

DIGNITÀ UMANA (*human dignity; dignité humaine; Menschenwürde; dignidad humana*). – In generale con dignità umana si indica una particolare posizione dell'essere umano nei confronti degli altri esseri della natura e, conseguentemente, una particolare considerazione e trattamento che ad esso dovrebbero essere riservati. Si tratta, pertanto, di una qualificazione normativa e non già puramente empirica. In base ad essa l'essere umano è un valore in sé e ad esso si deve rispetto. La storia della nozione di dignità umana è segnata da tre problematiche dominanti: in cosa consista questa qualificazione normativa; quale estensione essa abbia; come ad essa si debba far fronte nelle relazioni intersoggettive e sociali.

La *dignitas* indica eccellenza e superiorità morale. Su quali ragioni essa si fonda? Queste ragioni possono essere di due tipi: la presenza di caratteristiche ontologiche che sono a loro volta di per sé dotate di un valore morale oppure il trovarsi in una posizione sociale di superiorità per ragioni legate alla nascita, al potere, al censo, al merito o alla virtù. È stata così distinta una «teoria della dotazione» da una «teoria della prestazione» (cf. H. Hofmann, *La promessa della dignità umana*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 76 [1999], p. 625 ss.). Secondo la prima la dignità umana riposa su ciò che l'uomo è per natura o per creazione. Per la seconda la dignità umana è il risultato dell'agire umano, una conquista della sua soggettività che si dà un'identità.

La proprietà che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi è notoriamente quella della ragione, che è insieme una prerogativa naturale e morale. Grazie ad essa l'uomo non è soltanto un essere della natura, ma anche un soggetto dell'autonomia pratica e, come tale – secondo Kant – possiede dignità, cioè «un valore interno assoluto» (*Metaphysik der Sitten*, 1959, p. 285). Dal punto di vista della teologia giudaico-cristiana, la dignità umana è fondata sull'idea che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio ed è, quindi, il luogo di una particolare presenza del divino nel creato. Non si tratta di concezioni alternative, ma di interpretazioni, tra l'altro compatibili, della razionalità umana non riducibile a una funzione meramente calcolante, ma capace di riconoscere nella libertà l'assolutezza del bene morale. Per questo l'animale razionale è una *persona* e ha esso stesso valore morale. Poiché il valore della vita morale è legato alla specie uma-

na 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» (cf. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart 1998², tr. it. a cura di L. Allodi, Roma-Bari 2005). In questo 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.

La teoria della prestazione ha origini altrettanto antiche 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 altrui». (*Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Firenze 1976, pp. 84-85). È interessante notare che agli inizi della modernità è evidente – in Cartesio ad es. (cf. *Lettera a Elisabetta* del 4 agosto 1645) – 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 (cf. G. Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», 81 [1956], pp. 117-157). Secondo Luhmann (*Grundrechte als Institution. Ein Beitrag*

zur *politischen Soziologie*, Berlin 1999, cap. IV, tr. it., Bari 2002) la dignità umana è costruita sulla base del riconoscimento sociale della persona.

Se consideriamo l'ambito d'estensione della dignità umana, se cioè essa riguardi tutti gli esseri umani o solo una parte di essi, è facile rendersi conto che, mentre la teoria della dotazione ha una pretesa di universalità, quella della prestazione riconosce dignità solo agli uomini che l'hanno conquistata secondo gli standards culturali dominanti. L'etica dell'onore e quella del lavoro sono state e sono, pertanto, fonte di disuguaglianza sociale. Invece, l'etica dei diritti, oggi prevalente, si basa sull'idea che a tutti gli uomini si deve un'eguale considerazione e rispetto e che la dignità umana è inviolabile. Anche il peggiore delinquente ha una dignità umana per il solo fatto di essere uomo. Ciò postula necessariamente una riconsiderazione della teoria della dotazione, riapre la problematica del fondamento della dignità umana e il discorso sulla persona umana. Tuttavia si pone la questione della determinazione dell'ambito di estensione del concetto, poiché ci si chiede se l'essere persona coincida puramente e semplicemente con l'essere uomo e, persino, se anche gli animali non umani superiori siano persone, per non parlare delle intelligenze artificiali. Tuttavia in questi due ultimi casi, anche ammesso che si possa riconoscere dignità, non si tratterebbe di dignità umana. Ritorna, tuttavia, a far sentire la sua voce la teoria della prestazione, quando – ad es. – si lega il concetto di persona al possesso della coscienza o all'accettazione sociale. Tuttavia tale teoria non può giustificare il carattere di assolutezza che è insito nel rispetto della dignità umana senza far ricorso a quelle istanze ontologiche che pur rigetta.

Infine, le conseguenze necessarie della dignità umana sono ovviamente quelle del riconoscimento di diritti e della presenza di doveri di rispetto. Alcune costituzioni contemporanee (prima fra tutte la costituzione federale tedesca all'art. 1) fanno esplicito riferimento alla dignità umana e lo stesso si deve dire per molti documenti internazionali (prima fra tutte la *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, che nel preambolo usa l'espressione «the inherent dignity»). Da ultimo la *Carta dei diritti fondamentali* dell'Unione europea (approvata dal parlamento europeo nel 2000) per la prima volta dedica tutto un capitolo alla di-

gnità umana, sottolineando l'aspetto del rispetto per la vita e per l'integrità psico-fisica della persona, mentre l'aspetto della libertà e dell'autonomia morale è trattato in un'altra parte. Ciò evidenzia una questione interessante riguardante il rapporto tra dignità umana e diritti: la dignità umana è una supercategoria da cui discendono 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 che fonda e consente di mantenere aperta la lista dei diritti e la loro indivisibilità, mentre nel secondo è un complesso di diritti particolari legati alla qualità della vita, che possono concentrarsi nel controllo dell'autonomia privata, nella non discriminazione sociale, nel trattamento umanitario fino alla tesi (già anticipata da Cartesio) che la dignità umana consista nello stare bene con se stessi. Ciò è discutibile, perché in tal modo la dignità umana perderebbe tutta la sua ampiezza intensionale. 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 (J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs [New Jersey] 1973, pp. 93-94) dall'altra. Una siffatta concezione s'è diffusa in relazione alla bioetica e alle biotecnologie, quando si distingue tra vita biologica e vita biografica oppure ci si interroga sulle condizioni «dignitose» di vita del malato terminale. 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 umana sia «degn» di essere vissuta. È implicito nel concetto di dignità umana l'esclusione di ogni manipolazione, anche se v'è anche chi critica le tesi «bioconservative» di Jonas e Habermas per difendere l'ideale di un miglioramento tecnologico della natura umana (cfr. N. Bostrom, *In Defence of Posthuman Dignity*, in «Bioethics», 19 [2005], 3, pp. 202-214). In senso opposto Gabriel Marcel notava: «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 po-

vero» (*La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris 1964, p.168).

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 dignità umana sulla centralità ontologica dell'uomo nel mondo e, dall'altra, la collega all'uso della libertà. La dignità è qualcosa che insieme si ha e si deve conquistare. Del pari Schiller nel saggio filosofico *Über 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 Leone Magno: «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam» (*Serm. I De Nat.*, P. G. 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.

F. Viola

BIBL.: J. MARITAIN, *La persone et le bien commun*, Bruges 1946, tr. it., *La persona e il bene comune*, Brescia 1978; E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1961, tr. it., *Diritto naturale e dignità umana*, Torino 2005; A. RUGGERI - A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in «Politica del diritto», 22 (1991), pp. 343-377; AA.VV., *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, a cura di M.J. Meyer e W.A. Parent, Ithaca 1992; AA. VV., *Sanctity of Life and Human Dignity*, a cura di K. Bayertz, Dordrecht 1996; B. STETSON, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, Westport 1998; P.C. BORI, *Pluralità delle vie. All'origine del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000; R. ADORNO, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, in «Rivista Internazionale di filosofia del diritto», 78 (2001), pp. 151-168; J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, tr. it., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002; O. HÖFFE, *Il principio dignità umana*, in «Iride», 33 (2001), vol. XIV, pp. 243-250; R.W. ROUSSEAU, *Human Dignity and the Common Good: the Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*, Westport 2002; AA. VV., *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, a cura di J. Ballesteros e Á. Aparisi, Pamplona 2004.

► BIOETICA; DIRITTI UMANI; DISCRIMINAZIONE; PERSONA; RISPETTO; VITA.