., 2011, p. 118.

anche nelle forme del diritto e della politica. Tuttavia, l'atto di riconoscimento, mentre presuppone una dignità preesistente e potenziale, le conferisce una forma culturale concreta con il rischio d'introdurre discriminazioni ingiustificate e storicamente condizionate. Qui veramente, e non già nella dimensione ontologica¹⁶, vedo lo spettro del paternalismo sotto le vesti del "consenso sociale", che spesso contribuisce surrettiziamente a dar forma all'idea soggettiva della propria dignità. Per questo è necessario che il riconoscimento giuridico e politico della dignità umana sia sempre aperto alla critica di una ragione non prigioniera dei contesti storici.

Pertanto, la teoria della dotazione deve essere integrata dalla teoria della prestazione se quest'ultima è intesa innanzi tutto come prestazione da parte degli altri e della società nel suo insieme che con l'atto di riconoscimento conferiscono alla dotazione naturale uno *status* sociale che sia consapevole dei suoi limiti ed aperto all'ulteriorità della critica.

Solitamente la teoria della prestazione è direttamente riferita al titolare della dignità che con le azioni e i comportamenti, o sulla base di una posizione sociale derivata dal lignaggio o dal censo, "merita" una considerazione sociale particolare. La teoria della prestazione non è universale come quella della dotazione, perché attribuisce dignità solo a coloro che possono vantare qualche merito specifico. Ed allora si è stimati per ciò che facciamo e non per ciò che siamo. La dignità – si dice – dovrebbe indicare una qualche eccellenza nell'ambito sociale. Ad ogni essere umano si deve "rispetto"¹⁷, ma questo non deve confondersi con la dignità che è una conquista morale e sociale, un segno di distinzione che conferisce onore e gloria o anche non trascurabili benefici materiali.

La distinzione fra dignità e rispetto diviene meno comprensibile quando ogni essere umano deve essere considerato come una persona dotata di sacralità ed inviolabilità, anche nella condizione della dipendenza¹⁸. Cosa ci può essere più di questo? Tuttavia è vero che la

¹⁶ Come pensa, ad esempio, F. Belvisi, *Dignità umana: una ridefinizione in senso giuridico*, in *Ragion pratica*, vol. 38, 2012, pp. 161-179.

¹⁷ Qui ci si riferisce al rispetto-riconoscimento, che è da distinguersi dal rispetto-stima. Cfr. S.L. Darwall, *Two Kinds of Respect*, in J. Deigh (a cura di), *Ethics and Personality*, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 65-78.

¹⁸ Cfr. R. Sennett, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Il Mulino, Bologna 2004.

dignità non è uno stato passivo, ma per il suo carattere normativo è fonte di doveri sia per il suo stesso titolare sia per gli altri e per la società. Chi si comporta in modo indegno offende la dignità della propria persona allo stesso modo in cui la offende la società quando lo tratta in modo disumano. Ancor più radicalmente si può affermare che la dignità è l'eguale opportunità sociale di dar forma al proprio piano di vita attraverso le prestazioni della persona¹⁹. In questo senso è il presupposto necessario per dare un volto alla propria identità in cui la dignità stessa trova il proprio compimento. Con ciò si ammette che la dignità sia il risultato di una costruzione sociale.

Questo progressivo rilievo assunto dalla teoria della prestazione, unita alla preoccupazione di un'eccessiva dipendenza del diritto e della politica dalla morale, ha favorito i tentativi di costruire una concezione puramente giuridico-politica della dignità. Questa ovviamente ha trovato il suo nucleo vitale nel riconoscimento e nella tutela dei diritti propri della democrazia costituzionale. Ed allora la dignità s'identifica con i diritti e viene tutta assorbita in questi. Quanto maggiori diritti si hanno tanto più la dignità viene riconosciuta e rispettata²⁰.

La dignità si può rapportare ai diritti in tre modi principali: 1) come loro fondamento; 2) come fonte per determinare il loro contenuto; 3) come criterio di misura nel bilanciamento, cioè nella pratica dei diritti²¹. La concezione giuridica della dignità tende a concentrarsi sugli ultimi due aspetti²².

Waldron ha sostenuto che la dignità è lo stato normativo proprio di un rango sociale supportato o conferito dalla legge di cui i diritti sono un'occorrenza insieme ai doveri legati all'ufficio ricoperto. Egli

¹⁹ N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, ed. it. a cura di G. Palombella e L. Pannarale, trad. it. di S. Magnolo, Dedalo, Bari 2002, pp. 98 e ss.

²⁰ "Having rights enables us to 'stand up like men', to look others in the eyes, and to feel in some fundamental way as the equal of anyone". J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 4, no. 4, 1970, p. 252.

²¹ Cfr. D. Kretzner, E. Klein (a cura di), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, Martinus Nijhoff, Leiden 2002.

²² Un'analisi dell'uso del concetto di dignità nella giurisprudenza internazionale conduce al risultato che v'è un'esile convergenza giurisdizionale intorno ad un minimo comune e che esso è usato non solo per rafforzare diritti, ma anche come limite dei diritti. Cfr. C. McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, in *European Journal of International Law*, vol. 19, 2008, pp. 655-724.

critica sia la visione kantiana sia quella cattolica²³ della dignità in quanto entrambe guardano al valore in sé della persona e non già al suo rango sociale. Con questo si riprende un orientamento che risale fin al diritto romano per cui un essere umano è degno di considerazione e di onore in relazione al suo *status* e al modo di onorarlo²⁴. Ma l'evoluzione dei diritti nella modernità ha condotto ad un'estensione a tutti i cittadini di questo rango privilegiato che prima era riservato a pochi. Nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* della Rivoluzione francese v'è stato consapevolmente un conferimento delle "dignità", nel senso dei privilegi e degli uffici dell'aristocrazia, a tutti i cittadini (e la cittadinanza è un ufficio) attraverso un processo di eguagliamento verso l'alto. Di conseguenza la società moderna rigetta la divisione in caste o ceti, che pure era stato il prodotto della dignità come *status* privilegiato di pochi, ed aspira a divenire una società con un'unica casta, la più elevata possibile, che abbraccia tutti i cittadini. Ed allora, secondo Waldron, l'espressione più adatta per designare quest'unico *status* è quella della "cittadinanza giuridica", che è un plesso di diritti e di doveri²⁵.

La prima perplessità che questa concezione immediatamente suscita riguarda l'appropriatezza dell'uso del concetto di rango sociale. Una società in cui vi sia solo un rango sociale è in effetti una società in cui non vi sono ranghi sociali, poiché tale concetto di per sé implica una pluralità (almeno due) di livelli sociali posti in ordine gerarchico. Se in una società v'è un solo *status*, ciò vuol dire che il concetto stesso di rango è stato superato come appartenente ad una fase antiquata dell'evoluzione sociale. Ma questo è un rilievo solo formale che ancora non inficia l'idea di fondo sostenuta da Waldron.

²³ Cfr., ad esempio, J.J. Coughlin, *Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being*, in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 27, 2003-2004, pp. 65-79 e anche M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston N.Y., 1995.

²⁴ In Cicerone, però, si trova già l'esigenza che il rispetto deve essere prestato all'essere umano in quanto tale. Studi più recenti dimostrano che quest'idea è nel diritto romano più diffusa di quanto si credeva. Cfr., da ultimo, L. Maganzani, *Appunti sul concetto di dignità umana alla luce della casistica giurisprudenziale romana*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, vol. 77, 2011, pp. 521-543.

²⁵ J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights* (Berkeley Tanner Lectures), Oxford University Press, Oxford 2012.

L'identificazione della dignità con il complesso di diritti che sono di fatto attribuiti nei contesti sociali si configura come un argomento circolare: abbiamo dignità perché abbiamo diritti inviolabili e viceversa. Con ciò stesso la dignità diventa una nozione inutile o reduplicativa. Se si vuole conservare ad essa una significatività, bisogna che si possa distinguere dai diritti che a loro volta sono il segno della considerazione sociale della persona umana. D'altronde, in nome di che si può affermare che il riconoscimento o l'attribuzione di diritti è un atto dovuto alla persona umana? In nome di che si può criticare una società che non riconosce certi diritti, anche se pratica l'eguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di ceti?

È evidente che lo stato normativo a cui si fa riferimento è quello proprio della moralità positiva di un regime giuridico e politico per quanto illuminato. D'altronde non c'è dubbio che la nozione di dignità umana abbia una connotazione culturale. Ogni cultura ha una propria idea e un modo proprio di rispettare la dignità umana, poiché proprio questo è il suo compito principale, anche se non tutte le culture la collegano necessariamente ai diritti. Tuttavia non si può negare che la nozione di dignità umana appartenga anche alla moralità critica senza la quale l'evoluzione e lo sviluppo delle culture non sono possibili. Chi può affermare che i privilegi e i diritti un tempo riconosciuti solo ai nobili siano il miglior modo di rispettare la dignità umana sicché basti estenderli a tutti i cittadini? Questi aristocratici non sono stati considerati spesso come fannulloni improduttivi? A me sembra che la concezione di Waldron arrivi necessariamente alla conclusione che la dignità umana s'identifichi con l'eguaglianza nei diritti e nella considerazione sociale, ma che non abbia risorse critiche per valutare se il livello culturale di rispetto sia di volta in volta adeguato alla persona umana.

Infine, come ultimo rilievo, bisogna notare che le teorie della prestazione sono per definizione all'insegna della disuguaglianza piuttosto che dell'uguaglianza, poiché nel fare e nell'agire gli uomini sono ben diversi tra loro. Non basta avere un ruolo sociale, ma bisogna onorarlo con il comportamento ed allora avremo buoni o cattivi cittadini, degni o indegni funzionari o governanti ed è questa differenza quella che conta²⁶. Se un funzionario può essere degno o indegno del

²⁶ A volte si cerca anche di stabilire per legge i casi d'indegnità con il rischio di

suo ruolo, allora la dignità non si identifica con esso. La teoria di Waldron della dignità come unico ed eguale rango sociale intende trasferire sul piano giuridico e politico i vantaggi pratici della teoria ontologica, liberandosi dei suoi presupposti metafisici, ma non si può sostituire alla natura il consenso sociale o le decisioni pubbliche senza dover rinunciare all'universalità del concetto.

Il processo in atto di costituzionalizzazione della persona si può intendere correttamente solo se non pretende di assorbirla tutta nella dimensione giuridica e politica, perché in tal caso mancherebbero le risorse etiche per una critica del diritto e della politica. Il significato ultimo della nozione di dignità risiede proprio nel lasciare aperta la possibilità della contestazione delle scelte giuridiche e politiche in nome del valore della persona umana che, quindi, deve mantenere la sua indipendenza etica. Anch'io penso che la cittadinanza democratica sia attualmente il modo migliore di rispettare sul piano giuridico e politico la dignità umana, ma non desidero privarmi della possibilità di denunciarne i limiti.

Quest'incompleta esplorazione di alcune dimensioni della dignità umana conduce a risultati molto problematici che è ben difficile tenere insieme. Da una parte si deve notare che nel considerare l'essere umano come "persona" si concentra in tutta la sua pregnanza il senso attuale della dignità umana. Questa persona non dipende nel suo valore intrinseco dal riconoscimento sociale che, invece, le è dovuto. Dall'altra, è anche vero che le forme e i modi di questo riconoscimento costruiscono l'autorappresentazione dell'essere persona e tendono ad imprigionarla in un'immagine sociale che può diventare una gabbia da cui evadere. Da una parte, la dignità è qualcosa di inerente alla persona, ma dall'altra dipende dal suo comportamento, cioè dall'essere fedeli a ciò che si è, o al proprio ruolo sociale, o alla propria identità non sempre liberamente scelta. Da una parte, è un complesso di diritti o "il diritto di avere diritti", ma dall'altra è fonte di doveri e di responsabilità per sé e per gli altri, tanto che forse quest'ultimo è proprio il suo senso specifico. L'etica dei diritti discende, così, da un

imporre dall'alto del potere una concezione della dignità che può arrivare fino al punto di definire al posto degli interessati quando una vita è "degnata" di essere vissuta. Per questo concordo con Rodotà quando afferma: "non sono ammissibili custodi della dignità legittimati a imporre il proprio punto di vista". S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 209.

dovere originario, quello di riconoscere l'altro e i suoi diritti²⁷, nonché quello di esercitarli in modo da non far venir meno il rispetto di sé.

La dignità come la felicità non ha un contenuto definibile. Ogni volta che si tenta di circoscriverla si perde qualcosa che indubbiamente appartiene ad essa. Se si fa leva sugli interessi umani fondamentali, si corre il rischio di dimenticare che è proprio della dignità della persona anche andar contro i propri interessi e mettersi nei panni degli altri o assumere responsabilità per il bene altrui²⁸. Se si fa leva sulla capacità di agire moralmente e ci si concentra sui valori dell'autonomia e della libertà²⁹, si trascura il fatto che vi sono altri beni umani importanti, come la conoscenza o evitare la sofferenza, senza i quali la dignità è ferita. Se si cerca la dignità nell'eccellenza o nella pienezza della realizzazione umana, non si riconosce più la dignità presente nel povero, nel sofferente o nel bambino. Non si deve ridurre la persona ad una parte di essa³⁰.

Bisogna, dunque, concludere che, mentre la teoria ontologica custodisce il senso minimo di dignità che è presente in tutti gli esseri umani in quanto tali, la teoria della prestazione ci ricorda che la dignità come realizzazione, a differenza dei diritti, non è uguale per tutti, perché dipende dal riconoscimento che si riceve dalla società e dall'uso che ognuno fa della propria dotazione naturale e del proprio ruolo sociale.

²⁷ G.P. Fletcher, *Human Dignity as a Constitutional Value*, in *University of Western Ontario Law Review*, vol. 22, 1984, pp. 171-182.

²⁸ R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, cit., p. 78-79.

²⁹ J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 32-33.

³⁰ Cfr. G. Azzoni, *Dignità umana e diritto privato*, in *Ragion pratica*, vol. 38, 2012, p. 87.