

IL BIVIO DELLA DIGNITÀ UMANA
E LA QUESTIONE DEI DIRITTI
ONTOLOGIA ED ETICA
DELLA DIGNITÀ UMANA

THE JUNCTION OF THE HUMAN DIGNITY
AND RIGHTS ISSUE
ONTOLOGY AND ETHICS OF HUMAN DIGNITY

*Giovanni Turco**

Sintesis

La dignità umana è stata deformata dal pensiero moderno postkantiano. Ha sollevato molte aporie giuridiche ed etiche. Il problema viene risolto in modo soddisfacente facendo ricorso alla nozione di dignità della filosofia classica e cristiana.

Parole chiave: dignità umana, diritti fondamentali, filosofia classica.

Abstract

The human dignity has been deformed by post-kantian modern thought. It has raised many legal and ethical paradoxes. The problem is resolved satisfactorily by resorting to the notion of dignity of classical and Christian philosophy.

Keywords: human dignity, fundamental rights, classical philosophy

1. Istanze della dignità come dato e come vincolo

Non poche Dichiarazioni e Convenzioni di rilievo internazionale fanno riferimento alla dignità umana come base dei diritti umani. In diversi casi

* Doctor en Filosofía. Docente all'Università degli Studi di Udine di Filosofia del diritto, Etica, Deontologia professionale e Teoria dei diritti umani. Artículo recibido el 17 de mayo de 2015 y aceptado para su publicación el 4 de agosto de 2015. Correo electrónico: giovanni.turco@uniud.it

tale indicazione emerge non come rinvio generico, ma come presupposto specifico. Di modo che la menzione della dignità –pur in assenza di una sua definizione concettualmente perspicua– ne postula, in certo senso, una (originaria) consistenza e ne segnala al contempo –sebbene solo incoativamente– una (intrinseca) normatività. In tale contesto, la considerazione della dignità umana (intesa come base e come criterio dei diritti) palesa l'emergere di istanze sostanzialistiche, ancorché contigue agli sviluppi delle formulazioni della concezione razionalistica dei diritti umani.

Al riguardo appare esemplare la *Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti umani* (1997), della Conferenza generale dell'UNESCO. Vi si legge che

“il genoma umano sottende l'unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana, come pure il riconoscimento della loro intrinseca dignità e della loro diversità” (art. 1).

Talché il testo afferma:

“a) Ogni individuo ha diritto al rispetto della propria dignità e dei propri diritti, qualunque siano le proprie caratteristiche genetiche. b) Questa dignità impone di non ridurre gli individui alle loro caratteristiche genetiche e di rispettare il carattere unico di ciascuno e la sua diversità” (art. 2).

La dignità umana vi rileva come dato obiettivo comune a tutti gli esseri umani, ovvero come propria dell' “unità fondamentale” degli esseri umani. Essa appare connotata, sia pure implicitamente, da una sostanzialità essenziale, tale da non potere essere identificata con l'empiricità –ed ancor meno con qualsivoglia fenomenicità– di caratteristiche, di individui o di gruppi. In altri termini, la dignità in quanto al tempo stesso è comune all'umanità e presente in ciascun individuo umano, va al di là del mero esserci. Sicché ne trascende tanto la fenotipicità quanto la fisicità. In certo senso, si può osservare che essa richiede di essere pensata come dato transfisico, pena il non potere essere rinvenuta, come partecipata da tutti e da ciascuno. Solo a tale condizione, infatti, il comune non esclude il diverso, anzi lo fonda e lo sostanzia.

Il genoma appare indicativo della dignità, ma non identico ad essa. E questa emerge come rivelativa della irriducibilità (ontologica) di quello. Appunto in quanto umano. Il rispetto dovuto al genoma rinvia a quello dovuto alla dignità umana, e questa a quello richiesto dalla natura umana. La dignità del genoma è da rinvenibile nella sua umanità. Il suo carattere di “patrimonio” non è proprio di un connotato accidentale (ed ancor meno artificiale), ma di una dotazione intima ed essenziale. A questa condizione

si intende, di conseguenza, che “il genoma umano nel suo stato naturale non può dar luogo a profitto” (art. 3). L’istanza della sostanzialità della dignità emerge, altresì, dall’irriducibilità dell’individuo umano a quale che sia delle sue caratteristiche genetiche. Essa risulta indicativa dei vincoli obiettivi della ricerca e delle sue applicazioni, nonché delle pratiche, “come la clonazione a scopo di riproduzione di esseri umani” (art. 11), per se stesse “contrarie alla dignità umana” (*ibid.*).

Su tali premesse, l’umanità del genoma umano, come dato, si palesa rivelativo di una sua intrinseca normatività. Questa emerge sia dall’indicazione del criterio di obiettiva beneficenza “beneficio diretto alla propria salute [...] [o eventuale] interesse della salute di altre persone” (art. 5)” per quanto riguarda le ricerche sul genoma, sia dalla valutazione secondo la quale lo stesso accesso ai progressi delle applicazioni della ricerca deve avere come principio direttivo il “rispetto della propria dignità” (art. 12). A maggior ragione se si considera che il riconoscimento della dignità propria dell’essere umano impone il rispetto di se stesso, anche al soggetto medesimo nei suoi stessi confronti. Il dovere di rispettarci importa per ciascuno in considerazione della sua umanità. Tale dovere si profila alla radice dei diritti (che ne derivano). Onde il bene della dignità viene in rilievo come criterio della libertà –anche nei confronti di se stessi– e non viceversa.

D’altra parte, se i summenzionati riferimenti sono tali da richiamare un’istanza –pur solo implicita– di considerazione sostanziale della dignità umana, non può essere taciuto che la *Dichiarazione* omette di indicare esplicitamente quale sia l’*ubi consistam* ovvero il fondamento della stessa dignità umana (come propria, appunto, dell’umano in quanto tale). Tale carenza si associa ad un ulteriore momento problematico, allorché il testo afferma apoditticamente che “il genoma umano, per sua natura evolutivo, è soggetto a mutazioni” (art. 3). Difatti l’evolutivezza, a rigore, renderebbe il genoma un prodotto dell’evoluzione e non un dato originario e distintivo del soggetto umano in quanto tale. Correlativamente, la stessa dignità, lungi dal palesarsi come incontrovertibile, acquisterebbe essa stessa un carattere evolutivo, tanto nel contenuto quanto nel riconoscimento. In entrambi i casi sarebbero se stessi ed altri da se stessi contemporaneamente. Con evidente pregiudizio della loro basilarità, la quale, pur conservando una univocità verbale, finirebbe per assumere una equivocità sostanziale. A maggior ragione se si pone mente alle “potenzialità [racchiuse nel genoma] che si esprimono in maniera differente a seconda dell’ambiente naturale e sociale di ogni individuo” (*ibid.*). Donde il quesito se si tratti di potenzialità accidentali o sostanziali, se cioè si tratti di potenzialità che si aggiungono all’essenziale o lo determinano in quanto tale. Nel primo caso esse non lo mutano in se medesimo, nel secondo invece lo costituiscono

assolutamente. Nella prima accezione l'evolutivezza risulta sinonimo della storicità, mentre nel secondo l'evolutivezza segna radicalmente la realtà.

Al contempo, la *Dichiarazione* rivela un ulteriore profilo di problematicità, in considerazione del rapporto tra il diritto che deriva dal riconoscimento della dignità umana (tale da estendersi alla natura umana del genoma umano) e i diritti umani. Infatti le nozioni di dignità umana e di diritti umani hanno nel testo una contiguità che si esprime nell'accostamento in successione delle due espressioni. Senza che ne risulti previamente chiarita la connessione logica ed epistemologica. Se i diritti vanno intesi, nella linea delle Dichiarazioni e Costituzioni moderne, come derivanti dal volere e tali da garantirne l'effettività, essi non potrebbero trovare limitazioni se non in modo contingente e funzionale (al pari esercizio altrui o alle disposizioni della volontà generale). Al di là di qualsivoglia riferimento a dati obiettivi, come la dignità umana e l'umanità del genoma umano. Tale vincolo essenziale¹ –che si palesa tale anche per l'individuo nei confronti di se stesso, per quanto afferisce alla accessibilità ai risultati della ricerca, anch'essa obbligata al rispetto della propria dignità (cfr. art. 12)– fa emergere un dato che pone un problema di coerenza interna alla stessa concezione dei diritti, che emerge dal documento medesimo.

Analogamente, il *Protocollo addizionale alla Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e della dignità dell'essere umano rispetto all'utilizzazione della biologia e della medicina, sul divieto di clonazione di esseri umani* (1998), adottato dagli Stati membri del Consiglio d'Europa, dalla Comunità Europea e dagli altri Stati firmatari, dispone il divieto di "ogni trattamento finalizzato a creare un essere umano geneticamente identico ad un altro essere umano vivente o morto" (art. 1), sul presupposto (come è possibile inferire dai riferimenti preliminari indicati nel documento) che ciò contravverrebbe al rispetto dovuto alla dignità umana, considerata per se stessa, al di là di qualsivoglia determinazione, di individui, di gruppi o di Stati. Vi si prospetta, cioè, un vincolo obiettivo rispetto a qualsivoglia volere [pur ammesso a partire da un atto del volere (collettivo) quale il "convenire"]. Di modo che, pur non emergendo un rinvio ad un principio fondativo di tale divieto, questo appare richiesto precisamente dal riconoscimento dell'umanità di cui è partecipe ciascun essere umano (ovvero

¹ Si tratta del vincolo indicato dalla finalità terapeutica –ovvero dalla obiettiva beneficita– cui devono tendere le applicazioni della ricerca. Queste vanno subordinate, appunto, "a migliorare la salute dell'individuo e di tutta l'umanità" (art. 12), e la ricerca stessa (cfr. art. 15). Tale ricerca, infatti, va svolta in dipendenza di una valutazione etica, giuridica e sociale (cfr. art. 16) e non affidata semplicemente alla sua operatività.

della natura umana), come tale non riducibile a prodotto di una attività poetica, ovvero essendo tale da trascendere ogni risultato fabrile.

La dignità umana si profila, altresì, quale dato e quale criterio nell'articolato del *Protocollo aggiuntivo alla Convenzione su diritti umani e biomedicina relativo al trapianto di organi e di tessuti di origine umana* (2002), sottoscritto dagli Stati membri del Consiglio d'Europa, dalla Comunità Europea e dagli altri Stati firmatari. Il testo dichiara l'intenzione di proteggere "la dignità e l'identità di ogni persona" (art. 1). L'identità appare connessa, in primo luogo, alla "integrità [...] riguardo al trapianto di organi e di tessuti di origine umana" (*ibid.*)², non all'autorappresentazione o all'autoprogettazione. Al riguardo va osservato che le disposizioni del *Protocollo* da una parte si estendono dagli organi, ai tessuti fino alle cellule umane –riconoscendone, quindi, l'omogeneità sostanziale e l'irriducibilità essenziale– e dall'altra si preclude l'applicazione, "a) agli organi e ai tessuti riproduttivi; b) agli organi e ai tessuti embrionali o fetali" (art. 2). In tal modo, però, vengono lasciate aperte possibilità di utilizzo diverse da quelle indicate dal principio enunciato del rispetto della dignità. Il testo dichiara che il prelievo di organi o di tessuti trova un limite obiettivo, prima ancora che nel volere del donatore ed al di là di esso, nella sussistenza di "seri rischi per la vita o la salute del donatore" (art. 11). Per quanto riguarda il prelievo di organi da persona vivente, appare vincolante, al di là di eventuali finalità di comodo, il criterio di beneficenza del ricevente³, particolarmente "di un ricevente con cui il donatore ha stretti rapporti personali" (art. 10). Tale criterio, tuttavia, viene associato al riferimento alle normative positive [con il solo limite della "approvazione da parte di un appropriato organismo indipendente" (*ibid.*)], senza ulteriori precisazioni circa il possibile contenuto di tali norme.

A sua volta, la *Convenzione internazionale sui diritti delle persone con disabilità* (2006) afferma il proposito di "promuovere il rispetto per la loro inerente dignità" (art. 1). La dignità umana è riconosciuta come "intrinseca" (art. 3) alle "persone" (*ibid.*) umane. La dignità appare, quindi, un dato e non una posizione. Come tale, essa, in quanto comune agli esseri umani, trascende ogni funzionalità organica. Non è riducibile a questa, né è da essa validata. Tale riconoscimento obiettivo –a rigore, ontologico– sostanzia quello vi si presenta come "principio di non discriminazione". Talché

² Nel medesimo articolo (1) l'impegno al rispetto dell'integrità della persona umana è associato a quello "dei suoi altri diritti e libertà fondamentali", sottintendendo –come pare di potere inferire– che l'integrità sia uno tra i diritti e non un bene che importa anzitutto un dovere; ed omettendo una chiarificazione del rapporto tra integrità, diritti e libertà. Se, cioè, quest'ultima sia il criterio di quelli ed infine dell'integrità, o viceversa.

³ Ciò, "a condizione che non si disponga di alcun organo o tessuto adatto di persona deceduta, né di altro metodo terapeutico alternativo di efficacia paragonabile" (art. 9).

questo si presenta come logicamente dipendente dal dato razionalmente acquisito –propriamente, della sostanzialità della natura umana, inconfondibile con qualsivoglia funzionalità– il quale presuppone la capacità dell’intelligenza dell’umano in quanto tale.

Una simile istanza di riconoscimento della dignità umana, come dato essenzialmente comune ad ogni uomo, emerge sullo sfondo della *Convenzione sulla soppressione del traffico di persone e lo sfruttamento della prostituzione altrui* (1949) e della *Convenzione contro la tortura ed altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti* (1984). Merita di essere rilevato che, nel primo testo, l’atto e la pratica di procurare, adescare, rapire o sfruttare la prostituzione è considerato come per se stesso da punirsi, anche se posti in essere nei confronti di persona “consenziente” (art. 1). Tale determinazione sottende il riconoscimento del fatto che la prostituzione è incompatibile con “la dignità ed il valore della persona umana” (preambolo). Si tratta di un dato –precisamente, un bene– che appare non come risultato della Convenzione, ma come sua base. Tale da richiedere una adesione razionale, piuttosto che una deliberazione convenzionale. Esso impone allo stesso soggetto di rispettarci. Non è in suo dominio. Neppure lo stesso soggetto può disporre col suo consenso. Donde, tale dato si dà come limite obiettivo e come base del consenso stesso. Sicché questo non fonda la dignità, ma piuttosto ne appare fondato e misurato.

Pur se in modo più problematico, l’istanza della dignità, come dato e come vincolo, affiora dalla *Convenzione contro la tortura*. Il testo reca in premessa l’affermazione della derivazione dei diritti “dalla dignità inerente alla persona umana” (preambolo), e nella menzione dei trattamenti “inumani” (art. 16) pare presupporre l’umano come dato, solo in riferimento al quale è ricavabile il suo contrario. L’istanza dell’umano, difatti, ne esige la consistenza quale elemento dirimente, riconosciuto e non posto, il cui rilievo si profila come accessibile ad un atto del conoscere, piuttosto che come risultato di una opzione (anche se auto-opzione) o di una rappresentazione (individuale o sociale, che sia). Nello specifico, però, la tutela della dignità, nel testo estesa alla esclusione della tortura, intesa come “qualsiasi atto mediante il quale sono intenzionalmente inflitti ad una persona dolore o sofferenze forti, fisiche o mentali” (art. 1.1) pone in questione l’esistenza stessa e la legittimità del diritto penale, in quanto tale, ovvero di qualsiasi pena. Proprio in virtù della natura della pena per se stessa (quale che ne sia la finalità). Assunto, infatti, rispetto ad essa, il criterio dell’entità della sofferenza causata, il riflesso soggettivo finisce per surrogare ogni parametro obiettivo. Il documento stesso ne sembra consapevole, al punto da distinguere espressamente tra gli atti afflittivi ricompresi nella tipificazione della tortura e le “sofferenze risultanti uni-

camente da sanzioni legittime, inerenti a tali sanzioni o da esse cagionate” (art. 1)⁴. Il testo, tuttavia, non chiarisce la nozione di legittimità: non esplicita se essa costituisce il criterio (sostanziale) della legalità, oppure se essa si identifica (positivisticamente) con la legalità. Invero quanto al documento, la sua natura di accordo tra Stati, pur se tale da limitarne convenzionalmente determinazioni relative ad una particolare materia, nonché lo sviluppo dell’articolato, suggerisce di intendere la legittimità come equivalente della legalità (positivistica), cioè di quanto esprime, proceduralmente, l’effettività del volere degli Stati. Talché il discrimine tra ciò che si configura come tortura e ciò che non lo rappresenta, finisce per essere lasciato all’effettualità della normazione.

A sua volta, nell’ambito dell’esperienza giurisprudenziale può essere segnalata, per il suo rilievo emblematico, la duplice pronuncia del Consiglio di Stato francese (27 ottobre 1995) con la quale è affermata la obiettiva lesione della dignità umana costituita dal “lancio del nano”, effettuato nell’ambito di serate organizzate presso alcune discoteche francesi. Tale pratica consiste nel lanciare il più lontano possibile, come atto ludico, persone affette da nanismo, utilizzate allo scopo come proiettili umani. Nonostante l’esplicito libero consenso degli interessati (per i quali è stato invocato il diritto al lavoro ed alla libertà di impresa e di commercio), il Consiglio di Stato rileva che l’atto, per se stesso (ovvero il “lancio”) “lede la dignità della persona umana”. Talché la dignità si palesa come un dato irrefragabile nella sua obiettiva consistenza. Essa appare come un bene, non dipendente dall’autodeterminazione del soggetto che ne è titolare. Egli ne risulta custode, piuttosto che artefice. Onde il dovere di rispettarci prevale sulla possibilità di decidersi. Anzi, la seconda presuppone il primo come base, come vincolo e come criterio.

Dalla decisione dell’organo giurisdizionale è possibile inferire (come è stato osservato) che “la dignità è valore oggettivo e inderogabile, sottratto alla libera disponibilità dell’individuo che ne è portatore”⁵. La dignità si profila come un bene, coincidente con la stessa natura umana attuata, o meglio con la sua sostanzialità data. Per se stessa indisponibile anche da parte del soggetto che ne è titolare. Il suo volere ne riceve anzitutto un dovere, quello appunto di agire in conformità ad essa. Pertanto la dignità umana – “intrinseca” o “innata” – lungi dal configurarsi come prodotto dell’autorappresentazione o risultato dell’autoprogettazione, si presenta come dato (e come vincolo) al

⁴ “Tale termine [tortura] non si estende al dolore o alle sofferenze risultanti unicamente da sanzioni legittime, inerenti a tali sanzioni o da esse cagionate” (art. 1.1).

⁵ Giorgio RESTA, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)*, p. 840.

soggetto stesso, il quale non può che prenderne atto razionalmente⁶. Essa è presupposta rispetto al volere, non ne deriva. La libertà vi inerisce, non la costituisce. La sua datità è vincolante per la sua libertà, non viceversa. Dal dato sostanziale originario (ed originante) emerge il vincolo ed compito. Il che val quanto dire che dall'essere (uomo dell'uomo, in quanto tale) emerge il dovere (di agire conseguentemente). A questa condizione ne deriva un diritto corrispettivo. Sicché, come è stato evidenziato, essa "è sottratta, in termini giuridici, alla disponibilità del soggetto agente"⁷.

In definitiva, dalle Dichiarazioni e le Convenzioni, che considerano alcuni profili della dignità umana, come dalla pronuncia giurisprudenziale menzionata, emerge che, nella misura in cui si voglia sottrarre all'arbitrio (ed alla violenza) l'umanità di ciascun uomo in quanto tale, ci si trova "costretti" a riconoscere alla dignità umana un contenuto obiettivo (proprio della natura umana), costitutivo ed originario, anteriore ad ogni determinazione del volere –dell'individuo come del legislatore– e normativo per se stesso rispetto ad ogni volontà (volente o voluta, che sia). Rispetto a tale dato, ogni assunzione convenzionalistica ed autopoietica, posta come dirimente, appare estrinseca ed, a rigore, contraddittoria.

2. La dignità come questione essenziale

Non basta il richiamo alla dignità, come premessa verbale, né per indicarne la consistenza né per legittimare qualsivoglia diritto⁸. La continuità dell'uso del termine non è, per se stessa, pegno dell'omologia del significato⁹. Come non di rado, anche in questo caso, il medesimo termine può coprire un campo di significati del tutto diversi e discrepanti¹⁰.

⁶ Al riguardo è interessante segnalare che, considerando il «valore giuridico della persona» quale "principio generale dell'ordinamento", è stato posto in rilievo un "dovere di astensione che si indirizza allo stesso soggetto portatore del valore giuridico, impedendogli di compiere atti di violazione del valore di cui esso stesso, nella sua persona, è portatore". (Davide MESSINETTI, voce *Personalità (diritti della)*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XXIII, Giuffrè, Milano 1983, p. 362).

⁷ M. RUOTOLO, *Appunti sulla dignità umana*, p. 140.

⁸ Cfr. Alessandro ARGIROFFI - Paolo BECCHI - Daniele ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, p. 7 ss.

⁹ Per una visione d'insieme della problematica in connessione con la questione dei diritti, si rinvia a E. W. BÖCKENFÖRDE - R. SPAEMANN (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzung – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987; F. J. WETZ, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.

¹⁰ Cfr. Paolo BECCHI, *Il principio della dignità umana. Breve excursus storico-filosofico*, in A. ARGIROFFI - P. BECCHI - D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit.,

La teorizzazione della dignità acquista nell'ambito della modernità una fisionomia peculiare ed inconfondibile. Al punto che, come è stato opportunamente evidenziato, si può identificare una "dignità dei moderni"¹¹. Questa si sostanzia nella rivendicazione di una libertà "da", ovvero della libertà come autodeterminazione ed autofinalizzazione¹². Essa è intesa come tale da comportare un "diritto alla dignità" equivalente ad un "diritto alla libertà"¹³. In questa visuale l'originarietà della dignità consiste nella originarietà della libertà. Il diritto per antonomasia, proprio della dignità umana, non sarebbe che quello alla libertà, come costitutiva autonomia ed indipendenza.

Esemplarmente, secondo Kant "il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità"¹⁴ coincide con la libertà, intesa come "indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro"¹⁵, assunta "in quanto può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale"¹⁶. In questa visuale la dignità si afferma progressivamente con l'affermarsi del "*libero pensiero*"¹⁷. Donde la "*libertà di agire*"¹⁸ e la comprensione della "vantaggiosità"¹⁹ per i governi a trattare l'uomo "in modo conforme alla sua dignità"²⁰. Di modo che del progresso l'uomo non debba "rendere grazie che a se stesso"²¹, con il conseguente destarsi della "*stima razionale di sé*"²².

La dignità assimilata alla libertà (come presupposto dei diritti) si presenta, in maniera omologamente divergente, là dove la libertà è posta

p. 23-31; F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, *ivi*, p. 101-112; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico*, *ivi*, pp. 35-36.

¹¹ Pio MARCONI, *La dignità dei moderni*, p. 151.

¹² Per una considerazione complessiva sia consentito rinviare a G. TURCO, *Polisemia della dignità umana e problema dei diritti*, pp. 73-91.

¹³ La questione è indagata tematicamente in IDEM, *Il bivio della dignità umana e la questione dei diritti. La dignità come libertà*, pp. 117-137.

¹⁴ Immanuel KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, trad. it. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, p. 416.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ IDEM, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in IDEM, *Scritti politici*, cit., p. 148. Al riguardo occorre rimarcare che la libertà *di* pensiero non è la libertà *del* pensiero. Nel primo caso, la libertà è direttrice del pensiero; nel secondo, è il pensiero il criterio della libertà.

¹⁸ *Ivi*, pp. 148-149.

¹⁹ *Ivi*, p. 149.

²⁰ *Ibid.* In questo contesto Kant scrive che l'uomo "ormai è *più che una macchina*" (*ibid.*). Ove l'espressione sembrerebbe tale da presupporre il passaggio dall'inanimato (la macchina) all'umano.

²¹ IDEM, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in IDEM, *Scritti politici*, cit., p. 126.

²² *Ibid.*

come equivalente del potere non dell'individuo, ma della *persona civitatis*, ovvero dello Stato (come di qualsivoglia potere istituzionalizzato). In questa linea, la dignità si condensa in qualsivoglia formulazione posta dall'effettività del potere, la cui determinazione è in grado di dettare la condotta altrui. Emblematicamente, per Hobbes (nella prospettiva della sovranità) la dignità corrisponde ad un "valore" attribuito dallo Stato. Questo, in quanto sovrano, può conferirla (e parimenti negarla) a proprio arbitrio. La dignità trova il suo corrispettivo in una significazione del tutto convenzionale, posta cratologicamente. Talché risulta umanamente degno ciò che il potere, in un dato frangente, assume come tale. Non ha un contenuto proprio. Essa equivale ad un "prezzo", che, come per gli scambi di beni materiali, è attribuito dal compratore (pur se presuppone che ciascuno possa attribuire un prezzo a se stesso). Tale "valore" non può che essere estrinseco e sovrapposto rispetto al titolare²³.

Consentaneamente con la concezione della dignità come derivante dalla libertà come autodeterminazione costitutiva, in una visuale empiristico-liberistica, per Adam Smith la dignità deriva dall'interazione tra gli esseri umani, non ne è il fondamento²⁴. È un risultato processuale, come tale mutevole ed a contenuto variabile. Non un dato intrinseco, né una qualità inerente.

In una visione d'insieme, occorre rilevare che il nesso assunto come basilare tra dignità umana, fondazione dell'etica e diritti soggettivi,

²³ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, I, 10 (trad. it., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 69-77). In questa prospettiva «il pregio pubblico di una persona, coincidente col valore attribuitole dallo Stato, è quello che si chiama comunemente DIGNITÀ. Il valore che lo Stato le attribuisce è significato da cariche di comando, da incarichi giudiziari, da pubblici impieghi, o dalle denominazioni e dai titoli introdotti per distinguere questo valore» (*ivi*, p. 71). In rapporto a qualcuno, "approvando l'onore che gli viene tributato dagli altri, costui riconosce il potere che gli altri gli riconoscono" (*ivi*, p. 72). Infatti, "la fonte dell'onore civile sta dunque nella persona dello Stato e dipende dalla volontà del sovrano. Perciò ha carattere temporaneo" (*ivi*, p. 73). Questo si traduce in "altrettanti segni di favore da parte dello Stato e questo favore è potere" (*ibid.*). Sicché "onorevole è qualsiasi possesso, azione o qualità che sia dimostrazione e segno di potere [...] Il dominio e la vittoria sono onorevoli perché si ottengono per mezzo del potere" (*ibid.*). Infatti "l'onore [...] sta soltanto nell'opinione del potere" (*ivi*, p. 74). La determinazione della dignità come corrispettivo dell'opinione del potere (attribuito dallo Stato), sta sulla premessa secondo cui "il valore o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere" (*ivi*, p. 70). Ora, "anche per gli uomini, come per le altre cose, il prezzo non è determinato dal venditore ma dal compratore" (*ivi*, p. 71). Onorare o disonorare gli altri, allora, significa dare di essi una valutazione «con riferimento al prezzo che ciascuno attribuisce a se stesso» (*ibid.*).

²⁴ Cfr. A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, JET, Roma 1991.

comincia a profilarsi nel solco del neokantismo (della seconda metà dell'Ottocento). Esso è inizialmente esplicitato (come è stato segnalato)²⁵ con la teorizzazione di Walter Block.

Ora, nella prospettiva della “dignità dei moderni”, la dignità umana è stato oggetto di declinazione specificamente in relazione tanto ai diritti quanto all'ordinamento. In specie, nel passaggio dalla modernità alla postmodernità, sovente la dignità pare assumere il ruolo di chiave ermeneutica della costruzione teorica sia della tutela dei diritti sia dell'architettura dell'ordinamento. Precisamente, secondo tale impostazione, per Peter Häberle, essa rappresenta il presupposto “culturale” dello Stato costituzionale²⁶.

In questo contesto, l'affermazione della dignità appare sullo sfondo del costituzionalismo²⁷ (particolarmente, del neocostituzionalismo) quale esibito rinvio legittimante. Donde l'osservazione secondo cui “la nozione di dignità assolve alla funzione di integrazione simbolica tra la sfera del diritto e quella della morale”²⁸. In tal caso, però, tanto il diritto appare implicitamente assunto sulla base dell'interpretazione positivista (dove l'autoassertività dei presupposti). La nozione di dignità umana si profila (in modo ricorrente) come tale da surrogare ogni riferimento giusnaturalistico, quale fondamento degli ordinamenti²⁹. In tal senso, l'evocazione preliminare (positivizzata) della dignità si palesa tale da portare a compimento una sorta di “rivoluzione copernicana” nel diritto pubblico: dalla obiettività della naturalità alla subiettività della dignità.

Lungo l'asse della teorizzazione del costituzionalismo, la dignità è stata intesa come “uguaglianza delle differenze”. Talché essa è riposta

“nell'uguale valore associato a tutte le differenze che fanno di ciascuna persona un individuo diverso da tutti gli altri e di ciascun individuo una persona come tutte le altre”³⁰.

²⁵ Come attesta la ricostruzione svolta da L. E. PALACIOS, *La Persona Humana*, p. 485.

²⁶ Cfr. Peter HÄBERLE, *Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs.2 Grundgesetz – Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre des Gesetzesvorbehalts*, 3 Auflage, C. F. Müller, Heidelberg 1983. Sulla questione offre una informata visione d'insieme P. P. PORTINARO, *La dignità dell'uomo messa a dura prova*, pp. 221-239.

²⁷ Per una considerazione giusfilosofica della problematica emergente tra costituzionalismo, neocostituzionalismo e postcostituzionalismo si rinvia a G. TURCO, *Costituzione e tradizione*, pp. 5-27.

²⁸ Pier Paolo PORTINARO, *La dignità dell'uomo messa a dura prova*, p. 226.

²⁹ Svolge interessanti considerazioni a riguardo F. J. WETZ, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, cit., p. 141.

³⁰ Luigi FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, p. 587.

La dignità sussumerebbe in sé tutte le differenze tra gli esseri umani (quale che ne sia il contenuto, come pare di potere intendere), assicurando ad esse – su tale presupposto assimilativo – una parificazione assiologico-prassiologica.

Analogamente Charles Taylor sostiene che la nozione moderna di dignità ha un carattere egualitario³¹. In tal senso, come per Avishai Margalit, la dignità subentra all'onore, costituendone l'alternativa³². Difatti, mentre l'onore meritato è congeniale alle distinzioni sociali, la dignità è tale da parificare allo stesso titolo³³. Secondo questa concezione, l'eguaglianza che la nozione moderna di dignità attesta include altresì le differenze. Al punto che l'affermazione e la tutela della dignità si esprime in un compito: l'assiologizzazione delle differenze e la loro positivizzazione come “diritti culturali” (individuali o di gruppo che siano).

In questa traiettoria la dignità appare ricondotta al paradigma del multiculturalismo. Anzi si configura come sua premessa (ed autolegittimazione). Così la dignità diviene teoria e prassi insieme: teoria che si invera nella prassi, e prassi suscitatrice della teoria. Secondo una prospettiva in cui le premesse teoriche sono poste, o meglio presupposte, al di là della loro verifica sostanziale, autoimmunizzandole in funzione di una prassi. Talché la costruzione del discorso afferisce propriamente all'attitudine ideologica.

A suo modo paradigmatica è la tesi sostenuta, al riguardo, da Werner Maihofer³⁴. In questa visuale la dignità umana³⁵ coincide con l'esercizio dell'autodeterminazione e con la sicurezza di condizioni di vita tali da assicurarne l'effettività. Trattare l'uomo come un fine è ritenuto equivalente a assicurargli il conseguimento dei fini che volta per volta, ciascun individuo si prefigge. Il rispetto di ciascuno comporta il rispetto delle sue finalità (come equivalenti alle proprie). Sicché la felicità (come nella concezione lockiana) consiste in ciò che ogni individuo ritiene essere tale (quale che

³¹ Cfr. Charles TAYLOR, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, p. 44.

³² Cfr. Avishai MARGALIT, *The Decent Society*, trad. it. *La società decente*, p. 86.

³³ Taylor scrive che “col passaggio dall'onore alla dignità è nata una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'ugualizzazione dei diritti e dei titoli” (C. TAYLOR, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, cit., p. 57). In questa visuale il concetto di universalismo appare inteso nel senso del cosmopolitismo. Le due nozioni differiscono in essenza: il primo trova fondamento unitario in un dato ontologico; il secondo costituisce la meta di un progetto di costruttivistico.

³⁴ Cfr. Werner MAIHOFFER, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, trad. spagn. *Estado de derecho y dignidad humana*.

³⁵ Werner MAIHOFFER riconosce che non è sufficiente né l'enunciazione verbale della dignità, né la sua reiterazione per sottrarla alla radicale problematicità, che emerge dalla molteplicità di significati (finanche contraddittori) attribuitile (cfr. *ivi*, pp. 1-2).

ne sia il contenuto). Sul presupposto della neutralità assiologica di fronte alle finalità individuali, da parte dell'ordinamento dello Stato liberale.

Sotto questo orizzonte, al primato della “dignità dello Stato” va sostituito quello della dignità dell'uomo. Questa è riferita alla personalità dell'uomo, alla quale è fatta corrispondere la “fondamentale disponibilità dell'essere dell'uomo per se stesso”³⁶ con il corrispettivo della “fondamentale indisponibilità dell'essere dell'uomo da parte degli altri”³⁷. La dignità presuppone una “credenza”³⁸ per cui ciascuno ha piena disposizione di se stesso, della propria vita del proprio corpo, della propria libertà³⁹. La libertà vi si configura come condizione (effettuale) del suo potere essere, benché la libertà in quanto tale sia ignorata nella sua essenza⁴⁰. Sicché dignità ed autodisponibilità (solipsistica) si identificano. Al contempo il “contratto sociale” che secondo Maihofer fonda lo *status civilis*, sta sulla premessa della “uguaglianza basilare di tutti gli uomini in quanto uomini”⁴¹. Ciascuno avrebbe il

“diritto ad ogni attuazione della mia libertà che possa ‘coesistere secondo una legge universale’ con la manifestazione di libertà di qualsiasi altra persona”⁴²,

con il corrispettivo dovere della reciprocità nell'attivazione della libertà (autoreferenziale).

Ne deriva che l'inviolabilità della dignità corrisponde all'inviolabilità della libertà. Posta la dignità nell'autoappartenenza e nell'autodisposizione, ovvero nell'autodeterminazione, ogni violazione della dignità costituisce una violazione dell'autodeterminazione⁴³. E viceversa. In rapporto alla legislazione, la dignità umana –secondo il giurista tedesco– comporta un ordinamento di Stato social-liberale⁴⁴, che la assuma come principio formale-materiale. La finalità dell'ordinamento giuridico-politico è posta in funzione dello sviluppo della “qualità di essere umano”⁴⁵, che si tra-

³⁶ *Ivi*, p. 13.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 14.

³⁹ Cfr. *ibid.* Tanto che il fondamento dell'esistenza come persona consiste –secondo Maihofer– nella “essenziale disponibilità da parte di me stesso e, corrispettivamente, [nel] la essenziale indisponibilità per gli altri” (*ivi*, p. 15).

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 88.

⁴¹ *Ivi*, p. 17.

⁴² *Ivi*, p. 19.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 30.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 33.

⁴⁵ *Ivi*, p. 50.

duce nella garanzia attiva dell'effettività della "individualità universale e integrale dell'uomo"⁴⁶.

In tal senso l'ordinamento appare strumentale rispetto alla libertà e alla sicurezza, individualisticamente intese. Il suo scopo è la più ampia libertà di ciascuno "di appartenersi e di disporre di se stesso, di determinarsi e di progettarsi"⁴⁷. Così il compito assegnato allo Stato di tutela della dignità si sostanzia (nella prospettiva dello "Stato liberale di diritto") nella costruzione di un

"ordine capace di assicurare l'autodeterminazione morale dell'individuo nella maggiore estensione possibile, oltre a promuovere l'uso sociale della ragione nella misura più elevata"⁴⁸.

Dove la sicurezza è intesa in funzione dell'esistenza "degnà dell'uomo"⁴⁹. Il che comporta come presupposto l'istituzionalizzazione del dubbio universale⁵⁰. Unico principio ad essere affrancato dal dubbio e posto sullo sfondo della assunzione della dignità come autodeterminazione.

Ben si intende che, considerata la dignità umana nel suo significato moderno, essa sia stata indicata come il fulcro di "una vera e propria rivoluzione copernicana nell'universo giuridico"⁵¹. In questa visuale la dignità è stata ritenuta come un "valore assoluto"⁵², nel quale è posto

"l'universale degli universali nel quale si innerva l'intero Sapere trans-disciplinare dei diritti umani e nella cui garanzia sta la ragion d'essere di tutti gli ordinamenti giuridici"⁵³.

Per se stessa la dignità vi è configurata come un

"'assunto' [...] da cui parte l'intera costruzione di norme, procedure, organismi deputati a garantire il rispetto dei diritti che alla dignità appunto ineriscono"⁵⁴.

⁴⁶ *Ivi*, p. 52.

⁴⁷ *Ivi*, p. 63.

⁴⁸ *Ivi*, p. 101.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 122-160.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 164.

⁵¹ Antonio PAPISCA, *Il diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, p. 20. I termini di tale rivoluzione sono indicati con una metafora: "la dignità umana, il sole, al posto della sovranità degli stati, la terra" (*ibid.*). A riguardo è stato rilevato che gli autori della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948) "resero visibile il codice genetico di un ordinamento giuridico che legittima la realizzazione di una rivoluzione umanocentrica, irenica, nonviolenta, a raggio planetario" (*ivi*, p. 63).

⁵² *Ivi*, p. 65.

⁵³ *Ivi*, p. 36.

⁵⁴ *Ivi*, p. 39.

Di conseguenza la tutela della dignità appare coincidere con la tutela dei “diritti di libertà”⁵⁵. Dove l’assolutezza della dignità pare identificarsi con l’assolutezza della libertà. In tal senso risulta emblematica la teorizzazione della libertà (“di”, “da” e “per”) come capacità di (auto)costruzione (*capacity building*) e di (auto)attribuzione di potere (*empowerment*) dell’individuo, come si delinea a partire dalle tesi di Amartya Sen⁵⁶.

Talché libertà e diritti finiscono per condensarsi nella dignità come (auto)attività –principio di finalità validate dall’autoposizione– tutelata e sostenuta dagli ordinamenti. Anzi, rispetto alla quale gli ordinamenti risultano effettivamente strumentali. Fino al punto che, lungo tale asse, la dignità si afferma come liberazione (alla cui autoespansione ogni potere appare, almeno potenzialmente, avverso).

Tale flessione non risulta superata mediante il riferimento alla “dignità della persona”. La biforcazione della semantica della nozione di persona –assunta classicamente come sostanzialità razionale, oppure modernamente come autoprogettazione originata dai propri atti– comporta una analoga divaricazione per quanto riguarda il significato della dignità della persona. La polisemia della persona involve una correlativa anfibia della sua “dignità”. L’accostamento del sostantivo e del genitivo, lungi dal risolverla, semmai la ribadisce e l’amplifica. Né per se stessa l’indicazione della “dignità” è sufficiente a stilare un catalogo di “diritti della persona”, aprioristicamente sottratto alla controversia⁵⁷. Difatti, come è stato evidenziato, “ciò che costituisce diritto fondamentale varia in relazione al mutare della concezione di dignità umana”⁵⁸.

3. *Problemi emergenti*

La concezione della dignità nella prospettiva dell’autocostruzione individuale, pur apparendo automanifestativa e perciò soddisfatta di mostrarsi piuttosto che impegnata a dimostrarsi, sollecita una attenta riflessione. In altri termini, l’identificazione (autopostulatoria) di dignità umana e libertà di autodeterminazione assoluta⁵⁹ (per cui, secondo una pregnante

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 42-43 e 152. In questa prospettiva, le libertà di pensiero, di coscienza e di religione costituiscono “la triade sacrale delle libertà” (*ivi*, p. 152).

⁵⁶ Cfr. Amartya SEN, *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999.

⁵⁷ Come osserva opportunamente A. ALGOSTINO, *L’ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, p. 12 (e ss.).

⁵⁸ *Ivi*, p. 115.

⁵⁹ È interessante osservare che Karl Rahner afferma essere la libertà –come la persona (umana)– una entità di ordine supremo e di valore assoluto. Sicché la libertà – attraverso la

espressione, “l’uomo si fa agendo”⁶⁰) vede emergere una molteplicità di questioni filosofico-giuridiche ineludibili. Ne emergono interrogativi insoddisfatti e “sentieri interrotti”. La loro consistenza non tarda a palesarsi ad una puntuale penetrazione intellettuale.

A riguardo Oscar Schachter ha notato che il significato della nozione di dignità come “costruzione” “è stato lasciato alla comprensione intuitiva, condizionata in larga misura da fattori culturali”⁶¹, piuttosto che essere vagliato criticamente. La costanza del termine, infatti, per se stessa, non immunizza dalle molteplici mutazioni semantiche di cui è suscettibile.

Se la dignità coincide con l’identità intesa come autoprogetto della propria autenticità –individuale o collettiva che sia– essa non può che essere per se stessa un effetto inobiettivabile e sempre mutevole⁶². In tal senso la dignità corrisponde al “farsi” –quale autocostruzione o “autocreazione”– di ciascuno. Dove qualsivoglia contenuto pretende di trarre validità dall’atto: vale perché posto, e non viceversa. I diritti che la presuppongono, non possono che essere inverificabili e sempre cangianti. Le possibilità di sviluppo, che in questa prospettiva i diritti sono chiamati a tutelare sono identiche all’autoaffermazione del volere, che fa del proprio atto il criterio (sempre provvisorio) di se medesimo⁶³.

La libertà come connotazione della volontà umana è ben diversa dalla libertà come essenza della medesima. Nel primo caso, essa qualifica la volontà, ma non le conferisce il fine; nel secondo la identifica con il suo stesso attuarsi, quale che ne sia lo scopo. Nel primo la libertà trova compimento in ragione della natura del soggetto umano, che è libero in quanto *dominus sui actus*; nel secondo si attua solo allorché è posta come *principium sine principio* di se medesima. Altro è affermare che l’uomo è libero, altro è affermare che l’uomo è libertà. Propriamente, infatti se essere e liberà coincidono l’umanità stessa è posta nel nulla: si dilegua nella possibilità degli atti, senza alcuna misura se non il progetto di se stessa. La libertà come responsabilità ed il prometeismo della libertà sono irriducibilmente alternativi.

Se libertà e dignità si identificano, allora dignità ed attività coincidono. Sicché l’attività surroga l’essere (sostanziale e morale), evacuandolo in una indiscernibile effettività. L’atto che la fa essere risulta misurato e

quale si realizzerebbe la “dignità assoluta” –trova in se stessa (al di là, quindi, della finalità) la sua ragion d’essere (cfr. K. RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Benziger, Einsiedeln 1955).

⁶⁰ M. RUOTOLO, *Appunti sulla dignità umana*, cit., p. 126.

⁶¹ Oscar SCHACHTER *Human Dignity as a Normative Concept*, p. 848.

⁶² Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Derechos humanos y constitucionalismo*, p. 92.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 74.

misurante, al tempo stesso. La sua immanenza coincide con la sua anonimità ed ateleologicità: non ha altra consistenza che il suo darsi ed il suo percepirsi. Donde l'assimilazione di vitalismo, legittimità e legalità (attuale o potenziale che sia).

Analogamente, se la dignità è assunta come un assoluto, essa è sciolta (per definizione) da ogni vincolo. Risulta autofondativa ed autoreferenziale: ovvero indefinibile ed inderivabile. Assiologicità ed anassiologicità finiscono (paradossalmente) per coincidere con il suo attuarsi. Di conseguenza nessun ordinamento potrà limitarne l'autoespansione, ma solo risultare servente rispetto ad essa. Assunta come autodeterminazione ontopragmatica, la dignità postula una sorta di "diritto ad essere così". Di fronte ad esso non appare ammissibile la pura astensione da ogni impedimento, ma è implicato come necessario il concorso attivo (*friendly*) a "far essere così". Il che, proprio in quanto strumentale all'efficacia all'autodeterminazione (in atto), impone —semplicemente in forza di essa— una cooperazione, rispetto alla quale non può che essere esclusa la possibilità di obiettare.

In questa prospettiva dignità e sovranità si identificano. Intesa la sovranità nel suo significato proprio, ovvero come potere *superiorem non recognoscens*. Con la conseguenza che la dignità (dell'individuo) non può che ricondurre a sé qualsivoglia normatività. Propriamente, è assunta come norma a se stessa. Rispetto ad essa ogni norma sarebbe meramente funzionale. Talché la dignità risulterebbe suprema istanza legittimante, in nome della quale tutto è esigibile e contro la quale nulla è rivendicabile. La tutela della dignità assume un carattere onnidirezionale: la dignità, essendo misura a se stessa, non può che estendere parimenti l'autovalutatività anche all'azione posta a propria tutela. La dignità si sostanzierebbe nel proprio potere, e questo coinciderebbe, quanto alle possibilità, con quello degli organismi incaricati della sua tutela. Donde una illimitata ed illimitabile legittimazione per qualsivoglia legalità investita di tale compito.

Il paradigma della dignità come autodeterminazione mette capo ad una posizione secondo la quale l'individuo è la sua libertà, e la sua libertà costituisce la sua finalità. Ne consegue che ciascuno è posto come opzione di se medesimo, come potere dell'autovolgere, identico al suo divenire in atto (nell'atto stesso del suo porsi). L'individuo trova in ciò l'unica sua consistenza e la propria uguaglianza con gli altri. Su tali basi non potrebbe che essere vanificato, però, tanto il riconoscimento dell'altro come altro (nella sua irripetibile sostanzialità), quanto il riconoscimento della doverosità (obiettivamente data) dei vincoli sociali. Sotto il profilo giuridico, non potrebbe che irrilevante in sé (e meramente strumentale) ciò che esula dall'autodeterminazione (assoluta).

Se l'uomo è la sua libertà, attività e realtà coincidono: il suo agire è tale da costituire il suo essere. Il suo essere non ha per se stesso alcuna consistenza propria. La libertà, in quanto tale, libera, sarebbe inoggettivabile. Sfuggirebbe ad ogni possibilità di riconoscimento della sua stessa natura. Donde la irriconciliabilità della comune umanità sostanziale, sussunta dalle innumerevoli attuazioni della libertà. Ma dall'indeterminatezza dell'essere non può che comportare anche l'indeterminatezza del diritto e dei diritti. Tale da essere esiziale per gli stessi diritti.

In tal senso la determinazione come dato sostanziale è surrogata dalla determinazione come atto provvisorio. La determinazione risulta una opzione, che in un determinato momento esclude altre, in tal senso è una negazione (*omnis determinatio negatio est, proprio in quanto determinatio est sui actus*). L'autodeterminazione sorgerebbe dall'indeterminazione ed avrebbe l'indeterminazione come virtualità aperta ad indefinite possibilità. L'indeterminato sarebbe postulato come originario e come orizzonte. Anzi la "verità" del determinato non potrebbe essere se non l'indeterminato, in potere del quale si troverebbe ogni determinato. In luogo dell'ontologia dell'umano subentrerebbe la protologia dell'indeterminato-determinante. Ogni determinazione sarebbe autoctisi dell'indeterminato-determinante. Il possibile avrebbe il primato sul reale, come l'indeterminato sul determinato. La natura dell'uomo consisterebbe nel non avere alcuna natura. La natura della dignità consisterebbe nella identità originaria ed originante di tutto e nulla: il tutto della possibilità ed il nulla della naturalità (ontologica ed etica).

La libertà ne risulta ipostatizzata e deumanizzata. Divenendo la sostanza di se medesima, non avrebbe alcuna sostanza. Il suo nulla di essere coinciderebbe col suo tutto di potere. La connotazione essenziale dell'umano risulta assimilata a quella esistenziale (come la considerazione entitativa si presenta identificata con quella operativa). Al punto che la libertà, in cui consiste la dignità, può convertire qualsiasi situazione (anche in ipotesi l'asservimento al volere altrui) in una condizione di libertà. Al contempo la libertà trova la sua autenticità nella liberazione, e questa non può che giungere al suo compimento, se e solo se, giunge ad essere liberazione da se stessi (dal proprio essere determinati come esseri umani). Pur se anche tale atto paradossalmente non può presupporre l'essere (di sé e di altro da sé) come dato.

Nella identificazione di dignità e libertà, la dignità finisce per identificarsi con la possibilità stessa (e la sua rivendicazione) di determinare il futuro (indipendentemente dal suo contenuto). Così intesa la dignità diviene la sua prassi: perde di consistenza propria, per attuarsi nell'auto-referenzialità totalizzante di un'attività posta come principio e termine

di se medesima⁶⁴. La dignità (come la libertà) verrebbe assunta (inesplicabilmente) come *causa sui*. Essa sarebbe null'altro che il proprio determinarsi. In assenza del quale non avrebbe consistenza propria. L'umanità non ne costituisce la premessa, ma piuttosto la conseguenza. L'umanità (per se stessa) appare il risultato di una prassi (quella dei diritti derivanti dalla dignità). Su tale base, paradossalmente, i diritti umani finiscono per presupporre il non-ancora-dell'umano, suscettibile di attuarsi solo sul piano dell'*esserci* e mai dell'*essere*.

Assunta la dignità come libertà di autodeterminazione (assoluta), essa è tale da esigere tutte le pretese che ne conseguono, poste, proprio in quanto tali come diritti. Anche quelle che muterebbero conseguentemente il soggetto (umano) in oggetto (disponibile per qualsivoglia scopo), fino al dominio su se medesimi consistente nella autoestinzione⁶⁵.

In questo senso, la libertà si identifica con la sua prassi, dalla quale (prassi) verrebbe a dipendere anche lo stesso presupposto dei diritti (e la possibilità di rivendicarli). In assenza della quale semplicemente non si darebbe. Essa sarebbe, al tempo stesso, un *prius* ed un *posterius*, un presupposto ed un risultato. Essa sarebbe condizione e meta di se medesima, finendo per costituirsi come contenuto di se medesima e quindi per autogiustificare, nell'immanenza di se medesima qualsiasi finalità. Fino alla "libertà della libertà" ed alla "libertà dalla libertà". Con la conseguenza che non solo ogni scelta dovrebbe costituire un diritto, quale che ne sia il contenuto, ma soprattutto che la stessa dignità sarebbe ridotta alla condizione di risultato (sempre provvisorio). La dignità sarebbe condizione dei diritti ed i diritti condizione della dignità. La dignità risulterebbe perennemente incompiuta, e suscettibile delle più diverse semantizzazioni. La sua incertezza, però, non può che convertirsi anche nell'incertezza dei diritti.

D'altra parte, se la libertà (dove la dignità) si identifica con la prassi che la attualizza, risulta impossibile qualsivoglia valutazione della prassi medesima. Il problema è irrisolvibile sotto il profilo della prassi stessa. La prassi giudice di se medesima si condensa nell'effettività del potere (anche quello dell'individuo) e nell'intrascendibilità del fatto compiuto.

⁶⁴ In questa prospettiva pare profilarsi sullo sfondo la tesi sartriana della libertà come potere radicale autodeterminante e nullificante insieme (cfr. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, trad. it., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, p. 516).

⁶⁵ La questione è presente anche alla riflessione di P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, pp. 80-81. Secondo questa visuale la "difesa integrale della (sacralità della) vita lega la dignità troppo strettamente al diritto alla vita" (*ivi*, p. 96). Parimenti si conclude che "debba essere rispettata la volontà di un malato terminale che chiede l'interruzione delle cure e di essere lasciato morire" (*ibid.*), in considerazione della rappresentazione-volizione di ciò che per il malato stesso è "il senso della propria dignità" (*ibid.*).

Analogamente, il diritto fatto consistere nella prassi (sempre mutevole) dei diritti perde ogni consistenza propria. Si riduce a mero epifenomeno del potere (anche nel caso di un potere “attuatore dei diritti”).

Parimenti, se la dignità si identifica con la realizzazione di un progetto di vita –quale che ne sia il contenuto– non può non porsi il problema se tale progetto debba essere quello dell’individuo o quello del gruppo di appartenenza. Se la dignità come autodeterminazione individuale è sostenuta contestualmente all’autodeterminazione come diritto dei popoli, non può non porsi il problema della priorità dell’una rispetto all’altro. Per se stessa la prima renderebbe la seconda una propria variabile (di esercizio), e viceversa. L’antinomia emerge proprio dall’omologia di tali posizioni. La medesima virtualità onniespansiva dell’una come dell’altra (come la medesima coincidenza di esistenza ed attività) rendono, obiettivamente, l’una rivale dell’altra.

I diritti umani concepiti in quanto espressione della dignità come libertà (autoreferenziale) appaiono privi di un contenuto proprio e suscettibili di accogliere i più diversi contenuti. Anche per quanto riguarda il “contenuto” della vita (subordinato, per se stesso, alla libertà). Lo spazio dei diritti come spazio della dignità (della libertà) non può che essere, allora, uno “spazio vuoto”, variamente riempibile (purché ciascuna possibilità sia posta alla stessa stregua di ogni altra). Dove il vuoto è premessa e condizione delle possibilità della dignità.

Nel caso in cui la dignità umana è fatta consistere nella libertà, questa assume un carattere assoluto (al di là del soggetto e dell’oggetto). Tale, al contempo, da relativizzare tutto ciò che ne costituisca il termine operativo (sia quanto al soggetto sia quanto all’oggetto). Con la conseguenza che ogni decisione sarebbe, paradossalmente, assoluta (quanto all’atto) e relativa (quanto al contenuto). L’assolutezza si darebbe solo per la non assolutezza, e viceversa. La relatività ne verrebbe assolutizzata, e viceversa.

In radice la dignità umana pensata secondo il paradigma della libertà autonomizzata appare il punto terminale del moderno principio di immanenza⁶⁶. L’immanentizzazione della dignità si esprime nella autoreferenzialità. La dignità risolve la dignità nell’attuarsi di se medesima (come la libertà risolve la libertà). L’attualizzazione immanentizzata si converte nell’effettualità autopostulatoria (ove essere, conoscere e agire sono identificati ed insieme svuotati). Il principio si muta in effetto, e questo, nondimeno, si rende sempre altro rispetto all’attuarsi medesimo.

⁶⁶ Sul significato teoretico del principio di immanenza si rinvia, particolarmente, a C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*.

Concepita in tal modo, la dignità si dissolve nell'autoimmanenza totalizzante di atto e contenuto (tanto nel conoscere quanto nell'agire). Ne discende l'autoimmanenza (totalizzante) di atto e diritto: l'atto convertito nel suo contenuto, è assunto come identico al diritto. L'atto (come volere in atto) diviene l'attuarsi della dignità, tale da dar luogo al diritto. Con la conseguenza della incommensurabilità (razionale) del contenuto dell'atto, risolto (permanentemente) nella sua autoposizione.

Tale concezione della dignità, conforme a se medesima, non può che escludere qualsivoglia valutazione del suo attuarsi. La sua deontologicità risulta identica alla sua autenticità (ovvero al suo derivare da se stessa). Rispetto ad essa ogni normatività non può che essere mera regolamentazione estrinseca, e, come tale, avvertita in termini di menomazione (pur eventualmente funzionale) del raggio di autoproiezione.

Talché la dignità non può ritenersi mai data, ma sempre *in fieri*. Identica alla sua prassi e mutabile in qualsiasi altra sua prassi. La sua determinazione si identificherebbe con il suo esercizio. I suoi diritti consisterebbero nella sua autoattuazione, sempre *in fieri*. Tali da risolversi in un solo diritto: quello ad essere la prassi di se medesima (effetto di se medesima, e contenuto del suo atto). Donde tanti paradigmi quanti sono possono essere (inverificabilmente allo stesso titolo) i progetti e le rappresentazioni in cui si attua.

A ben vedere, l'autofinalità individualistica, in cui consisterebbe la dignità umana⁶⁷ –ovvero la tesi secondo la quale l'individuo costituisce il fine (per se stesso) di se stesso– non è che l'assenza di finalità. Essa coincide con la negazione dell'altro in quanto altro, ovvero con la sua assimilazione ad oggetto (della propria autofinalità), con la conseguente impossibilità di riconoscerli alcun diritto.

Se i diritti della dignità si identificano con le pretese dell'autoprogettazione, essi non sono altro se non la rivendicazione del potere del desiderio. Il desiderio darebbe luogo (per se stesso) al diritto, o meglio il diritto, assimilato ai diritti, è surrettiziamente assunto come una dotazione di efficacia del desiderio. La dignità sarebbe un effetto del compimento del desiderio. Sotto il profilo dei diritti, ne costituirebbe un effetto istituzionalizzato, una variabile resa effettiva. Nondimeno l'autofinalità assolutizza e frustra al contempo il desiderio: lo assolutizza in quanto lo rende principio e termine di se medesimo, e lo vanifica in quanto lo ren-

⁶⁷ Secondo quella che può essere definita come una "philosophie des droits de l'homme" [C. POLIN, *L'idolâtrie des droits de l'homme et ses causes*, in "Catholica", 107 (2010), p. 21].

de inappagabile, privandolo di misura obiettiva. Il primato del desiderio subentra a quello della riflessione⁶⁸.

Al contempo, l'autofinalità individuale comporta la riduzione di tutto ciò che sta di fronte all'individuo a mera indeterminatezza, quasi materia amorfa, suscettibile di essere indefinitamente piegata a qualsivoglia progetto. Il diritto dei diritti può essere identificato come "droit de la subjectivité à la souveraineté"⁶⁹, nel suo significato di potere senza limiti⁷⁰. L'assimilazione di dignità ed autofinalità, fa coincidere diritti ed autoaffermazione, rivendicazione dei primi ed autoespansione della seconda. Posta l'equivalenza della dignità di ciascun autoprogetto, il conflitto di progetti rivali non risulta risolvibile sulla base del progetto medesimo.

Di modo che risulta contraria alla dignità umana qualsiasi limitazione della libertà, giustificabile solo con motivi estrinseci e meramente funzionali (anche alla "tutela" della dignità stessa). Ciò che pone radicalmente in questione tutto il diritto penale. Rispetto al quale non resterebbero che giustificazionismi sociologici o ideologici (riferentisi, cioè, ad obiettivi operativi, posti come opzioni suppostamente necessitanti).

La dignità come autoposizione finisce per risolversi (se coerente a sé) nel fenomenismo e nel prassismo di se medesima, ovvero nell'auto-evacuazione. La dignità come autoproiezione (della libertà) si estenua nell'autoespressione.

Sotto un profilo omologo, di converso, se la dignità è positivizzata al punto da essere un obiettivo della costruzione dell'ordinamento, essa non potrà che essere assimilata ad posizione (sia pure data come fondamentale o come clausola generale). Si tratterà di un elemento posto, tra altri elementi posti, eventualmente anche di un "valore costituzionale" (tra altri "valori costituzionali"). Come tale sottoposto ad interpretazione giurisprudenziale, a semantizzazione evolutiva, a bilanciamento applicativo, a restrizioni ed a dilatazioni⁷¹.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁶⁹ *Ivi*, p. 29.

⁷⁰ In questa visuale, è stato osservato che la tolleranza fa agio non sulle esigenze del bene comune, ma sul "désir de voir l'autre tolérer que l'on soit ce que l'on désire être, [...] c'est le sentiment qu'aucun autre ne vaut plus que soi" (*ivi*, p. 30).

⁷¹ A riguardo è stato ricordato che "nella recente discussione giuridico-costituzionale aumentano le voci che vogliono svincolare il concetto di dignità umana da tutte le fondazioni antropologiche ed etico-giusnaturaliste. Al contrario, il concetto di dignità deve pervenire a una presunta 'apertura evolutiva' che lo renda 'disponibile a una concretizzazione volta alla sua valorizzazione e al bilanciamento'" (E. SCHOCKENHOFF, *Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico*, in A. ARGIROFFI-P. BECCHI - D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p. 48).

Inverando positivisticamente la dignità autoreferenziale, questa finisce per condensarsi in un'attribuzione estrinseca, con la quale il legislatore pone come "degni" (alle condizioni poste da se medesimo) alcuni atti ed attribuzioni. Con la conseguente circolarità di tutela della dignità ed estensione del controllo sociale. Anzi, con la radicalizzazione "ontica" di questo, legittimata sulla base di quella. L'inveramento positivistico della dignità come autodeterminazione si risolve nella sua sussunzione nella valorizzazione o devalorizzazione stabilita per via normativa. La sua positivizzazione coincide con la sua ideologizzazione. La sua assolutizzazione normativizzata si svolge nella sua relativizzazione posizionale. In dipendenza di tipizzazioni di funzioni, di prestazioni, di adesioni. Discriminanti proprio sull'assunto della non discriminazione.

4. *La dignità ontologica*

Se si ricerca intensivamente la sostanza della dignità, emerge che, a partire dal corrispettivo latino *dignitas*, forma astratta dell'aggettivo *dignus*⁷², essa ha la medesima radice del verbo *decet*. Questo rinvia all'essere conveniente o appropriato, a cui sono connessi due sostantivi *decus* e *decor*. A ben vedere, *dignus* manifesta una radice comune con il greco δίκαιος (giusto). Donde una originaria connessione tra dignità e giustizia, tra degno e giusto. Ne emerge una traccia che si proietta obiettivamente nel campo dell'essere (degno) ed in quello dell'agire (degno).

Il termine "dignità" rinvia a "ciò che fa degno", ovvero ad una qualità, un'eccellenza, un valore, cui corrispondono (per metonimia) onore, stima, autorità. Essa trova la sua ragion d'essere in una qualità (dell'essere o dell'agire) intrinsecamente conveniente ed appropriata al soggetto. La dignità per se stessa indica una qualità, in ragione della quale si merita o demerita qualcosa di corrispondente. Di conseguenza la dignità identifica ciò che è proporzionato (all'essere o all'agire, alla condizione o al merito) di un soggetto.

Per se stessa, la dignità, si riferisce a ciò che viene riconosciuto come buono. Presuppone il bene che si manifesta come tale, in una obiettività tale da costituire la base dell'apprezzamento. Presuppone, altresì, la capacità umana di giudizio, ovvero la razionalità, che consente di andare al di là dell'apparire, per cogliere il sostanziale. In altri termini, la dignità, la quale non si dà come oggetto di esperienza sensibile, suppone la capacità

⁷² Può essere segnalata, utilmente, la comune radice rispetto a *decet*, *decor*, *decorosus*.

di pensare (la natura delle cose) e di valutare (la qualità delle cose). In assenza delle quali la dignità non può che risultare indiscernibile.

Il riconoscimento della dignità si dà in termini analogici. A tal riguardo è illuminante la distinzione tra “avere dignità” ed “essere degno”⁷³. La prima nozione ha una ampiezza (o una “comprensione”) più ristretta della seconda. Questa viceversa, ne possiede una più estesa. Nel primo caso, la dignità ha un carattere potenziale, attualizzato dal merito; nel secondo caso la dignità ha un carattere attuale inerente. È degno di qualcosa sia colui che lo possiede secondo giustizia, sia colui che con essa ha una certa congruenza o un determinato merito per riceverla⁷⁴. Mentre l’essere degno è proprio di colui che ha in atto un determinato bene (quale che sia) il quale gli è proprio per se stesso, indipendentemente da un particolare merito. Il bene posseduto, per il quale si è degni, presenta una perfezione obiettiva.

La dignità (come tutto ciò che si riferisce ad un determinato soggetto) può corrispondere all’ordine sostanziale o a quello accidentale, a ciò che è naturale o a ciò che è acquisito. In altri termini, può riguardare la considerazione della dignità (essenziale) o a quella della dignificazione. Secondo il primo significato, essa è inerente (e non può non esserlo) a ciascun soggetto di una determinata specie; nel secondo essa si riferisce ad una qualità dovuta ad un determinato modo di essere (che rende degno), o ad un comportamento o ad una funzione (allorché l’agire risulti conforme all’essere, perciò degno)⁷⁵. La dignità acquisita presuppone, in via preliminare, la dignità essenziale: non sarebbe possibile acquisire una determinata qualità, senza averne la possibilità intrinseca (come è possibile diventare solo ciò che è nella potenzialità inerente).

La considerazione realistica (o classica)⁷⁶ della dignità –essenzialmente distinta ed inconfondibile rispetto a quella razionalistico-attivista⁷⁷– può riferirsi, quindi, tanto a ciò che è essenziale, quanto a ciò che è accidentale. Essa compete tanto alla sostanza, quanto ad una qualità. Ovviamente in diversa maniera, secondo che si abbia riguardo a ciò che

⁷³ Sulla questione risulta di sicuro interesse la riflessione di J. M. GAMBRA, *La noción clásica de dignidad y los derechos Humanos*, pp. 31-53.

⁷⁴ Cfr. Tommaso D’ AQUINO, *In Sent.*, l. IV, d. 18, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 3.

⁷⁵ Cfr. Victorino RODRIGUEZ, *Temas-clave de humanismo cristiano*, p. 6. L’autore ricorda al riguardo la celebre espressione di Pindaro “diventa ciò che sei”, precisando (sotto il profilo metafisico-etico): “diventa ‘ciò che puoi e devi essere’” (*ibid.*).

⁷⁶ Il termine classico, in questo contesto, ha significato teoretico e non storico. Esso, cioè, indica un concetto e non un fatto, ovvero una nozione di valore e non di tempo, in quanto viene assunto come sinonimo di (realisticamente) permanente e non di (cronologicamente) antico.

⁷⁷ Cfr. Claude POLIN, *L’idolâtrie des droits de l’homme et ses causes*, cit., p. 16.

ciascuno è o a ciò che egli compie. Nel primo caso la dignità si riferisce all'essere, nel secondo caso ha riguardo all'agire. Nel primo essa si dà in ordine alla sua natura, nel secondo si compie in relazione ai suoi atti (ed ai suoi abiti). Nel primo, essa gli compete, per ciò che è comune a tutti coloro i quali partecipano della medesima essenza, ed in ragione di essa; nel secondo essa deriva da un determinato soggetto, che assume quelle qualità che sono come l'impronta della sua attività. Sotto il primo profilo essa è universale, in quanto sostanziale; sotto il secondo essa è particolare, in quanto morale. Nella prima accezione si configura la dignità ontologica. Nella seconda la dignità etica. Esse sono tra loro distinte ed inconfondibili.

L'ordine ontologico e quello etico costituiscono i campi di indagine imprescindibili per intendere ciò che è proprio del soggetto umano, anche in ambito filosofico-giuridico. Come l'ordine dell'agire trova fondamento, misura e criterio in quello dell'essere (*via iudicii*), analogamente il significato ontologico della dignità risulta fondativo, senza essere sostitutivo rispetto a quello etico. Questo, in considerazione della libertà dell'agire, presuppone quello ma non necessariamente lo attua: può esserne rivelativo o può esservi contrastante (*via inventionis*). In un determinato soggetto, la dignità del primo non comporta, per sé, la dignità del secondo. Pur in presenza della prima, la seconda può essere assente.

Tanto nell'ordine dell'essere quanto in quello dell'agire la nozione di dignità fa agio sul "principio di conformità". La dignità si palesa come conformità obiettiva del soggetto *–in essendo–* alla umanità (in quanto tale), ed all'ordine del fine e del dovuto *–in agendo–* con riguardo agli atti e agli abiti (di ciascuno). In tal senso la dignità può essere considerata come espressione e riflesso, rispettivamente della sostanzialità e del compimento, per ciò che il soggetto e per ciò che il medesimo fa. Sotto il profilo ontologico, la dignità è correlativa alla natura umana, donde essa deriva e di cui è rivelativa. Sotto il profilo etico, la dignità si palesa in riferimento alla valutazione del suo agire. Nel primo caso la conformità si offre come oggetto di intelligenza del dato, nel secondo come oggetto di valutazione dell'azione.

La dignità ontologica emerge dalla natura umana. Si deve ad essa. Ne è documento e testimonianza. Ha in essa il suo fondamento e la sua *condicio sine qua non*. Per se stessa, è intesa nella permanenza e nella sua sostanzialità del soggetto umano, in quanto tale. Si rileva grazie all'intelligenza dell'essenza in quanto principio di attività. Ha la perspicuità di ciò che consta. Nondimeno essa può palesarsi alla conoscenza, solo se essa trascende le apparenze. Sulla premessa dell'intelligibilità della realtà e della capacità della razionalità. La dignità umana, sotto il profilo ontologico sta o cade con il riconoscimento (o meno) della consistenza propria

dell'umano e della sua intelligibilità⁷⁸. La dignità *dell'*essere presuppone la dignità *nell'*essere. Il riconoscimento del ciò per cui qualcosa è degno suppone la conoscenza del che cosa è degno. Al di là di qualsivoglia condizionalità o funzionalità. Al di là di qualsiasi rappresentazione, psicologica o sociologica che sia. Al di là di qualsivoglia consenso o procedura. Viceversa, l'inoggettivabilità ontologica della natura umana non può che implicare l'inaccessibilità noetica della dignità.

In quanto la dignità ontologica è comune a tutti i soggetti umani, essa risulta essenzialmente partecipata a ciascuno. È inconfondibile, pertanto, sia con il singolo (l'individuo) sia con la collettività (l'umanità). La partecipazione della medesima natura –essenziale perché il soggetto umano sia tale– è la ragion d'essere della partecipazione della medesima dignità. Sicché essa non dipende né dal volere in atto, né dalla consapevolezza psichica, né da alcun riflesso emotivo. Tanto meno essa risulta dallo stadio di sviluppo di organi o funzioni. In quanto tale, essa è ontologicamente originaria e costitutiva. Per se stessa è coestensiva all'essere e ricevuta con l'essere⁷⁹. A null'altro relativa, se non alla natura attualizzata nell'essere. In questo senso, essa indica la collocazione del soggetto umano (nell'ordine sostanziale) rispetto a tutti gli altri enti⁸⁰. La dignità ontologica non è oggetto di valorizzazione estrinseca, ma esprime il valore obiettivo che è proprio dell'umano, per se stesso⁸¹.

⁷⁸ È stato osservato che “dissolta nell'inconoscibilità e nell'impermanenza la natura dell'uomo [...] è resa fittizia ogni attribuzione e ogni rivendicazione di beni e di diritti; nessuno di essi ha più una proporzione necessaria e incontrovertibile con un ente (l'uomo) che propriamente è solo denominazione di un mutare; né si può con verità asserire che vi sia un ottimo per ciò che propriamente non è” (A. SANFRATELLO, *Problematicità odierna di una fondazione dei diritti umani*, in D. PASINI (a cura di), *Sui diritti dell'uomo*, Astra, Roma 1982, p. 25-26). Difatti “la riduzione relativistica della natura umana a mera storicità implica la relativizzazione storicistica dei diritti umani, i quali, privi di fondamento antropologico oggettivo, sono abbandonati in balia delle forze diverse che determinano ed esauriscono, nel loro mutevole disporsi storico, gli stessi concetti di ‘uomo’, ‘diritto’, ‘bene comune’” (*ivi*, p. 25).

⁷⁹ Cfr. Bernardino MONTEJANO, *Dignidad de la persona humanas*, pp. 457-458, pp. 549-560 (particolarmente pp. 552-554)

⁸⁰ Sulla questione va segnalato il contributo di 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*, cit., pp. 11-22. Vi si nota, tra l'altro, la tesi secondo la quale “è proprio l'idea della libertà morale con la sua consapevolezza, non tanto e non solo la sua natura (*essentia*), a conferire all'uomo dignità” (*ivi*, p. 12).

⁸¹ È stato affermato che “la dignità umana, lungi dall'essere oggetto di valorizzazione da parte di un soggetto [...] è da intendersi, oltre la sua indiscussa assolutezza ideale, come traccia del senso/controsenso esistenziale dell'esserci, nella sua precipua singolarità e irripetibilità” (*ivi*, p. 20). Tuttavia può essere rilevato che il significato, a sua volta, richiede un fondamento, il quale è proprio di qualcosa (in questo caso, di “qualcuno”), che per se stessa/o non si esaurisce nell'esserci, ma, in quanto tale, è.

La dignità umana non può che trovare fondamento in ciò per cui l'uomo è tale. In tal senso essa è propria della persona umana, ontologicamente intesa. L'uomo è tale in virtù di ciò che ne sostanzia e ne specifica la natura: l'essere, la vita, le facoltà propriamente umane, ovvero la conoscenza razionale e la volontà libera. Le facoltà e la vita ineriscono al suo essere (attualizzato nella sua natura). Senza questo non si dànno, né possono sussistere ed operare. Su questo fanno agio e ne promanano. Nel loro esercizio, lo rivelano, documentandone l'intimità costitutiva e la specificità irriducibile. In assenza della quale, la stessa dignità è inintelligibile.

La dignità umana, quindi, fa agio sulla razionalità intelligente e sulla volontà libera. Tali facoltà, per se stesse rivelative della sostanzialità umana, travalicano ontologicamente ogni dato corporeo o biologico. Il soggetto umano, per se stesso, è razionale e libero, ovvero dotato di intelletto e volontà, a prescindere dal suo stadio di sviluppo, dalla funzionalità di organi e di apparati, dai progetti di vita propri o altrui. La dignità umana gli è propria in quanto soggetto razionale, come tale responsabilmente libero⁸². La volontà, propriamente, si palesa come appetito razionale e la libertà come qualificazione della volontà. In quanto libero, il soggetto umano è capace di determinare se stesso, a ciò che è proposto come appetibile dalla ragione, potendolo volere o non volere, volerlo per una finalità o per altra, secondo una modalità o secondo altra. La libertà, quindi, non costituisce il contenuto dell'atto, ma solo la sua condizione. Non lo qualifica per se stesso, ma lo rende qualificabile in se stesso. La dignità del soggetto non equivale alla dignità dell'atto.

Talché la dignità non può essere della facoltà senza essere del vivente, e non può essere del vivente senza essere dell'essente. La libertà e la razionalità, infatti, non hanno realtà per se stesse: presuppongono la realtà del soggetto, che è tale proprio in quanto lo è nell'unità ontologica del suo essere uomo⁸³. In altri termini, la dignità umana non può fare agio sulla razionalità o sulla libertà senza fondarsi sulla sostanzialità essenziale: non è propria della razionalità, ma del soggetto razionale. Questo non è

⁸² Sotto il profilo filosofico Tommaso d'Aquino evidenzia che "ratione, in quo tota dignitas humana consistit" (*De Ver.*, q. 25, a. 6, ad 2). Analogamente la dignità umana è nella capacità di provvedere rettamente (essendo capace di riconoscere l'ordine al fine ultimo) a se stesso ed agli altri (cfr. *S. Th.*, I II, 91, a. 2).

⁸³ Emblematicamente Pascal afferma che "l'uomo è manifestamente fatto per pensare; qui sta tutta la sua dignità e tutto il suo merito" (B. PASCAL, *Pensées* [146], trad. it., *Pensieri*, a cura di F. Masini e E. Giovannini Masini, Istituto Geografici De Agostini, Novara 1964, p. 354). Ed aggiunge che "tutto il suo dovere sta nel pensare come si deve" (*ivi*, pp. 354-355). Il pensiero per Pascal ha, quindi, una finalità intrinseca, obiettivamente propria dell'umano in quanto tale.

un fenomeno tra fenomeni. È un dato, la cui esteriorità fa agio sulla sua interiorità. Si condensa in una profondità che si sottrae ad ogni misurabilità. Nella sua essenza, trascende ogni presenza. E parimenti ogni influsso estrinseco ed ogni fattore contingente. Senza tale consistenza ontologica, neppure le sue relazioni –moralì, giuridiche, politiche– possono essere intelligibili: si può agire se se si è, e non viceversa. Né potrebbe avere consistenza una rilevazione in universale.

Nella considerazione ontologica della dignità umana, la trascendenza della validità si palesa nella contingenza della finitudine. Tale connotazione essenziale (ineludibile sotto il profilo della riflessione)⁸⁴ ne qualifica intimamente la consistenza. La sua contingenza ontologica ne segna anche quella assiologica. Né l'individuo né l'umanità hanno una inderivata aseità. Né l'una né l'altra costituiscono un assoluto per se stesso. La loro consistenza nell'essere, non essendo per sé originaria, rinvia logicamente all'ordine del fondamento ultimo.

La dignità umana, derivante dalla razionalità e dalla responsabilità, ha trovato –come è noto– testimoni molteplici, nelle epoche e sotto le latitudini più diverse. Tra essi è esemplare la riflessione di Lucio Anneo Seneca⁸⁵.

La considerazione realistica della dignità umana è documentata con perspicuità da Tommaso d'Aquino. La dignità ontologica del soggetto umano si profila nella capacità di *reditio completa* –mediante la riflessione e la volizione– su se medesimo⁸⁶ (dove una sorta di autotrasparenza e di autopossesso dell'intelletto e della volontà). La stessa libertà del volere, scaturisce dalla razionalità e dalla capacità di autoriflessione. Dall'ordine del

⁸⁴ Opportunamente è stato rimarcato da A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, cit., p. 14.

⁸⁵ In questa prospettiva, la dignità umana, sotto il profilo ontologico, fa agio sulla natura umana, la quale accomuna in essenza ogni uomo all'altro, libero o schiavo che sia. Al riguardo è memorabile è il testo di una delle *Lettere a Lucilio* (47, 1-10): "Libenter ex iis qui a te veniunt cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. 'Servi sunt'. Immo homines. 'Servi sunt'. Immo contubernales. "Servi sunt". Immo humiles amici. 'Servi sunt'. Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae. [...] Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus ortum, eosdem frui caelo, aequè spirare, aequè vivere, aequè mori! Tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum".

⁸⁶ "St. Thomas does not seize upon universalization as the crucial note of human intellection but upon self-reflection. Reflection, in St. Thomas, begins to emerge as a mark of the human spirit, a kind of self-possession foreign to sense knowledge. [...] this knowing the self is actively constitutive of the 'self'. [...] This who I am emerges when I reflect spontaneously in exercised act upon my understanding which is always of what or who I am not" (F. D. WILHELSEN, *Being and Knowing*, Preserving Christian Publications, Albany (N. Y.) 1991, pp. 241-253).

conoscere è indicata la finalità ovvero l'ordine delle relazioni, che è criterio della libertà⁸⁷. In radice la dignità va rinvenuta nell'identità principale dell'uomo, ovvero nell'anima. Questa, per la sua incorruttibilità, ne assicura l'emergenza verticale che lo assimila, in certo modo, al Principio primo. La natura umana fa trasparire l'iconicità divina, e ne fonda la preminenza rispetto all'universo materiale con la sua ordinazione al Fine ultimo⁸⁸.

Lungo la traiettoria di una rilevanza intellettuale difficilmente sopravvalutabile, la dignità ontologica dell'uomo traspare, con innegabile peculiarità, dalla concezione cristiana⁸⁹. In questa prospettiva, essa deriva non solo dall'essere creata *ad immagine*⁹⁰ di Dio⁹¹, ma anche dalla assunzione nella unione ipostatica⁹² (con la natura divina⁹³, nella persona del Verbo⁹⁴),

⁸⁷ In tal senso è stato evidenziato che “love opposes liberty only when liberty opposes love. The question must shift to the content of love. If conformed to man’s good, then liberty is properly put to that lofty service. If the love is opposed to man’s good, then liberty is properly repressed by an ordained love” [IDEM, *Love versus Freedom*, in “The Intercollegiate Review”, XXX (1995), 2, p. 9].

⁸⁸ Tommaso D’AQUINO, portando a compimento la riflessione sulla creazione, afferma che “ducimur ex hoc in cognitionem dignitatis humanae. Deus enim omnia facit propter hominem [...] Et homo magis est similis Deo inter inter creaturas post Angelos, unde dicitur Genes I, 26 ‘*Faciamus nomine ad immagine et similitudinem nostram*’ [...] Hoc quidem non dixit de coelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae. Debemus ergo considerare hominem post Angelos digniorem esse ceteris creaturis et nullo modo dignitatem nostram diminuere propter peccata et propter inordinatum appetitum rerum corporalium, quae viliores sunt nobis, et ad servitium nostrum factae; sed eo modo debemus nos habere quo Deus fecit nos. Deus enim fecit hominem ut praeesset omnibus quae sunt in terra, et ut subsit Deo. Debemus ergo dominari et praeesse rebus; Deo autem subesse, obedire, ac servire” (*In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 1).

⁸⁹ In particolare, è stato evidenziato che “il tema della *dignitas hominis* [...] è prettamente cristiano” (V. PLACELLA, *La dignitas hominis in Giannozzo Manetti*, in IDEM (a cura di), *Memoria biblica e letteratura*, Napoli, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2005, p. 225) in ragione del suo profilarsi a partire dalla nozione biblica di *imago ed similitudo Dei*, riferita all'uomo in quanto tale (al riguardo, cfr. C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness*, 2 vol., The University of Chicago Press-Constable & Co, Chicago-London, 1970).

⁹⁰ In questa prospettiva, mentre l'uomo è costituito “ad immagine” di Dio, “l’immagine”, nella sua compiutezza, è solo quella del Verbo. Le due nozioni, pertanto, sono inconfondibili: l'uomo partecipa di un'iconicità, il cui modello lo trascende infinitamente.

⁹¹ A riguardo, esemplarmente, si rinvia alle considerazioni di K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. it., *Da Hegel a Nietzsche*, p. 482.

⁹² Cfr. Tommaso D’AQUINO, *S. Th.*, III, q. 2, a. 2, ad 2.

⁹³ Esemplarmente, cfr. IDEM, *S. Th.*, II II, q. 175, a. 1, ad 2;

⁹⁴ L’incarnazione del Verbo ne costituisce, sotto il profilo della gratuità dell’*oeconomia salutis*, la più alta testimonianza. Cfr. IDEM, *S. Th.*, III, q. 1, a. 2; *S. c. G.*, I. IV, c. 54; *In Sent.*, I. III, d. 1, q. 1, a. 3; *S. Th.*, III, q. 46, a. 3.

e dall'aver ciascuno come fine ultimo la fruizione beatificante soprannaturale di Dio stesso⁹⁵. La dignità umana, data la sua sostanzialità naturale, acquista una ulteriore configurazione nell'ordine soprannaturale⁹⁶, dall'elevazione mediante la grazia (liberamente accolta) alla condizione della partecipazione alla stessa natura divina⁹⁷. È chiaro che la dignità derivante dalla natura è inconfondibile con quella derivante dalla grazia. La dignità naturale non si identifica con quella soprannaturale. Questa presuppone quella. La seconda ha una gratuità essenziale, come tale naturalmente inesigibile. Altresì è inconfondibile la dignità derivante dal "carattere" impresso dalla grazia, rispetto a quella propria dello stato di grazia. Talché con riferimento alla indicazione iconica può essere distinto non solo il vestigio dall'immagine, ma anche l'immagine dalla somiglianza⁹⁸.

5. La dignità etica

La dignità, come tale, si riferisce a "ciò per cui" qualcuno o qualcosa è degno. Se dalla considerazione essenziale si passa a quella esistenziale, il riconoscimento della dignità compete a ciascuno in considerazione dei suoi atti⁹⁹. Donde una dignità etica. Analogamente la dignità si attribuis-

⁹⁵ È evidente che non va confuso il dato naturale con quello soprannaturale. Le due accezioni della dignità sono inconfondibili (cfr., tra l'altro, J. M. GAMBRA, *La noción clásica de dignidad y los derechos Humanos*, cit., pp. 34-42).

⁹⁶ Al riguardo è celeberrimo è l'effato di Leone Magno [«Agnosce cristiane dignitatem tuam!»] (*Sermo XXI. In Nativitate Domini nostri Jesu Christi*, I.)

⁹⁷ Cfr. Abelardo LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, pp. 30-31.

⁹⁸ Si tratta di una considerazione di carattere teoretico, le cui premesse hanno trovato sviluppo in Agostino. Emblematica al riguardo è la riflessione bonaventuriana. Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *In Sent.*, l. I, d. III, p. I, a. un. q. 1; *ivi*, l. I, d. III, p. I, a. un. q. 2; *ivi*, l. I, d. III, p. II, q. II; *Brevil.*, p. 5, c. 1. In riferimento al pensiero bonaventuriano è stato puntualmente evidenziato che "la differenza tra immagine e somiglianza sta in questo: nell'anima c'è sempre l'immagine, perché identica alla sua essenza, mentre la somiglianza perché realmente distinta dall'essenza dell'anima, può esservi assente. Quindi nell'anima può esservi immagine senza somiglianza, ma giammai somiglianza senza immagine. L'immagine è la perfezione naturale, essenziale dell'anima in quanto ha Dio come oggetto di conoscenza e di amore e ha la capacità di partecipare alla vita divina. La somiglianza è l'assimilazione soprannaturale dell'uomo a Dio Trino mediante la grazia abituale" (L. IAMMARONE, voce *Imago*, in *Dizionario bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane, 2008, p. 487).

⁹⁹ Secondo una considerazione descrittiva la nozione di dignità va definita come "condizione abituale e coerentemente perseguita e difesa di onorabilità e nobiltà morale, che nasce dalle qualità intrinseche ed essenziali dell'uomo, e si fonda sul suo comportamento e sul suo contegno nei rapporti sociali, sui propri meriti e sul proprio grado; e, insieme, il rispetto che egli ha di sé e suscita negli altri in forza di tale esemplarità

ce ad una condizione, che comporta una qualificazione o una funzione, per se stesse, apprezzabili ed apprezzate. Talché il termine segnala anche un incarico o un compito, per se stesso dignificante (attribuito in virtù dell'esserne degno, da parte del ricevente). Donde una dignità "ufficiale"¹⁰⁰. (ovvero dell'ufficio).

Nella considerazione classica la dignità si riferisce spiccatamente al merito¹⁰¹. La dignità fa agio su un giudizio, che riconosce il valore del comportamento in considerazione del dovere adempiuto. In questa prospettiva la dignità non è omogenea. Essa è proporzionata a quanto richiesto a ciascuno e compiuto da ciascuno. La dignità di ciascuno, o il suo contrario, ne deriva, tanto in termini positivi quanto in termini negativi. Si tratta di concetti che esprimono un apprezzamento dell'agire in se medesimo.

La dignità etica fa agio sulla responsabilità personale. Essa rileva nell'ordine della conformità dell'agire all'essere. L'agire è degno se è quale deve essere. In conformità alla natura del soggetto umano ed all'ordine di alterità doverosa in cui egli agisce. La dignità etica deriva dall'ordine della finalità e perciò del dovere. La sua sostanzialità è di carattere agatologico. Consiste nell'agire secondo ragione, quindi secondo giustizia. Essa deriva dalla razionalità prudenziale, in grado di commisurare i mezzi al fine. Dato il primato del fine e la valutazione di tutto ciò che concorre a costituire l'azione.

La considerazione della dignità etica si palesa come correlativa alla responsabilità morale e giuridica, quindi alla determinazione del dovuto secondo giustizia. Presuppone il riconoscimento, nel da farsi e nel fatto, del *suum* di ciascuno, che costituisce la misura del *debitum* da corrispondere. Data la consistenza obiettiva della trama di relazioni – donde conseguenti finalità ed altrettanti doveri – dalle quali derivano obblighi di corrispondere il dovuto, ovvero vincoli di giustizia.

In tal senso, il criterio della dignità dell'agire emerge (classicamente) dal dovere compiuto, che attua l'ordine del bene. Per se stessa la dignità

etica" (voce *Dignità*, in *Grande dizionario della lingua italiana*, a cura di S. Battaglia, vol. IV, UTET, Torino 1966, p. 413).

¹⁰⁰ Si tratta della dignità dell'ufficio, ovvero di quella che deriva dalla qualità del dovere richiesto da un determinato compito, particolarmente ove esso è di rilievo pubblico, ovvero (classicamente) politico.

¹⁰¹ Parimenti il termine degno, ove non risulti gravato da un corrispettivo genitivo (assiologicamente) negativo, significa, per se stesso, "virtuoso, probo, onesto; meritevole di stima di rispetto, di onore" (voce *Degno*, in *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., p. 130).

etica emerge dalla rettitudine (dove l'equità)¹⁰² degli atti. Nell'ambito giuridico essa è ravvisabile sulla base della determinazione del giusto, ovvero del dovuto a ciascuno (ovvero del debito di quanto gli è proprio)¹⁰³. In altri termini, la dignità etica consiste nell'esercizio onesto (ovvero conforme a probità) della libertà¹⁰⁴.

La considerazione etica della dignità trae il suo contenuto in relazione all'ordine del bene, in specie del bene comune. Essa si manifesta spiccatamente a vantaggio del bene della comunità. In tal senso ha un chiaro rilievo politico. Esemplarmente, come è stato evidenziato, "nel mondo greco l'uomo è degno, innanzi tutto, quando vale e vale in misura pari al bene che può assicurare agli altri"¹⁰⁵. Sicché la dignità "si inverte in una relazione morale con gli altri"¹⁰⁶, e "si irraggia dai familiari a tutti i membri della comunità"¹⁰⁷. Allorché la dignità etica si condensa nell'adempimento di determinati compiti, da essa derivano primariamente doveri, l'adempimento dei quali configura diritti (proprio in quanto si tratta di doveri che promanano dalla propria dignità).

Sicché la dignità etica si palesa come corrispettiva della probità (o, come suo riflesso, del decoro). Secondo una riflessione di Cicerone, la dignità attesta una perfezione etica (quasi una eccellenza)¹⁰⁸ ed una autorità morale (come una autorevolezza personale)¹⁰⁹. Sotto entrambi i profili, la dignità ha un analogo rilievo giuridico e politico.

Sotto il profilo etico, quindi, l'uomo degno è l'uomo virtuoso, in particolare quello valoroso e capace di grandi cose a vantaggio della comunità. Parimenti è degno colui il quale che è meritevole (di lode) in quanto conforme al compito che deriva dalle proprie responsabilità, tanto nei confronti del legato dei predecessori quanto nei riguardi della posterità.

¹⁰² La bontà ontologica permane anche là dove sia carente la bontà etica, ma ciò non solo non riscatta questa, ma costituisce il presupposto del suo disvalore.

¹⁰³ Come rimarca incisivamente L. E. PALACIOS, *Iglesia y libertad religiosa*, p. 295.

¹⁰⁴ Cfr. Bernardino MONTEJANO, *Poder jurídico y derecho natural (con una especial referencia a la libertad religiosa)*, p. 67.

¹⁰⁵ Umberto VICENTI, *Diritti e dignità umana*, p. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ "Si considerare volumus, quae sit in natura [nostra] excellentia et dignitas, intelligemus quam sit turpe diffuere luxura et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera, autem, quae proprie singulis est tributa" (CICERONE, *De officiis*, I, 106-107).

¹⁰⁹ "Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecondia digna auctoritas" (IDEM, *De inventione*, 2, 166).

In tal senso –come afferma Cicerone¹¹⁰– la dignità è una *qualità* (morale e/o giuridica) che si può acquistare (o viceversa perdere). Da essa deriva intrinsecamente una certa autorità. La dignità, sotto il profilo etico –come precisa Aristotele¹¹¹– comporta gradazioni in rapporto al dovere da compiersi e corrispettivamente compiuto.

In tal senso, l'uomo degno è l'uomo probus ed in grado eminente lo è il magnanimo, ovvero colui che è degno di grandi cose. Esempiarmente, come è stato osservato, la *dignitas* classica esprime

“il riconoscimento sociale della virtù e del merito; in questo contesto era naturale che dovesse prevalere, anche nella sfera giuridica, l'opinione del più degno [...] La *dignitas* era alimentata da una corrispondente *virtus* o era essa stessa *virtus*”¹¹².

In sostanza, la dignità etica dipende dal merito morale. Essa non si dà come inalterabile, ma consegue alla qualità etica degli atti e degli abiti. Ne dipende per se stessa ed in se stessa. Pertanto costituisce –come è stato osservato– non un presupposto, ma una “meta”¹¹³. Qualsiasi comportamento, infatti, può essere degno o meno della obiettiva responsabilità di ciascuno. La dignità etica ha una consistenza accidentale. Essa non è un dato naturale o essenziale. Può essere presente oppure assente, in considerazione di quanto si è compiuto¹¹⁴.

Pertanto la dignità trova un corrispettivo analogico nella perfezione e nella bontà¹¹⁵. Essa può darsi nell'ente o nell'atto. Nel primo caso la bontà è propria di ogni ente –nel caso di specie, di ogni uomo– in quanto è ciò che è, in quanto il suo atto di essere attua la sua essenza. Si tratta della bontà nell'ordine della realtà, ovvero della bontà ontologica. Nel secondo caso essa è relativa all'atto o all'abito, in quanto espressione all'agire (razionale e volontario). In riferimento ad esso, si ha propriamente la bontà

¹¹⁰ Cfr. IDEM, *De inventione*, 2, 166.

¹¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a; IV, 3, 1124 a; *Eth. Eud.*, 3.5.1233 a.

¹¹² Umberto VICENTI, *Diritti e dignità umana*, cit., p. 153. In questa prospettiva, la *dignitas* classica “trattandosi di una virtù, apportatrice di merito, onore, gloria, prestigio, autorevolezza, stima, potere [...] postula l'agere del *dignus*, che deve conquistare il pubblico riconoscimento [...] il soggetto *dignus* non è semplicemente o passivamente il destinatario della considerazione e del rispetto degli altri, ma si presenta e opera, prima di tutto, come soggetto attivo, che fa cose a vantaggio della patria o del prossimo. La dimensione eroica o nobile o, più modestamente, onesta della vita costituisce l'ambito di riferimento della dignità più tradizionale” (*ivi*, p. 154).

¹¹³ M. RUOTOLO, *Appunti sulla dignità umana*, cit., p. 125.

¹¹⁴ In tal senso la dignità etica può essere più o meno alta e può essere persino smarrita (cfr. Tommaso D'AQUINO, *S. Th.*, III, q. 89, a. 3; *Quodlib.*, XI, q. 1, a. 2).

¹¹⁵ Cfr. IDEM, *In Sent.*, I, III, d. 35, 1, a. 4, qc. 1.

etica. Questa è inconfondibile con quella. La bontà dell'agire libero –in ogni dominio dell'etica– può darsi o meno, pur in presenza della bontà ontologica del soggetto. La bontà ontologica di questo, per se stessa, nulla dice sulla bontà etica dei suoi atti (nel campo morale, in quello giuridico ed in quello politico).

Proprio in quanto l'agire umano è libero (perciò imputabile e responsabile), la dignità etica non può essere presupposta. Essa va verificata in ciascun caso. La dignità dell'agire sta nella conformità alla dignità della natura razionale¹¹⁶. Si tratta dell'adesione al dovuto, derivante dalla conoscenza dell'onesto¹¹⁷. Emblematicamente Cicerone fa notare che la dignità etica si esprime nella condotta conforme all'onestà ed al decoro¹¹⁸. Per se stesse, né la dignità etica è deducibile dalla dignità ontologica, né viceversa. La dignità ontologica rappresenta la premessa della dignità etica, ma non la sua necessità. La libertà costituisce la condizione della dignità etica, ma non il suo contenuto. La dignità ontologica non implica per se stessa quella etica: la prima può darsi anche in assenza della seconda.

L'ontologia della dignità, lungi dall'essere esclusiva rispetto all'etica della dignità, ne costituisce la premessa fondativa, da essa logicamente indissociabile. L'etica della dignità presuppone il rilievo essenziale ed imprescindibile della responsabilità (e dell'imputabilità) ed il riconoscimento del dovuto. Di modo che l'intelligenza della dignità etica fa agio sul primato dei doveri, donde i diritti traggono finalità e contenuti inconfondibili¹¹⁹. È erroneo, pertanto, identificare la dignità etica con quella ontologica. Come nel caso di ogni identificazione tra essere e agire. Al valore ontologico del soggetto umano può corrispondere, infatti, un disvalore etico (morale, giuridico, politico) dovuto ad un agire iniquo e lesivo del bene comune¹²⁰.

La sostanza ontologica e quella etica della dignità sono tra loro inconfondibili perciò inassimilabili. La considerazione dell'uomo in quanto

¹¹⁶ Cfr. CICERONE, *De officiis*, I, 106-107

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁹ Per una riflessione sulla correlazione tra doveri e diritti, possono segnalati, tra l'altro: G. M. CHIODI, *Invito ad una critica dei cosiddetti diritti e ad una rinnovata attenzione ai doveri*, in M. L. BIANCA - A. CATELANI (a cura di), *Giusnaturalismo e diritti inviolabili dell'uomo*, Università degli Studi di Siena, Arezzo 2009, pp. 49-60; IDEM, *Improprietà dei diritti umani*, in A. TARANTINO (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani*, V Congresso dei filosofi politici italiani, Giuffrè, Milano 2003, pp. 67-93; IDEM, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio definire diritti fondamentali*, in G. M. CHIODI (a cura di), *I diritti umani. Un'immagine epocale*, Guida, Napoli 2000, pp. 7-23.

¹²⁰ Cfr. Miguel AYUSO, *Libertad y dignidad. Los orígenes religiosos de los derechos fundamentales*, 419-420, pp. 857-858.

uomo non è identica a quella di ciascun particolare soggetto umano nell'attualità del suo agire. Pertanto è evidentemente erroneo e fuorviante identificarle¹²¹. Da tale assimilazione risulta altresì una flessione individualistica, derivante dalla sussunzione dell'essere nell'agire¹²². Dalla positività assiologica dell'agire prende consistenza la dignità etica, la quale costituisce quindi attuazione perfetta nel capo della responsabilità.

La relazione tra la dignità ontologica e quella etica è intelligibile simmetricamente al rapporto tra essere e dover essere. Questo è il fondamento di quello; il secondo è lo svolgimento attuativo del primo. In tal senso la dignità etica può essere considerata correlativa al dover essere attuato. Se la dignità ontologica è assimilata a quella etica, quella si vanifica, fenomenizzandosi, e questa si svuota, effettualizzandosi. La prima si muta in un apparire senza essere, la seconda in un mutevole complesso di effetti. Paradossalmente la loro identificazione conduce alla loro evacuazione.

È stato osservato che tra la dignità ontologica e quella etica vi è una sorta di rapporto di reciproca relazione inversa. Secondo l'espressione di Leopoldo Eulogio Palacios «ciò che è primario e principale nell'ordine dell'essere è secondario e accessorio nell'ordine del bene, e viceversa»¹²³. La giustizia (riguardo ad un bene o ad un diritto) è propria di qualcuno, per se stessa (*simpliciter*), mentre è attribuita solo per analogia (*secundum quid*) con riguardo alla sua natura¹²⁴. Gli atti, infatti, vanno valutati nella loro consistenza propria. Data l'umanità del soggetto che li compie. La sua dignità ontologica richiede che egli sia considerato come soggetto responsabile. Perciò trattato secondo giustizia. Non comporta una necessaria ed aprioristica positività di qualsivoglia atto.

¹²¹ Quanto al rilievo giuridico-politico della relazione tra dignità ontologica e dignità etica, data la consistenza sostanziale della prima e la qualificazione della seconda in ragione della conformità all'ordine della giustizia, è stato evidenziato che «la persona humana no es en el orden moral un valor absoluto; a diferencia de lo que sucede en el plano ontológico [...] anuladas las diferencias morales entre los ombre, cabe preguntar, ¿qué fundamento sólido habrá para el ordenamiento jurídico de la ciudad? ¿Qué justificación tendrá el gobernante que aplique un castigo o confiera un premio si la dignidad de la persona humana, de la sustancia individual y racional, es la base de los derechos humanos?» (*ivi*, p. 857).

¹²² Ayuso osserva che «el personalismo incluso el autopresentado como comunitario, parece desvalorizar la sociedad, reducida solamente a condición necesaria para la vida personal; si existe es porque el hombre es individuo y tiene que ser persona, pero si fuese solamente persona no tendría necesidad alguna de ella y no existiría. También queda rebajado el valor individual, de manera que aunque pueda ser común a todas las personas, lo será de una manera distributiva, pero no de una general o común, con lo que se niega la existencia de un fin último colectivo o social» (*ibidem*).

¹²³ L. E. PALACIOS, *La Persona Humana*, cit., p. 489.

¹²⁴ Sul tema, cfr. Tommaso D'AQUINO, *De Ver.*, q. 21, a. 5; *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

Mentre la dignità ontologica si dà *simpliciter*, ovvero per se stessa, in quanto inerente alla natura umana; la dignità etica si dà *secundum quid*, ovvero relativamente ad un certo aspetto e ad una certa misura. La prima non è separabile dal soggetto, mentre la seconda vi si distingue¹²⁵. Né l'una né l'altra sono operabilizzabili: non sono il risultato di una procedura o di un calcolo. Non sono fenomeni tra fenomeni. Non hanno carattere estrinseco, ma intrinseco: quella ontologica nell'ordine dell'essere; quella etica nell'ordine dell'agire. Lo qualificano intimamente. Neppure si danno come forma vuota o come rappresentazione convenzionale. Diversamente da ogni operatività ipostatizzata, costruttivistica o decostruttivistica che sia.

In senso stretto, afferisce al campo giuridico il riferimento alla dignità etica. Il diritto, infatti, si riferisce, per se stesso, al campo dell'agire, considerando gli atti umani nella loro relazione *ad alterum*. Nel campo giuridico la responsabilità nell'alterità relazionale, si palesa, appunto, nella determinazione del mio e del suo dovuto ed esigibile. In questo ambito, può dirsi che la dignità etica ha rilievo diretto, immediato e prossimo. L'ambito dell'essere ne costituisce, piuttosto, lo sfondo e la premessa (essenziale e formale), rispetto al quale il caso particolare –nella sua concretissima consistenza– non è deducibile.

In particolare, se la dignità è intesa come una qualificazione di un determinato soggetto¹²⁶, in relazione ad un ruolo o ad un incarico –secondo una accezione di ascendenza romanistica¹²⁷– la sua considerazione acquista un carattere spiccatamente determinato e correlativo. Secondo tale accezione, la dignità è commisurata a ciò che si merita¹²⁸, ed è correlativa alla funzione attribuita (in ragione di qualche qualificazione o di qualche capacità). Donde doveri conseguenti e diritti corrispondenti. Tali in quanto con specifico contenuto e con sostanziale finalizzazione. Si tratta di una dignità attribuita, e che va doverosamente riconosciuta

¹²⁵ Sul tema si può segnalare, tra l'altro, IDEM, *S. Th.*, II II, q. 64, a. 2, ad 3; *S. c. G.*, I. III, c. 146.

¹²⁶ Álvaro d'Ors definisce dignità, in senso stretto, come «el merecimiento subjetivo de un favor personal, singular o colectivo» (Álvaro D'ORS, *Bien común y enemigo público*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona 2002, p. 12).

¹²⁷ Cfr. Viktor PÖSCHL, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*; M. FORSCHNER, *Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur*, pp. 33-59.

¹²⁸ Secondo questa accezione «La dignidad no es una cualidad absoluta, como la razón humana, la mortalidad del cuerpo, la "imagen divina" del hombre, su misma vida, sino relativa; relativa tanto respecto a otras personas como respecto al objeto del merecimiento: se es digno siempre de algo respecto a alguien. Es un merecimiento subjetivo para una persona y no un mérito objetivo, que requeriría un juicio ajeno para su determinación» (Álvaro D'ORS, *Claves conceptuales*, in "Verbo", xxxv (1996), 345-346, p. 513).

come tale. Essa trova la sua condizione nella qualità (etica) del soggetto che la assume, e la sua nella corrispondenza (ufficiale) al compito¹²⁹. Di essa, quindi, si può essere, personalmente, degni o indegni.

Sotto un profilo analogico, può dirsi che la dignità come qualificazione particolare sta alla dignità etica ed a quella ontologica, come la natura individuale sta a quella specifica, e questa a quella generica. Come l'individuo presuppone la specie, e questa il genere. Con l'avvertenza, però, che la dignità come attribuzione particolare si iscrive propriamente nell'ambito etico e ne costituisce una sorta di proiezione giuridico-sociale.

6. Diritti e dignità

Realisticamente intesa, la dignità umana può essere considerata come riflesso ed espressione della realtà, rispettivamente dell'essere, dell'agire e del compito. In tal senso, essa può essere designata –per analogia– come una sorta di *splendor humanitatis*, di *splendor actus*, e di *splendor officii*. In rapporto ad essa, i diritti –realisticamente considerati– non costituiscono pretese della volontà, a contenuto variabile ed indifferenti al fine. Ma trovano la loro sostanza nella determinazione del giusto¹³⁰. Hanno la giustizia (ovvero il *suum cuique tribuere*) come misura intrinseca¹³¹.

Talché l'essere della giustizia si palesa come ragione della dignità etica e di quella ufficiale. Obiettivamente pensata, la dignità in rapporto ai diritti, non è un'astrazione ipostatizzata, né una generalizzazione empirica. Non rappresenta un paradigma individualistico, né una ipotesi ideologica. Essa si dà nell'attualità della socialità e della giuridicità naturali del soggetto umano, attraverso la trama dei molteplici vincoli nei quali è intessuto il suo vivere.

¹²⁹ In tal senso può essere “degnò” di rispetto l'esercizio di un potere –il quale, per quanto riguarda la sua legittimità, può essere o non essere “digno del respeto de los súbditos” (IDEM, *Claves conceptuales*, cit., p. 514).– o di una magistratura (cfr. *ibid.*).

¹³⁰ La giustizia è qui da intendersi classicamente (in ispecie, a partire dalla riflessione platonico-aristotelica e ciceroniano-romanistica). Per una considerazione dei diversi significati attribuiti alla giustizia, cfr. S. MAFFETTONE - S. VECA (a cura di), *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, IV ed., Laterza, Roma-Bari 2003; F. STELLA, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna, 2006; C. A. VIANO (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

¹³¹ Al riguardo resta di sicuro interesse E. BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*.

In questa prospettiva la dignità ontologica è premessa fondante, ma non geometricamente necessitante della teleologia e della deontologia degli atti particolari. La dignità etica è sostanziata dal fine che il soggetto persegue, e dal dovere cui adempie. La libertà presuppone l'essere del soggetto, ma non costituisce il suo dover essere. Priva di finalità e di doverosità la libertà stessa risulta svuotata dell'essere e del dover essere. Indiscernibile rispetto al diritto ed ai diritti.

In quanto derivante dalla natura umana, si può osservare che dalla dignità ontologica, per se stessa, derivano finalità e doveri naturali, quanto all'attuazione perfetta agatica dell'agire. Il loro adempimento sostanzia la dignità etica. Tali finalità danno luogo a diritti, non in astratto (o in un ipotetico stato di natura) ma nel tessuto di relazioni sociali, ove si configurano rapporti di alterità doverosa. Tali doveri traggono la loro direzione dalla adeguazione a beni, valutati tali assiologicamente e prudenzialmente¹³². Donde il contenuto del bene sostanzia quello del dovere, e questo quello del diritto. Ed il diritto non si risolve in potere, ma esprime una proporzione di giustizia (non è pretesa cratica, ma dato diceologico).

La desostanzializzazione (come l'agnosticismo) della dignità umana e la desostanzializzazione (come il nominalismo) dei diritti, evidenziano una innegabile correlazione. La fenomenizzazione della prima risulta correlativa alla fenomenizzazione dei secondi. Con la consapevolezza che il presupposto desostanzializzante (o agnostico), lungi dall'essere un fatto evidente, costituisce piuttosto un presupposto ipotetico-convenzionale (la cui generalizzazione non dà luogo ad alcuna autentica universalità).

La dignità non può avere un significato, se non in rapporto a ciò che la fonda. Priva di sostanza ontologica e deontologica, essa si autoestingue. Tanto sotto il profilo noetico quanto sotto quello giuridico. Senza l'intelligenza del "ciò per cui" si è degni (e senza cui non lo si è) essa resta muta rispetto al diritto. La dignità non fonda la dignità, come i diritti non fondano i diritti. Altrimenti l'una e gli altri risultano razionalmente indiscernibili e perciò indeterminabili.

In riferimento al diritto, la dignità etica rivela un carattere essenzialmente relazionale, in quanto si è "degni" *per* e si è "degni" *di*. Se la relazione sostantiva è spenta nell'immanenza dell'autereferenzialità, svanisce al

¹³² È stato osservato, al riguardo, che "l'ambito del dovere [...] appare *situato*, [...]: il dovere –intuitivamente– cala la persona umana in un ruolo (i doveri del padre, del padrone, etc.) o in un determinato contesto sociale (i doveri verso la famiglia, la comunità, etc.)" (A. ALGOSTINO, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, cit., p. 17).

tempo stesso ciò che ne rende intimamente ragione¹³³. E con ciò anche il suo rilievo giuridico.

Il riconoscimento obiettivo della dignità ontologica è dichiarativo del valore della vita umana, in quanto tale, in ogni fase del suo sviluppo (particolarmente nei suoi stadi espressivamente più deboli, ovvero nella sua condizione prenatale ed in quella terminale). Indipendentemente da qualsivoglia prestazione e da qualsiasi rappresentazione. Tale riconoscimento si palesa razionalmente con l'immediatezza di un dato, non come una preferenza, né come una eventualità. Perciò essa non può non riferirsi ad ogni stadio dell'esistenza umana¹³⁴ e si presenta tale da includere qualsiasi verifica ontica dell'umano. Ne emerge il diritto che scaturisce dal dover essere obiettivo derivante dalla teleologia naturale. Difatti, come è stato evidenziato,

«il diritto soggettivo [...] altro non è, per la concezione classica, che l'originario titolo "naturale" del soggetto in quanto soggetto ad essere rispettato come tale»¹³⁵.

Intesa ontologicamente, come fondata nell'essere, ed eticamente, in quanto determinata dal giusto, la dignità umana si staglia come dato pre-positivo. Sulla base dell'intelligenza della natura delle cose –dell'umano, per se stesso– e del giusto, in quanto tale. Rimosso il concetto di natura, la dignità stessa resta indiscernibile. Non è un prodotto convenzionale o procedurale. Non è il risultato né di un fenomeno psichico né di una condizione sociale. Nella sua accezione ontologica, essa può essere offesa, ma non cancellata. Di essa non si può essere privati. Si dà come la condizione stessa di qualsivoglia obbligo giuridico. In altri termini, secondo una incisiva espressione, essa emerge come "il motivo metafisico

¹³³ Per una considerazione essenziale della problematica relativa all'istanza del fondamento della dignità e dei diritti, nell'ambito della vastissima bibliografia, si può utilmente considerare M. SIMOULIN, *L'Eglise et les droits de l'homme*, pp. 85-134; D. COMPOSTA, *El código de derecho canónico y los derechos subjetivos*, 345-346, pp. 543-565; D. CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, pp. 55-76. In una diversa linea interpretativa, cfr. G. CONCETTI (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*; P. DANUVOLA - S. MONACO (a cura di), *Diritti umani*, Piemme; F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*. Cfr. inoltre K. STOECKL, *L'insegnamento della Chiesa ortodossa russa su dignità, libertà, diritti umani*, pp. 101-120.

¹³⁴ Nell'ambito di una ampia letteratura, considera la questione sotto il profilo giuridico A. OLLERO, *Dignità e statuto giuridico dell'embrione umano*, in A. ARGIROFFI - P. BECCHI - D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 113-149.

¹³⁵ Danilo CASTELLANO, *Quale diritto? Su fonti, forme, fondamento della giuridicità*, p. 135.

per cui gli esseri umani hanno diritti e doveri. Hanno dei diritti perché hanno dei doveri”¹³⁶. La sua consistenza ne attesta la sua trascendenza¹³⁷.

In questa prospettiva la dignità ontologica regola la libertà, e non viceversa. La prima è un *prius* rispetto alla seconda. La dignità etica deriva dall’esercizio della libertà, secondo le finalità che questa persegue. Né nell’uno, né nell’altro caso vi è identità tra dignità e libertà. D’altra parte, se la dignità ontologica presuppone il riconoscimento di una uguaglianza nella natura (umana), essa non è tuttavia identica all’uguaglianza geometrica. La dignità etica presuppone l’uguaglianza proporzionale della giustizia (che considera casi uguali in modo uguale, e casi disuguali in modo disuguale), non l’uguaglianza meccanica. Né nell’uno né nell’altro caso vi è identità tra dignità e uguaglianza.

L’uguale dignità ontologica, non solo non esclude la diversa dignità etica, ma la fonda e la richiede, in considerazione della natura razionale e libera del soggetto umano. L’una non contrasta propriamente con l’altra (né propria né altrui)¹³⁸.

Considerando il diritto come ordine di alterità doverosa, occorre riconoscere (come è stato evidenziato) “la persona [umana] e la sua dignità come limite e non come oggetto diretto del diritto”¹³⁹. Ne deriva che, in senso stretto,

“la persona singola è soggetto virtuale della giustizia e diviene titolare di diritti e doveri solo quando viva nella società e in rapporto con essa”¹⁴⁰.

Pur se, in senso lato, il soggetto umano ha anche doveri rispetto a se medesimo ed ancor prima rispetto alla Scaturigine stessa del suo essere. Si tratta dei doveri che promanano dal dovere di agire secondo ragione. Donde l’*honeste vivere*, che esprime l’essenzialità del *bonum faciendum* e del *malum vitandum*, ovvero il dovere –da cui il diritto– del perseguimento del fine che promana dalla stessa sostanzialità umana. I diritti che ne conseguono corrispondono al diritto di compiere il proprio dovere.

¹³⁶ Robert SPAEMANN, *Love and the Dignity of Human Life. Issues Concerning Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation*, trad. it. *Tre lezioni sulla dignità umana*, p. 47. Cfr. IDEM, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in IDEM, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, pp. 107-122.

¹³⁷ Per se stessa, la dignità ontologica trascende il soggetto particolare, e si sostanzia della sua trascendenza rispetto al complesso degli enti somatici. Ne consegue –scrive Spaemann– che “la dignità è un segno di sacralità” (IDEM, *Love and the Dignity of Human Life. Issues Concerning Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation*, cit., p. 66).

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹³⁹ Dario COMPOSTA, *Filosofia del diritto. II. I fondamenti ontologici del diritto*, p. 342.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 135.

L'esclusione del (proprio) dovere presenta –ad opera del medesimo soggetto– una lesione della (propria) dignità etica. Difatti si può osservare che “la dignità ha sempre a che fare con un'intima padronanza di sé, indipendente dalle circostanze”¹⁴¹. Si tratta di quella padronanza, per cui la libertà si sostanzia della dignità. Non di quella per cui la libertà sarebbe arbitra della dignità. Liberamente, infatti, si può agire conformemente o difformemente dalla dignità umana¹⁴². La libertà non offre il contenuto dell'atto, ma solo una delle sue condizioni (perché sia propriamente umano)¹⁴³. Ne presenta il presupposto, non il criterio. Sicché l'offesa alla dignità proviene, in prima istanza, dallo stesso soggetto, nei suoi stessi confronti.

I diritti della dignità etica (e quelli della dignità ufficiale) sono i diritti che discendo dall'ordine del dovuto. Derivano, cioè, dalla determinazione del giusto, nella determinatezza delle relazioni umane. Non si sovrappongono alla giustizia. Non costituiscono un *a priori* ipostatizzato. La libertà umana, difatti, è relativa al contenuto che essa attua e dal quale è intimamente misurata. Al di là del soggetto e dell'oggetto, la libertà non ha consistenza propria. Né è sufficiente la libertà a qualificare positivamente ogni atto dell'individuo, né a stabilirne il contenuto. Neppure la sua individualità, per se stessa, è tale da fornire qualsivoglia normatività. A meno di non attribuire all'individuo un'assolutezza¹⁴⁴, che come tale escluderebbe ogni relazione propriamente giuridica.

In tal senso il giusto è fondativo dei diritti¹⁴⁵ e non i diritti sono fondativi del giusto¹⁴⁶. I diritti propri della dignità etica sono tali in quanto determinati dalla giustizia. Di essa si sostanziano¹⁴⁷. Non sono anteriori ad essa. Né essa ne costituisce un risultato. Perciò tali diritti sono tali in quanto determinati *secundum iustitiam* e *propter iustitiam*. In questo senso

¹⁴¹ Robert SPAEMANN, *Love and the Dignity of Human Life. Issues Concerning Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation*, cit., p. 53.

¹⁴² Secondo una opportuna osservazione, “ci sono atti che violano la dignità umana. Ma ciò può accadere soltanto perché gli esseri umani non sono soggetti liberi che fluttuano in uno spazio vuoto, bensì esseri dotati di una natura fisica e psichica nella quale si manifestano” (*ivi*, p. 54).

¹⁴³ Spaemann fa notare che “la persona umana non è un aggregato degli stati attraverso i quali passa; è piuttosto la stessa identica persona che passa attraverso degli stati” (*ivi*, p. 63).

¹⁴⁴ La pretesa individualistica, che attribuisce a ciascuno qualsivoglia autofinalità, non può che comportare (coerentemente a se medesima) la riconduzione di ogni altro a se stessi, donde “chacun estime être une fin en soi, pour soie et pour les autres” (C. POLIN, *L'idolâtrie des droits de l'homme et ses causes*, cit., p. 19).

¹⁴⁵ Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, pp. 369-372.

¹⁴⁶ Infatti, il diritto –classicamente– è oggetto della giustizia.

¹⁴⁷ Cfr. Jean-Marie VERNIER, *Le droit chez Aristote et saint Thomas d'Aquin*, pp. 9-44.

il rapporto tra dignità e diritti non si dà in termini di immediatezza irreflessa o di spontaneità sorgiva, ma secondo la mediazione della razionalità, esercitata nel giudizio.

È stato osservato¹⁴⁸ che l'uomo in quanto tale è il solo ente a potere pensare il mondo come dotato di un centro, cioè di una intelligibilità propria. In tal senso, il suo diritto coincide con la relazione dovuta, in relazione a ciascuno degli enti che costituiscono il mondo¹⁴⁹. Donde la dignità umana, sotto il profilo etico, lungi dall'isolare il soggetto di fronte alla totalità, trova la sua esplicazione nell'ordine della finalità, che lo connette variamente alla molteplicità delle realtà¹⁵⁰.

Riconosciuta la dignità umana come un bene, essa richiede la considerazione agatologica tanto di se medesima, quanto dei beni ad essa correlativi e consentanei¹⁵¹, e conseguentemente degli atti e delle norme "degni", in quanto dovuti, ovvero giusti. Il suo riconoscimento presuppone la l'intelligenza del bene e del suo ordine.

A ben vedere, il rispetto della dignità umana coincide con il rispetto dell'onesto, del giusto e dell'equo. Tale rispetto richiede che il soggetto stesso si rispetti, come tale, e rispettando la sua stessa dignità, rispetti i suoi doveri¹⁵². Questi acquistano una fisionomia articolata ed inconfondibile

¹⁴⁸ Cfr. Claude POLIN, *L'idolâtrie des droits de l'homme et ses causes*, cit., p. 15.

¹⁴⁹ In riferimento all'uomo –scrive Polin– “son seul ‘droit’ était d’y occuper la place que l’ordre du monde [...] lui commandait d’occuper” (*ibid.*).

¹⁵⁰ Analogamente, secondo il pensatore francese, “la dignité reconnue à tout homme ne tenait pas à lui-même, envisagé en lui-même, mais procédait tout entière de sa capacité à tenir le rôle qu’il était par sa nature appelé à tenir” (*ibid.*).

¹⁵¹ Può essere segnalato, esemplarmente, che per Platone la dignità si esprime nell'onore dovuto all'anima, il quale richiede che sia praticato con ogni impegno ciò che è bello (ovvero onesto e giusto) e virtuoso. Onde essa sia trattata nel modo più degno (cfr. PLATONE, *Leggi*, v, 726-728c).

¹⁵² A riguardo è stato scritto che “la dignidad de la persona no se afirma sólo a través de un acto de reconocimiento más o menos amplio de ella, sino a través de la afirmación específica del derecho a la libre asociación, del derecho a la educación y del derecho a la vida en tanto se refieren a *deberes objetivos y obligantes* que son *de* la persona y *para* la persona. Los diversos sentidos anotados del derecho subjetivo son derecho porque realizan de diferentes maneras lo justo, lo que le corresponde a la persona por su dignidad” (R. GUERRA LOPEZ, *Afirmar a la persona por si misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión nacional de los derechos humanos, México 2003, pp. 172-173). Ora, se è da rilevare in tale considerazione l'ancoraggio dei diritti soggettivi alla sostantività della giustizia, è da osservare, però, che i doveri stessi (che sono alla radice dei diritti) sono sempre (in quanto tali) *ad alterum*: sono della persona in quanto vi è un ordine di vincoli morali, giuridici e politici che la trascendono. D'altra parte, la tesi secondo la quale “nuestra posición parte del reconocimiento de que es un *deber objetivo y absoluto* respetar el hecho de que el hombre no puede ser obligado en conciencia más que por lo que su conciencia reconoce como verdadero y justo” (*ivi*, p. 176), finisce logicamente

nella considerazione del bene comune. In relazione ad esso, la dignità, al di là di ogni presunta antinomia, trova il suo compimento e la sua perfezione.

Bibliografia

- ALGOSTINO, Alessandra, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli 2005.
- ARGIROFFI, Alessandro - BECCHI, Paolo, - ANSELMO Daniele, (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007), Aracne, Roma 2008;
- ARGIROFFI, Alessandro, "Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica", in ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 11-22.
- AYUSO, Miguel, "Libertad y dignidad. Los orígenes religiosos de los derechos fundamentales", in *Verbo*, XLII, 2003, 419-420, pp. 853-862.
- BATTAGLIA, Salvatore (a cura di), voce *Dignità*, in *Grande dizionario della lingua italiana*, a cura di S. Battaglia, vol. IV, UTET, Torino 1966, pp. 413-415.
- BATTAGLIA, Salvatore, (a cura di), voce *Degno*, in *Grande dizionario della lingua italiana*, a cura di S. BATTAGLIA, vol. IV, UTET, Torino 1966, pp. 130-132.
- BECCHI, Paolo, *Il principio dignità umana*, Brescia, Morcelliana, 2009.
- BECCHI, Paolo, "Il principio della dignità umana. Breve excursus storico-filosofico", in A. ARGIROFFI – BECCHI Paolo - D. ANSELMO (a cura di) *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 23-31.
- BÖCKENFÖRDE, Ernest. W. - SPAEMANN, Robert, *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzung – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- BRUNNER, Emil, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, III rist., Theologischer Verlag, Zürich 1981.
- CASTELLANO, Danilo, *Razionalismo e diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003.
- CASTELLANO, Danilo, *Quale diritto? Su fonti, forme, fondamento della giuridicità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015.
- CHIODI, Giulio M., *Invito ad una critica dei cosiddetti diritti e ad una rinnovata attenzione ai doveri*, in M. L. BIANCA - A. CATELANI (a cura di), *Giusnaturalismo*

per sottoporre al giudizio di ciascuna coscienza individuale qualsiasi principio o norma. Questi sarebbero da osservarsi, allora, solo se ritenuti validi. A tali condizioni, si potrebbe obiettare che il dovere assoluto di sottomettere ogni doverosità al giudizio della coscienza individuale, renderebbe ogni dovere inevitabilmente relativo ad essa. Sulla questione si sofferma particolarmente D. COMPOSTA, *Filosofia del diritto. Prolegomeni, epistemologia, metodologia, protologia*, pp. 244-263; IDEM, *Filosofia del diritto. II. I fondamenti ontologici del diritto*, cit., pp. 305-343.

- e diritti inviolabili dell'uomo*, Università degli Studi di Siena, Arezzo 2009, pp. 49-60.
- CHIODI, Giulio M., *Improprietà dei diritti umani*, in A. TARANTINO (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani*, V Congresso dei filosofi politici italiani, Giuffrè, Milano 2003, pp. 67-93.
- CHIODI, Giulio M., *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio definire diritti fondamentali*, in CHIODI, Giulio M., (a cura di), *I diritti umani. Un'immagine epocale*, Guida, Napoli 2000, pp. 7-23.
- COMPAGNONI, Francesco, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- COMPOSTA, Dario, *Filosofia del diritto. Prolegomeni, epistemologia, metodologia, protologia*, Urbaniana University Press, Roma 1991.
- COMPOSTA, Dario, "El código de derecho canónico y los derechos subjetivos", in *Verbo*, xxxv, 1996, 345-346, pp. 543-565.
- CONCETTI, Gino, (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, AVE, Roma 1982.
- DANUVOLA, Paolo, - MONACO Franco, (a cura di), *Diritti umani*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- D'ORS, Álvaro, "Claves conceptuales", in *Verbo*, xxxv, 1996, 345-346, pp. 505-526.
- D'ORS, Álvaro, *Bien común y enemigo público*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona 2002.
- FABRO, Cornelio, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., II ed., Studium, Roma 1965.
- FERRAJOLI, Luigi, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- FORSCHNER, Maximilian, "Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur", in H. KÖSSLER (hrsg.), *Die Würde des Menschen*, Universitätsbibliothek, Erlangen 1998, pp. 33-59.
- GAMBRA, José Miguel, "La noción clásica de dignidad y los derechos Humanos", in *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, xvi, 2010, pp. 31-53.
- GUERRA LÓPEZ, Rodrigo, *Afirmar a la persona por si misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión nacional de los derechos humanos, México 2003.
- HÄBERLE, Peter, *Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs.2 Grundgesetz – Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre des Gesetzesvorbehalts*, 3 Auflage, C. F. Müller, Heidelberg 1983.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, trad. it., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2010.
- IAMMRRONE, Luigi, "voce Imago", in *Dizionario bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane, 2008, pp. 482-491.
- KANT, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, trad. it. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 2010.

- KANT, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 2010.
- KANT, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 2010.
- LOBATO, Abelardo, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca-Madrid, San Esteban-EDIBESA, 1997.
- LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. it., *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1974.
- MAFFETTONE, Sebastiano, – Veca, Salvatore, (a cura di), *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, IV ed., Laterza, Roma-Bari 2003.
- MAIHOFER, Werner, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, trad. spagn. *Estado de derecho y dignidad humana*, Euros Editores-B de F, Buenos Aires-Montevideo 2008.
- MARCONI, Pio, “La dignità dei moderni”, in ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di) *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 151-162.
- MARGALIT, Avisahi, *The Decent Society*, trad. it. *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- MESSINETTI, Davide, “voce Personalità (diritti della)”, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XXIII, Giuffrè, Milano 1983, pp. 355-406.
- MONTEJANO, Bernardino, “Poder jurídico y derecho natural (con una especial referencia a la libertad religiosa)”, in *Ethos. Revista de Filosofía práctica*, 2011, pp. 39-70.
- MONTEJANO, Bernardino, “Dignidad de la persona humanas”, in *Verbo*, XLV (2007), 457-458, pp. 549-560.
- OLLERO, Andrés, “Dignità e statuto giuridico dell’embrione umano”, in ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 113-149.
- PALACIOS, Leopoldo E., *La Persona Humana*, in *La Filosofía en el B.U.P.*, Dorcas, Madrid 1977.
- PALACIOS, Leopoldo E., “Iglesia y libertad religiosa”, in *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, LVI, 1979, pp. 285-296.
- PAPISCA, Antonio, *Il diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, Marsilio, Venezia 2011.
- PASCAL, Blaise, *Pensées* [146], trad. it., *Pensieri*, a cura di F. Masini e E. Giovannini Masini, Istituto Geografici De Agostini, Novara 1964.
- PLACELLA, Vincenzo, “La dignitas hominis in Giannozzo Manetti”, in IDEM (a cura di), *Memoria biblica e letteratura*, Napoli, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2005, pp. 225-257.
- POLIN, Claude, “L’idolâtrie des droits de l’homme et ses causes”, in *Catholica*, 107, 2010, pp. 14-30.

- PORTINARO, Pier Paolo, “La dignità dell’uomo messa a dura prova”, *ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di), Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 221-239.
- PÖSCHL, Viktor, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Winter, Heidelberg 1989.
- RAHNER, Karl, *Würde und Freiheit des Menschen*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Benziger, Einsiedeln, 1955.
- RESTA, Giorgio, “La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)”, in *Rivista di Diritto Civile*, XLVIII, 2002, pp. 801-848.
- RODRIGUEZ, Victorino, “Temas-clave de humanismo cristiano, Speiro, Madrid 1984; M. RUOTOLO, Appunti sulla dignità umana”, in *Dereitos Fundamentais & Justiça*, XI, 2010, pp. 123-162;
- SANFRATELLO, Agostino, *Problematicità odierna di una fondazione dei diritti umani*, in D. PASINI (a cura di), *Sui diritti dell’uomo*, Astra, Roma 1982, pp. 19-48.
- SARTRE, Jean-Paul, *L’Être et le Néant*, trad. it., *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- SCHACHTER, Oscar, “Human Dignity as a Normative Concept”, in *American Journal of International Law*, LXXVII, 1983, pp. 848-854.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, “Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico”, in *ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di) Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 35-59.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona 2004.
- SEN, Amartya, *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999.
- SIMOULIN, Michel, “L’Eglise et les droits de l’homme”, in *Vu de Haut*, VII (1988), pp. 85-134.
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, JET, Roma 1991.
- SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in IDEM, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 107-122.
- SPAEMANN, Robert, *Love and the Dignity of Human Life. Issues Concerning Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation*, trad. it. *Tre lezioni sulla dignità umana*, Torino, Lindau, 2011.
- STELLA, Federico, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna, 2006.
- STOECKL, Kristina, “L’insegnamento della Chiesa ortodossa russa su dignità, libertà, diritti umani”, in *Pace e diritti umani*, I, 2011, pp. 101-120.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.
- TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness*, 2 voll., The University of Chicago Press-Constable & Co, Chicago-London, 1970.

- TURCO, Giovanni, "Polisemia della dignità umana e problema dei diritti", in *Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica*, 2012-2013, Milella, Lecce 2013, pp. 73-91.
- TURCO, Giovanni, "Il bivio della dignità umana e la questione dei diritti. La dignità come libertà", in *Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica*, Milella, Lecce 2014, pp. 117-137.
- TURCO, Giovanni, *Costituzione e tradizione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2014.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, vol. II, t. I, Fundación Cultural del Notariado, Madrid 2003.
- VERNIER, Jean-Marie, "Le droit chez Aristote et saint Thomas d'Aquin", in *Vu de Haut*, VII, 1988, pp. 9-44.
- VIANO, Carlo Augusto, (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- VINCENTI, Umberto, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- VIOLA, Francesco, "I volti della dignità umana", *ARGIROFFI Alessandro – BECCHI Paolo – ANSELMO Daniele (a cura di) Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 101-112.
- WETZ, Franz J., *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.
- WILHELMSSEN, Frederick D., *Being and Knowing*, Preserving Christian Publications, Albany (N. Y.) 1991.
- WILHELMSSEN, Frederick D., "Love versus Freedom", in *The Intercollegiate Review*, XXX, 1995, N° 2, pp. 7-10.