

Pensare la dignità oggi. Una rassegna filosofica

di CARLO CROSATO

Per affrontare il concetto della dignità umana è innanzitutto necessario compierne la genealogia. Tenendo in considerazione le contraddizioni che hanno attraversato storicamente la formulazione del concetto si può specificare meglio infatti il modo in cui oggi si continua a parlarne. Per ultimare il percorso si proporrà poi una rassegna di autori o di linee di pensiero che, in senso affermativo o in senso critico, caratterizzano il dibattito contemporaneo.

Dignità oggi

1. In epoca contemporanea, il concetto della dignità dell'uomo vive vicende estremamente contraddittorie. Da un lato, si può senz'altro affermare che la riflessione sulla dignità dell'uomo si è inabissata a un livello di "inconscio culturale": questo significa che il senso comune non considera mai – e, se lo fa, questo accade solo in eventi particolarmente perturbanti – la dignità dell'uomo in maniera tematica, sebbene che un uomo sia degno di rispetto pare essere un'affermazione fuori di ogni dubbio. La dignità dell'uomo, insomma, sembra essere un'idea *con* la quale pensiamo, ma *della* quale non pensiamo: «è un concetto al quale la modernità fa regolarmente riferimento, pur non essendo sempre facilmente comprensibile ciò che con esso si indichi»¹, scrive J. L. Martinet. Ad aggravare questa ritrosia a confrontarsi seriamente con il tema della dignità, si assiste oggi al moltiplicarsi di situazioni ed eventi segnati dal degrado e dalla violazione della dignità delle persone: si può pensare a ogni tipo di guerra, all'indigenza in cui versa il cosiddetto "Terzo Mondo" – che, per i canoni di ricchezza e consumo tipici dell'Occidente, sarebbe meglio chiamare "Non-Mondo" –, o anche alla più pacifica, ma non per questo meno problematica, condizione di vita dell'uomo occidentale, ridotto alla sua sola capacità di produrre, acquistare e consumare.

Dall'altro lato, però, si deve riconoscere che, come in una sorta di moto auto-difensivo, il tema della dignità è oggi ripreso, in ambito intellettuale, secondo una grande varietà di prospettive: la vita in società complesse, le sempre più invasive dinamiche reificanti e la sempre più presente questione della tecnica sono solo alcuni dei motivi per

1

J. L. Martinet, *Montaigne et la dignité humaine*, Paris 2007.

cui la discussione intorno alla dignità dell'uomo, oggi, si è andata sempre più polarizzando in termini giuridici, in termini bioetici e in termini di politica internazionale, come si verrà chiarendo nel seguito di questa breve rassegna.

2. Ciò che, però, è già necessario segnalare è il pericolo derivante dalla combinazione di queste due tendenze: della disponibilità a dare per scontata l'idea della dignità e della contemporanea multiformità acquisita dalla discussione intorno a essa. Il pericolo dal quale è necessario fin d'ora mettere in guardia, consiste in un'assunzione meramente retorica o nominalistica della questione principale della dignità dell'uomo. Questo accadrebbe – e senza dubbio già accade – se la discussione intorno alla dignità degli uomini non si accompagna a un adeguato ripensamento filosofico del fondamento di tale principio morale: un ripensamento tanto più necessario oggi, nell'epoca caratterizzata da uno strano “disincantamento del mondo”, consistente nella conservazione di alcuni valori sulla scorta di una *auctoritas* storica e non più sostenuti da una riflessione critica: se in epoca pre-umanistica l'*auctoritas* esonerava dalla riflessione in forza della fiducia che in essa si riponeva, oggi l'*auctoritas* è seguita proprio perché esonera dal pensiero. Questo porta a uno svuotamento di senso delle categorie che quotidianamente mettiamo in campo, e uno slittamento arbitrario del significato di tali categorie in funzione alle contingenze.

Per natura o per merito

3. Prima di considerare la questione della dignità dell'uomo secondo i vari domini semantici entro cui, oggi come in passato, è discussa, si rende necessaria una precisazione di natura categoriale.

Quando di dignità si vuol ragionare, si è sempre posti di fronte a dei quesiti fondamentali e fondanti tale questione. Prima di tutto, si impone una quadratura della nozione di dignità: che cos'è la dignità? In che cosa consiste quell'“eccellenza” che il termine latino “*dignitas*” indicava? In seconda battuta, si dovrà affrontare una questione quantitativa, che interroga intorno all'uguaglianza: chi è soggetto di dignità? In terza battuta, si dovranno mettere a tema le implicazioni relazionali e sociali conseguenti l'affermazione del rispetto dell'altrui dignità.

Se ci si sofferma alla prima domanda – cos'è la dignità? –, indagando i modi in cui questo concetto è sempre stato considerato, si viene subito in contatto con una distinzione categoriale ben definita: la dignità è in alcuni casi definita come dotazione naturale – ontologica – e ineliminabile dei soggetti che ne sono caratterizzati; la dignità, altrimenti, è intesa come un attributo che ci si deve meritare e che si può smarrire, a seconda della qualità della prestazione di cui si è attori. In altri termini, secondo una prima categoria, si

è soggetti di dignità dalla nascita, perché così ci ha dotati la natura o perché questo è l'attributo donato da un creatore, e per questo ci differenziamo dagli altri enti dell'universo; secondo una categoria alternativa, invece, la dignità è risultato del merito, di una conquista, e si è soggetti di dignità conseguentemente a una azione virtuosa o comunque positiva entro il sistema valutativo – morale, culturale, estetico – collettivamente riconosciuto, e per questo ci differenziamo dagli altri esseri umani.

Quella che qui richiamiamo è una distinzione chiaramente indicata dal filosofo del diritto H. Hofmann² negli anni Novanta; ed è una dicotomia categoriale che ha le proprie origini nel pensiero antico e tardo-antico, ma che assume delle precise connotazioni nello scenario filosofico contemporaneo. Il pensiero antico non denotava in prima battuta la dignità come un attributo essenziale dell'uomo: l'essere umano, che fin dalla tradizione omerica è *brotòs* (mortale) prima di essere *ánthropos* (uomo), è essenzialmente un mortale, la cui destinazione non è in niente differente rispetto a quella degli altri enti naturali; come elemento del cosmo, anche l'uomo entra nel ciclo degli eventi, nascendo e morendo. La dignità, dunque, è principalmente intesa come oggetto di conquista, come la gloria o l'onore che la figura epica dell'eroe si incarica di impersonare: la dignità è il valore che ognuno può costruirsi, per non rimanere svilto dalla ineliminabile caducità che gli è propria. E, in un senso più prettamente filosofico, la dignità si manifesta in atto nell'esercizio concreto e ordinato della facoltà “più divina” dell'uomo, cioè la ragione: un esercizio dal quale solo emerge la dignità, che allora non è intrinseca – come è la ragione – ma esito di un'azione.

4. È nel pensiero latino – e in seguito in quello proto-cristiano – che il significato della dignità inizierà ad assumere caratteri di intrinsecità rispetto all'interiorità dell'uomo. E se per Cicerone la dignità dell'uomo, pur essendo quell'eccellenza che lo distingue per natura dagli altri animali, rimane coincidente con un'onorificenza politica o con qualcosa da costruire con l'azione conforme al dovere, sarà nel pensiero di Boezio che influiranno gli elementi della prima cristianità. Nei testi cristiani e nei testi scritti da autori cristiani alcune parole cambiano il loro significato oppure ottengono una nuova connotazione: così avviene nel caso esemplare de *La consolazione della filosofia* – scritto da un autore senz'altro di frontiera tra il mondo latino e l'epoca tardo-antica, com'è Boezio –, in cui la presenza di un rinnovato significato della parola “dignità” è caratterizzata in un certo modo dal senso di interiorità tipico della dottrina cristiana. Distinguendosi dall'uso romano del termine “dignità”, sinonimo di incarico, di impiego secondo il dovere, Boezio rivede il significato della dignità introiettandolo nell'uomo, nel contenuto dell'intenzione più che nella forma dell'azione: persone indegne, prive di

dignità, non diventano degne per la sola assunzione di un incarico; è vero piuttosto che la virtù possiede una dignità che si rende manifesta in chi la possiede. Non si diventa perciò soggetti di dignità perché incaricati di onorificenze politiche; ma, al contrario, si è meritevoli di incarichi utili per la collettività e di riconoscimento sociale se si è soggetti virtuosi, degni. È evidente allora il cambiamento di paradigma occorso nel pensiero di Boezio: non più, come nel mondo romano di Cicerone o di Seneca, un incarico onorifico – affidato anche a persone la cui statura morale non fosse trasparente –, non più una dimensione socialmente e politicamente riconoscibile, la dignità è bensì una dimensione assoluta, interna e appartenente all'ordine morale. Ciò che, invece, è ancora derivato dalla tradizione latina e lontano dalla dottrina cristiana è il carattere contingente di questa dignità.

Ancora assente nel pensiero tardo-antico, il carattere innato, per dono divino, della dignità umana è riscontrabile per la prima volta nelle lettere paoline, nelle quali si rintraccia la prima vera affermazione della dignità umana come valore universale a ogni uomo e da rispettare negli altri. Scrivendo ai Filippesi, ricordando loro la partecipazione, la somiglianza umana alla natura – all'immagine – divina, Paolo di Tarso rileva come la traccia di Dio sia ancora presente in noi in quella tendenza a «operare secondo i suoi benevoli disegni» (*Fil*, 2, 13); questo, per Paolo e per la dottrina che ancora oggi sostiene la fede cristiana, non è un vincolo di eteronomia che sminuisce la dignità delle creature, in quanto, al contrario, la accresce. In un simile scenario, la dignità dell'uomo sta proprio nell'essere stato creato a immagine di Dio; sta in quella traccia di Dio che ogni uomo conserva e dalla quale ogni uomo è guidato a operare secondo il disegno di cui Dio è Padrone sovrano. È nella religione cristiana che l'Occidente per la prima volta trova una dignità non più storicizzata nei fatti vitali di ogni uomo, una dignità non più dipendente da meriti o demeriti; la dignità non è più oggetto di conquista o di perdita, in quanto ogni uomo è per natura, grazie alla partecipazione all'immagine del Creatore, dotato di dignità. L'uomo è ontologicamente degno di rispetto, per il fatto di essere somigliante a Dio e di essere stato posto da Dio al centro dell'universo creato, per custodirlo e soggiogarlo.

5. La svolta, preparata nel periodo tardo-antico e incubata per tutto il Medioevo, caratterizzata da una dignità per creazione e dalla centralità dell'uomo – immagine di Dio – nell'universo, è una svolta di fondamentale rilevanza. Condizionerà il pensiero occidentale fino ai giorni nostri, resistendo e, anzi, condizionando persino il pensiero moderno e illuminista: testimonianza più nota di questa eredità cristiana perdurante nel pensiero umanistico è l'*Orazione* di Pico della Mirandola (1486), nella quale l'uomo è soggetto di dignità in quanto Dio lo ha posto al centro dell'universo, come soggetto principale della sua creazione, come «vincolo delle creature, familiare a quelle superiori, sovrano di quelle inferiori»; perché è stato dotato da Dio di facoltà intellettive tali da renderlo «interprete della natura» e capace di «afferrare la ragione di un'opera così

grande [la natura], di amarne la bellezza e ammirarne l'immensità»; ma soprattutto – aspetto determinante – dotato di «natura indefinita», perché libera.

Non stupirà – entrando nel vivo dell'età moderna – il riferimento a Cartesio (1637), il quale riporrà il riconoscimento e la consapevolezza che ogni uomo ha di se stesso nella benevolenza di un Dio che certamente non può ingannarci; forse stupirà maggiormente sapere che la scienza moderna, congegnata da Bacone (1620) come ancora oggi la consideriamo, nasca proprio dall'idea che Dio ci ha incaricati di custodire la Terra, nella quale, con il lavoro, dobbiamo rinfrancarci dal peccato originale: l'uomo, dunque, al centro del cosmo, come custode dell'universo e dotato di una dignità innegabile ma macchiata dal peccato, da recuperare.

Ma ancor più rilevante è il modo in cui ancora in epoca illuminista, la dignità dell'uomo verrà considerata un carattere essenziale, cioè ineliminabile e intrinseco alla sua natura. La dignità, così come Kant ne scrive, è l'incommensurabilità di ciò che, non avendo un prezzo, non può avere equivalente: l'uomo. Ogni individuo è soggetto di dignità in quanto il suo valore non è quantificabile e, perciò, non è comparabile con niente e nessun altro: «ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come equivalente. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una dignità»³, scrive Kant. E in questo è conservato il fondamento dell'affermazione per cui ogni uomo è un fine in sé e non può mai essere considerato come un mezzo in vista di altri fini: in questo non essere mai un mezzo, in questo essere – più che avere – un fine in sé, a prescindere da merito o demerito, è la dignità come l'età illuminista la considera. Con un'eredità piuttosto rilevante da riconoscere al dettato cristiano, seppure quel riferimento rimanga ascoso e secolarizzato.

6. Continuando a dirimere la questione intorno al carattere ontologico (per dotazione naturale) e al carattere acquisito (per prestazione) della dignità, il percorso storico fin qui condotto si deve completare con la comprensione di come oggi la dignità sia valutata, secondo quale delle due categorie fin qui descritte.

Se ci apprestiamo a interrogare il senso comune, ritroviamo nel linguaggio quotidiano espressioni come “una persona con una dignità” oppure “perdere la dignità”; espressioni, cioè, che tendono a esprimere un carattere accidentale di questo valore. La dignità, pare dirsi con il linguaggio comune, può essere acquisita con azioni virtuose o persa con azioni deplorevoli. C'è chi ha una dignità e chi non ha una dignità.

Se invece si interroga il pensiero accademico o politico, si viene spesso a contatto con espressioni come quella che apre la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948): «Il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e

3

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), tr. it. F. Gonnelli, Roma-Bari 2005⁴, p. 103.

dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo. [...] Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». Chiaramente un'indicazione dell'intrinsecità della dignità e della sua ineliminabilità dalla natura umana e da ogni individuo.

Ancora uno scollamento piuttosto rilevante tra il senso comune e il linguaggio specialistico intorno al tema della dignità. E si dovrà riconoscere, comunque, che nemmeno all'interno dell'ambiente filosofico il dibattito è così pacifico. Quando, infatti, l'età contemporanea, specie a seguito del "martello antimetafisico" di Nietzsche, ha depresso in modo apparentemente definitivo l'idea di una essenza dell'uomo, di una natura umana, ha al contempo rinunciato a dare una centratura al concetto di dignità come valore che precede ogni azione dell'uomo, che prescinde dalla sua caratura pratica. L'eliminazione dell'idea di una natura umana – con l'intenzione di liberare l'uomo dal pesante fardello della sua provenienza creaturale e della sua destinazione escatologica – ha presentato anche il rischio di erodere ogni fondamento per una legittima riflessione post-metafisica intorno alla morale, ma soprattutto intorno alla dignità.

Se da un lato, l'idea di una dignità che precede l'azione dell'uomo sembra oggi certo indispensabile ma difficilmente giustificabile, dall'altro lato l'idea di una dignità totalmente legata alla storicità dell'individuo e alla sua azione, alla sua coerenza nel contesto socio-politico o morale e nel sistema valoriale collettivamente riconosciuto, rischia di sdoganare l'idea che alcuni individui non siano dotati o possano essere sprossessati della loro dignità. Se, insomma, da un lato si ricadrebbe in una visione verosimilmente etnocentrica – essendo l'idea occidentale della dignità molto legata alla tradizione cristiana –, dall'altro lato l'idea di una dignità contingente si è manifestata nel suo più folle furore negli stermini che hanno segnato il Novecento, all'insegna dell'eliminazione di individui privi di dignità.

Tenendo in considerazione queste contraddizioni, che segnano la contemporaneità così come hanno caratterizzato il pensiero occidentale fin dalle sue origini, cerchiamo di specificare meglio come oggi si provi ancora a parlare della dignità. Si proporrà una rassegna di autori o di linee di pensiero che, in senso affermativo o in senso ampiamente critico, caratterizzano il dibattito contemporaneo.

Dignità nel mondo globalizzato

7. In termini politici o antropologici, con l'intenzione di appoggiarne i processi o di criticarli, l'epoca in cui viviamo è stata spesso definita come l'età globale. L'età della globalizzazione. Il fenomeno della globalizzazione, di così recente maturazione, risulta difficile da definire: ci sono studiosi, come il giapponese K. Ohmae, che evidenziano la fine della realtà statale-nazionale e di altre forme obsolete di politica; ci sono invece

pensatori che sostengono la tesi che gli Stati continuano a essere soggetti decisivi nella stessa promozione della dinamica globalizzante, mentre è la loro sovranità a essere messa in discussione per l'emergere di elementi sovranazionali – così scrivono, per esempio, S. Sassen e C. Crouch⁴. In ogni caso, ciò che emerge con chiarezza da ogni osservazione delle dinamiche globalizzanti è che gli Stati non sono più detentori del monopolio della politica: questo è il prodotto di spinte di liberalizzazione economica e di deregolamentazione. Dinamiche che impongono la superiorità dell'economia sulla politica – con una chiara eterogenesi dei fini –, e la contemporanea sensazione che al modello liberista, dopo il 1989, non ci sia alternativa: il liberismo è visto come indiscutibilmente ovvio, naturale e perciò desiderabile.

E se parrà fuori luogo dilungarsi in un seppur breve accenno al fenomeno della globalizzazione in una rassegna del pensiero contemporaneo intorno al concetto di dignità, si considerino non solo gli esiti coercitivi che esso provoca in ambito politico e in ambito sociale – nei termini del cosiddetto “pensiero unico” –, ma soprattutto alla trasformazione subita dai rapporti fra le diverse culture che abitano il mondo. L'orizzonte si è allargato grazie al ripensamento di nozioni come “cittadinanza” – concetto da rinnovare perché non diventi troppo esclusivo – o “multiculturalismo” – concetto che interessa soprattutto il dibattito canadese catalizzato da Ch. Taylor. E, se l'orizzonte muta, anche i valori morali sembrano subire un'espansione sovranazionale che nasconde vari effetti indesiderati. Uno di questi rischi è proprio quello paventato poco sopra, nel momento in cui si segnalava il rischio di una considerazione statica e ontologica della dignità; una definizione che, seppure derivante chiaramente dalla tradizione cristiana, viene poi proposta – o imposta – in contesto internazionale, senza prima esser stata passata al vaglio di una critica genealogica che ne studi le origini, scindendo ciò che è solo storicamente vero da ciò che è necessariamente vero. Il rischio, dunque, è quello di un etnocentrismo occidentale – ma sarebbe meglio dire: giudaico-cristiano –, dal quale proprio la riflessione di Taylor intende mettere in guardia. Mediante una riconsiderazione del fondamento teorico di un modello di convivenza multietnica, non solo si sarebbe in grado di riconoscere empiricamente l'impossibilità di espandere un concetto di dignità storicamente e geograficamente determinato, ma ci si avvicinerebbe anche all'obiettivo di rispettare l'alterità culturale di coloro con i quali condividiamo lo spazio, il tempo e le scelte collettive.

8. Ciò che, però, nella riflessione di pensatori come Taylor o come anche Kymlicka manca è una comprensione (etnologica) di come le identità e le culture si formino, si incontrino e si fondino: la prospettiva che la riflessione canadese privilegia, infatti, è

troppo naturalistica e pacificata perché ne esca un'immagine del multiculturalismo più reale che teorica. Una carenza di prospettiva dalla quale pare smarcarsi la riflessione statunitense in merito alla globalizzazione e all'incontro tra culture. Ad affermare la necessità di emanciparsi da rigidità identitarie ("radici"), ci sono pensatori dalla sensibilità neoaristotelica, come M. Nussbaum, la cui proposta si fonda sulla necessità di assumere un'ottica esigente, ma attenta alle questioni della multiculturalità, che mira a parlare delle identità non come di "radici", cioè fattori dati, ma come oggetto di continua interlocuzione e negoziazione, in una prospettiva emancipativa. Sulla stessa linea si muove S. Benhabib, la cui riflessione cerca di considerare i mutamenti globali a partire da un'etica discorsiva e da una razionalità comunicativa: la via d'uscita proposta per non ricadere vittime di una visione etnocentrica della dignità com'è quella avanzata dal neo-liberismo, consiste prima di tutto in una contestualizzazione fattuale e specifica dei diversi sistemi politici mediante quella che lei chiama «iterazione democratica»: solo da una simile iterazione discorsiva può emergere la sua capacità "giuris-generativa", ovvero la sua capacità di chiamare in causa – in modo inclusivo – un sempre maggior numero di attori politici e di generare un lessico sempre nuovo e oggetto di continua negoziazione⁵.

In un simile scenario, la dignità non è più da intendersi come un monolite già tutto fatto; ma nemmeno come un'etichetta accidentale dipendente da una certa prestazione o dalla coerenza con un presunto sistema valoriale: la dignità è la possibilità aperta a ognuno di contribuire al dibattito collettivo, a segnalarsi come attore, come persona oltre che come individuo. Le riflessioni di Nussbaum, e ancor più quelle di Benhabib, fondano il loro valore nella capacità di resistere anche alle critiche con cui la filosofia è costretta a confrontarsi nell'epoca post-moderna. E, pare di poter dire, solo attraverso una simile prospettiva inclusiva, si rende possibile quanto anche J. Sacks sostiene: la necessità di una cultura, di una morale, di una politica capaci di sostenere la differenza, nella quale sola è presente l'unicità di ogni persona⁶.

Dignità e uguaglianza giuridica

9. L'ambivalenza con cui da sempre la dignità viene configurata, è rintracciabile anche se dalla riflessione politica ci si muove nella filosofia del diritto. Se, tentando un'entrata *in medias res*, ricerchiamo nelle carte costituzionali o istituzionali i primi sentori dell'attenzione nei confronti della dignità, ci imbattiamo prima di tutto nella *Dichiarazione dei Diritti* della Virginia (estesa nel giugno 1776), in cui per la prima volta

5

S. Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Cambridge 2011; M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000), tr. it. W. Mafezzoni, Bologna 2001.

6

J. Sacks, *Dignity of Difference* (2002), tr. it. F. Paracchini, Milano 2004.

si fa riferimento ai «diritti inerenti» (*inherent rights*), e nella *Dichiarazione di Indipendenza* (luglio 1776), in cui si legge di «verità autoevidenti» e di «diritti inalienabili» (*inalienable rights*) di cui tutti gli esseri umani sono dotati dal Creatore; mentre è nella *Costituzione* della Pennsylvania (settembre 1776) che si aggiunge ai diritti anche l'attributo "naturali", presente anche nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (in Francia, nel 1789).

È solo dopo la seconda guerra mondiale, dopo la funesta persecuzione di esseri umani legata alla politica nazionalsocialista, che la dignità riceve la propria legittimità giuridica: nello *Statuto dell'ONU* (1945), nella già citata *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (1948) e, per reazione nei confronti della violenza nazista, nella *Costituzione* della Germania (1949), nella quale compare come vero e proprio diritto oggettivo, non condizionato e non rinegoziabile.

Questi documenti, con il loro riferimento a diritti intrinseci, inalienabili, naturali, sono testimonianza del consolidamento di una prospettiva giusnaturalistica, ora dotata di una positività giuridico-normativa. Descrivere l'uomo come dotato per natura – o per creazione – di una dignità tale dalla quale derivano diritti non negoziabili, significa abilitare quella concezione sia pur minimale di natura umana, che il pensiero post-moderno tendeva invece ad accantonare o a non riconoscere. In ambito di diritto positivo, si viene a dire negli anni del secondo dopoguerra, ogni persona deve essere riconosciuta come uguale a ogni altra persona – in un senso già "hegeliano" del termine. Ciò che, in termini più ampi, si tenta di recuperare nell'Europa disorientata dalla seconda guerra mondiale era un senso di *humanitas*, che potesse certamente contemplare la differenza individuale, senza però valutarla come rilevante dal punto di vista giuridico.

È chiara, dunque, la traduzione in termini di norme giuridiche di una nozione di dignità per "dotazione", ossia che prescindendo dalla fattualità dei rapporti socio-politici ed economici tra gli individui.

10. Proseguendo questa indagine, si scopre che, negli stessi anni in cui venivano redatte le costituzioni cui si è poco sopra fatto riferimento, veniva scritta e promulgata una costituzione nella quale il concetto di dignità era considerato sotto una diversa luce: nella prospettiva, cioè, di un valore, per così dire, prestazionale. Si tratta della *Costituzione della Repubblica italiana* (dicembre 1947). Nell'apertura del documento, si legge che la Repubblica italiana si fonda, non sulla imprescrittibilità dei diritti e nemmeno sulla intangibilità della dignità dell'uomo, bensì sul lavoro: la dignità, che nell'Europa settentrionale e negli Stati Uniti d'America è fulcro naturale o creazionale delle norme che regolano i rapporti tra i cittadini come persone, come uomini astrattamente intesi, in Italia viene connessa agli uomini nei loro fattuali rapporti sociali, ma soprattutto economici. La dignità non è ciò che accomuna gli individui giuridici, ma si configura come la possibilità di svolgere e scegliere «un'attività o una funzione che

concorra al progresso materiale e spirituale della società» (art. 4). Il punto focale della questione, dunque, non viene posto sulla naturalità e sulla imprescindibilità della dignità e dei diritti che da essa derivano, bensì sulla possibilità di esprimere e realizzare (rendere reale) la propria dignità, mediante il lavoro.

L'accento, insomma, viene posto sulla dimensione (di utilità) sociale alla quale ogni individuo, mediante il proprio contributo materiale e lavorativo, prende parte: solo con il lavoro, infatti, l'individuo sviluppa appieno la propria personalità e, così facendo, verifica la propria dignità. Se nelle costituzioni prima richiamate la dignità era un valore imm modificabile e slegato da ogni legge sociale o storico-fattuale, nella Costituzione italiana la dignità dell'uomo viene legata alla concreta (storico-fattuale) collocazione di ogni persona nei rapporti sociali ed economici.

Si tratta, com'è evidente, di una considerazione della dignità che poco ha a che fare con il giusnaturalismo moderno da cui la Costituzione tedesca o quella statunitense prendono spunto. E se parrà pretestuoso affermare l'eredità ancora presente nella Costituzione italiana del diritto romano – per il quale la dignità è vincolata alle cariche pubbliche che l'individuo ha ricoperto –, non pare comunque fuori luogo segnalare una certa analogia, consistente in una simile idea di dignità come relativa al ruolo sociale di ogni cittadino. Un'idea di dignità, quindi, molto simile a quella che con Hofmann prima avevamo chiamato “per prestazione”. Non si travisino, però, le intenzioni dell'assemblea costituente: rileggere la dignità della persona come fortemente vincolata alla dignità del lavoro ha certo la funzione di sottolineare la necessità per ogni cittadino di contribuire al bene anche materiale della collettività; ma ha la funzione soprattutto di divellere ogni privilegio, offrendo invece una maggiore visibilità e un maggiore sostegno alla classe lavoratrice e operaia.

11. Può risultare interessante, ora, comprendere come lo scenario filosofico intorno al concetto giuridico della dignità si sia evoluto nei decenni successivi agli eventi fin qui menzionati. L'orizzonte tedesco, che consideriamo qui emblematico, pareva infatti uniformato entro una prospettiva giusnaturalistica, caratterizzata dall'ambizione di estendere massimamente il valore della dignità, proprio come principio intrinseco alla natura umana. In questo senso vanno lette le riflessioni dei filosofi E. Bloch e W. Maihofer⁷, per i quali, nelle società complesse in cui viviamo, il rispetto della dignità passa per il soddisfacimento dei bisogni concreti degli uomini. Eppure, negli anni Sessanta compare forse la prima critica tedesca a questo tipo di prospettiva giusnaturalistica: si tratta della proposta del sociologo N. Luhmann. Criticando il giusnaturalismo che informava la dignità di un carattere ontologico ineliminabile,

7

W. Maihofer, *Rechtstaat und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1968; E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), tr. it. G. Russo, Torino 2005.

Luhmann attribuisce un significato dinamico alla nozione di dignità. Questa deve essere costruita mediante quelle che vengono chiamate «prestazioni di rappresentazione»: azioni con le quali l'individuo nella società progredisce nel processo di individuazione e di riconoscimento, con le quali ogni uomo viene a conoscenza di sé e al contempo si afferma nella comunicazione con altri, diventando così una persona umana⁸.

Si tratta di una critica che avrà molta fortuna all'interno del pensiero neoliberale, ma che, nonostante ciò, non ha oscurato il peso delle riflessioni di Bloch e di Maihofer. Le situazioni di forte indigenza dovute a crisi sistemiche o alla cronica povertà del Sud del mondo, le nuove guerre sante, l'evoluzione tecnologica e biomedica, sono solo alcune delle questioni che oggi muovono l'ambiente intellettuale e che ancora oggi interrogano ognuno di noi sul tema della dignità. E così, temi come quelli proposti da Bloch e da Maihofer, per i quali la dignità è un carattere naturale il cui rispetto passa per il soddisfacimento dei bisogni materiali, sono stati ripresi e rielaborati come risposta all'analisi neoliberale. Il già citato caso del pensiero di Nussbaum è un esempio lampante di come ancora oggi, in ambito politico e giuridico, si senta l'esigenza di ripensare la dignità come qualcosa che appartiene a ogni uomo e di riorganizzare politiche che realizzino le condizioni in cui tale dignità possa essere riconosciuta e rispettata. Questo significa accettare l'idea che la dignità sia in stretto rapporto con la relazione intersoggettiva; ma questo significa anche un'inversione d'ordine rispetto a quanto affermato da Luhmann: non più la dignità che si crea nella relazione, ma la dignità che si manifesta nella relazione. Tale inversione costringe a rimodellare gli scenari sociali e politici perché chiunque sia messo in condizione di manifestare e di dispiegare la propria dignità: non perché senza tali condizioni non si abbia dignità, ma perché fuori da tali condizioni la dignità è calpestata oppure ostacolata.

Si pensi allora ai casi di soggetti la cui emancipazione è storicamente tarpata. O le cui condizioni di vita sono tali da non permettere di fatto il disvelamento della dignità.

Dignità nel dibattito bioetico

12. Queste e altre sono le questioni che scuotono anche un dibattito di carattere bioetico: un dibattito sorto attorno agli anni Sessanta, molto ricco e continuamente stimolato dalle continue innovazioni biomediche; innovazioni che, pur offrendo maggiori possibilità di sopravvivenza e di guarigione, costringono anche a ripensare il ruolo della tecnica nella nostra vita.

La riflessione bioetica si concentra per propria missione su situazioni di frontiera, quali la nascita e la morte, la malattia e la cura. In ognuno di questi casi, a complicare la questione è sempre il rapporto tra la natura e l'intervento tecnico: gli interrogativi vertono intorno a se e come far nascere un bambino, se e come accompagnare alla morte un malato, se e come curare un sofferente. E in ognuno di questi casi la questione della dignità è sempre da riconsiderare e da rinegoziare: ci si chiede quando un embrione possa iniziare a dirsi soggetto di dignità, se la fine della vita sia a disposizione del singolo individuo, come informare un malato, come curarlo, fino a quando; ci si chiede come rispettare la dignità del soggetto, se permettendogli di decidere del proprio destino – privilegiando l'idea che la dignità stia nella capacità di deliberazione autonoma –, se conservandolo in vita sebbene sia gravemente malato – abbracciando l'idea di sacralità della vita, anche in termini laici come propone di fare R. Dworkin –, se accompagnandolo verso la fine – argomento sul quale scrive il teologo H. Kung⁹.

E anche quando la nozione di dignità risulta chiara e ben definita, non è così chiaro e altrettanto definito cosa sia un essere umano. In merito a quest'ultimo dilemma, risultano illuminanti le riflessioni intorno alla cosiddetta “post-umanità”, proposte da pensatori come G. Anders, ma soprattutto come F. Fukujama e N. Bostrom¹⁰.

In ognuno di questi casi, il principio della dignità è pensabile entro le solite due categorie, della dignità per natura o della dignità per prestazione. Tradotto in termini specifici, questo significherà che della dignità del nascituro, del morente o del malato si potrà ragionare in termini “bioconservativi”, nella convinzione che la vita vada sempre preservata in ogni sua forma, oppure in termini prestazionali, considerando il valore della vita oscillante in accordo con le capacità attuali del soggetto. Gli interrogativi che scuotono la prima prospettiva – bioconservativa – sono tipicamente quelli che chiedono quale vita valga la pena di vivere e quelli che chiedono, nel caso esemplare di un malato tenuto in vita artificialmente, perché la tecnica possa tenere in vita una persona, ma non possa decretarne anche la morte. Gli interrogativi che invece revocano in dubbio la seconda prospettiva – prestazionale – sono quelli che chiedono se – come in tempi non sospetti scriveva Hobbes – una vita valga tanto quanto ciò che è in grado di fare¹¹.

9

R. Dworkin, *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom* (1994), tr. it. C. Bagnoli, Milano 1994; H. Küng e W. Jens, *Menschenwürdig Sterben - Ein Plädoyer für Selbstverantwortung* (1995), tr. it. A. Corsi e V. Rossi, Milano 2010.

10

G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II* (1980), tr. it. L. Dallapiccola, Torino 2003; F. Fukujama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Londra 2002; N. Bostrom, *In defense of Posthuman Dignity*, tr. it. in: “*Bioetica*”, 2005 (4), pp. 33-46.

11

La ricerca di un'etica e di una bioetica che riconoscano la dignità dell'uomo e la rispettino nell'età della tecnica è sicuramente la sfida più importante della filosofia in campo pratico. Molti passi avanti si sono fatti con la riconsiderazione del concetto weberiano di responsabilità da parte di H. Jonas: una ripresa accolta e rielaborata in Italia da pensatori come F. Turoldo, che, rifacendosi anche al pensiero di P. Ricoeur, mette alla prova dei fatti quella che lui chiama "etica della responsabilità"¹².

Conclusione

13. Quale che sia la prospettiva tematica o la tendenza categoriale entro cui la questione della dignità è oggi messa a tema, resta costante e necessario un riferimento alle scienze sociali e alle filosofie della società; un riferimento che, concretando uno sfondo attuale grazie a un confronto con le dinamiche sociali che oggi muovono l'umano, permettono di dare uno spessore notevole alla nostra riflessione.

Ci si sta qui riferendo a tutto un insieme di pensatori che, a partire dalle analisi di M. Weber intorno alla razionalità strumentale, e guardando spesso con interesse al pensiero marxiano, si interrogano da decenni intorno al destino dell'uomo. I riferimenti più ovvi sono quelli alla Scuola di Francoforte, incarnata soprattutto da figure come M. Horkheimer e Th. Adorno: il loro impegno è stato quello di rilevare l'evoluzione culturale che costringe il progresso della civiltà a coincidere troppo spesso con il progresso della barbarie. Ma si possono qui citare anche altri pensatori, come per esempio A. Honneth, uno dei principali interessi del quale è stato lo studio della relazione tra capitalismo e reificazione. Oppure, in ambito francese, M. Foucault, che mettendo a fuoco le origini e l'evoluzione della biopolitica e la categoria della "governamentalità", si interroga sulle relazioni politiche che oggi viviamo.

Se anche simili riferimenti non sono a pensatori e a riflessioni che mettono in primo piano il tema della dignità, è importante notare come il loro contributo rimanga una imprescindibile premessa per chiunque intenda impegnarsi in questo argomento: da dove deriva l'urgenza di valorizzare la dignità dell'uomo, se non dall'avvertenza che un certo sistema socio-economico, una determinata organizzazione politica, un ben definito modo di relazionarsi alla realtà minacciano tale principio umano?

Ciò che si rende necessario affinché il ripensamento della dignità non si riduca a un mero esercizio retorico, è una rifondazione filosofica del tema, che passi per una

Si consideri per esempio il pensiero antispecista incarnato dall'australiano P. Singer, il quale, per abolire l'idea di sacralità della vita umana, si impegna nella riscrittura di un decalogo, nel quale vengono contemplate gerarchie di valore tra la vita di soggetti gravemente malati e animali perfettamente in salute.

ricognizione storica ma anche – e soprattutto – per un’analisi della contemporaneità in cui la dignità deve essere discussa. Solo così, pare di poter dire, il discorso intorno alla dignità non decadrà al mero nominalismo e non si fermerà nemmeno al semplice piano descrittivo; solo così, insomma, il discorso sulla dignità può ambire a sfiorare un piano normativo, per indicare davvero la via del rispetto dell’altro, inteso mai come «qualcosa», ma sempre come «qualcuno»¹³.

Carlo Crosato è dottorando in filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia