

TRACCE

ITINERARI DI RICERCA

La collana 'Tracce. Itinerari di ricerca' si propone di valorizzare i risultati delle attività scientifiche svolte nei diversi campi della ricerca universitaria (area umanistica e della formazione, area economico-giuridica, area scientifica, area medica). Rivolta prevalentemente alla diffusione di studi condotti nell'ambito dell'Università di Udine, guarda con attenzione anche ad altri centri di ricerca, italiani e internazionali.

Il comitato scientifico è quello della casa editrice.

*La presente pubblicazione è stata realizzata
nell'ambito del Progetto di ricerca dipartimentale
'La dignità umana: colloqui attraverso i millenni'.*



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI UDINE**

hic sunt futura

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE GIURIDICHE

In copertina

Scuola Mosaicisti del Friuli, *White Gilmore*.

Omaggio a Andy Gilmore, 2019, opera musiva
degli allievi del terzo corso.

www.scuolamosaicistifriuli.it

Stampa

Impressum, Marina di Carrara (Ms)

© **FORUM** 2021

Editrice Universitaria Udinese

FARE srl con unico socio

Società soggetta a direzione e coordinamento
dell'Università degli Studi di Udine

Via Palladio, 8 – 33100 Udine

Tel. 0432 26001 / Fax 0432 296756

www.forumeditrice.it

ISBN 978-88-3283-208-2 (print)

ISBN 978-88-3283-261-7 (online)

LESSICO DELLA DIGNITÀ

A CURA DI
MARINA BROLLO
FRANCESCO BILOTTA
ANNA ZILLI

Lessico della dignità / a cura di Marina Brollo, Francesco Bilotta, Anna Zilli. - Udine : Forum, 2021.
(Tracce : itinerari di ricerca)
ISBN 978-88-3283-208-2 (brossura). - ISBN 978-88-3283-261-7 (versione digitale)

1. Dignità umana

I. Brollo, Marina II. Bilotta, Francesco III. Zilli, Anna

323.01 (WebDewey 2021) – DIRITTI CIVILI E POLITICI. FILOSOFIA E TEORIA

Scheda catalografica a cura del Sistema bibliotecario dell'Università degli studi di Udine

Indice

Marina Brolo, Francesco Bilotta, Anna Zilli <i>Introduzione</i>	7
Animale	
Letizia D’Aronco	13
Anziano/a	
Valeria Fili	25
Bambino	
Matteo Borzaga	37
Divorzio	
Martina Della Bianca	49
Donna	
Paola Di Nicola Travaglini	57
Essere umano	
Fulvio Longato	69
Famiglia	
Maria Federica Moscati	81
Flessibilità	
Anna Zilli	91
Identità	
Manuele Dozzi	101
Inclusione	
Claudio Melchior	111
Libertà	
Tommaso Allodi	123
Matrimonio	
Giuseppe Mazzanti	131

Indice

Omofobia

Antonio Rotelli 139

Pena

Luca Baron 149

Persona

Gabriella Luccioli 161

Politica

Fabio Raimondi 175

Potere

Antonio Riccio 187

Principio

Diletta Tega 199

Professionalità

Marina Brollo 207

Prostituzione

Miriam Padovan 221

Responsabilità

Francesco Bilotta 233

Salute

Luigi Gaudino 245

Schiavitù

Paola Ziliotto 259

Scuola

Davide Zoletto 271

Straniero

Pierluigi Di Piazza 281

Tecnologia

Paolo Coppola 295

Valore

Gabriele De Anna 303

Gli autori 315

Essere umano

Fulvio Longato

Il senso dell'umano è analizzato in riferimento ai contenuti dei diritti umani intesi come un insieme di convinzioni concernenti l'azione. Il concetto di dignità è discusso evidenziando il nesso tra la dignità di sé e la dignità in relazione sulla base dell'approccio incentrato sulla dotazione e dell'approccio della prestazione.

The sense of the human is analyzed with reference to the contents of human rights understood as a single body of beliefs concerning action on which there is a convergence of different cultural perspectives. The notion of dignity is discussed highlighting the link between dignity-of-self and dignity-in-relation on the basis of the endowment approach and the performance approach.

Sommario 1. L'umano come autoritratto. | 2. Somiglianze di famiglia e 'senso dell'umano'. | 3. Dignità dell'essere umano.

1. L'umano come autoritratto

Nel 1947 l'UNESCO diede vita al Committee on the theoretical bases of Human Rights per raccogliere le opinioni di intellettuali, leader politici, filosofi, teologi, scienziati, attivisti sociali e altre personalità della più diversa provenienza culturale sui possibili contenuti di una dichiarazione quale pietra angolare di un sistema di promozione e protezione dei diritti umani. L'importanza di questa inchiesta fu evidente in occasione della Seconda conferenza generale dell'UNESCO a Città del Messico nel novembre 1947, in particolare dopo il discorso inaugurale di Jacques Maritain le cui tesi furono unanimemente accolte dalla Commissione dei diritti dell'uomo che redasse la *Dichiarazione universale dei diritti umani* (DU) adottata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite. L'inchiesta, che all'epoca non ebbe vasta eco, fu pubblicata nel 1949 e conserva la sua estrema rilevanza per diversi ordini di motivi, desumibili dall'*Introduzione* di Maritain (1949, 9-10; cfr. Morsink 1999; Glendon 2009). Vi si afferma che un accordo tra persone appartenenti a culture diverse e a scuole antagoniste di pensiero può essere raggiunto solo sulla base di un «comune pensiero pratico», di un «insieme di convinzioni concer-

menti l'azione», da intendersi come «una specie di sostrato comune», quindi come un punto di convergenza pratica che non comporta la condivisione di una stessa concezione del mondo, dell'uomo e della conoscenza. Si tratta perciò di distinguere tra le giustificazioni proprie di una dottrina filosofica o fede religiosa e un «terreno comune di somiglianza» per tutti tratto dalla storia e dall'esperienza, il quale se da un lato è condizionato dalle risorse concettuali della prospettiva culturale entro cui è guadagnato, dall'altro non è a esse completamente riducibile in via esclusiva.

La genesi interculturale della DU e dei successivi documenti internazionali sui diritti umani rappresenta una cesura rispetto ai documenti moderni sui diritti per due significativi aspetti. Questi ultimi incorporano una concezione dell'uomo di derivazione esclusivamente europea: si pensi alla matrice lockiana del *Bill of Rights* (1689) e all'influenza esercitata dai *Due trattati sul governo* sulle dichiarazioni americane dal 1776 al 1791, all'influsso delle filosofie di Montesquieu e di Rousseau rispettivamente sulla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e del 1793. Le teorie moderne dei diritti naturali hanno inoltre lo scopo di stabilire le condizioni di legittimità della comunità politica su base contrattualistica con un approccio *top-down*, dai diritti che l'essere umano ha o dovrebbe avere a quelli effettivamente riconosciuti dalla comunità politica. I diritti umani, al contrario, sorgono dalla tragedia della seconda guerra mondiale come auto-obbligazioni da parte degli Stati, come antidoto alle pratiche disumane e disumanizzanti dell'Olocausto. I contenuti dei diritti umani esprimono il terreno comune di somiglianza rappresentato da modi di essere, attività, capacità, che gli esseri umani considerano beni da tutelare e da promuovere nella loro condotta di vita di contro a pratiche da evitare e proibire. Si tratta di sfere esistenziali (Viola 2006, 175) che riguardano la corporeità, la mortalità, il piacere e la sofferenza, la capacità cognitiva, la vita relazionale, di cui ciascuno fa esperienza nel proprio vissuto e la cui rilevanza è testimoniata dalla diffusa convergenza transculturale *bottom-up* nelle risposte a domande quali: «Would you like to live or be killed? Would you like to be tortured or enslaved? Would you like to live freely or in bondage? Would you like to have a say in how you are governed?» (Ramcharan 1994, 106).

La dimensione pratica sottolineata da Maritain, lungi dal rappresentare una sorta di ripiego, un *second best* rispetto alla condivisione di un'unica concezione dell'uomo, consente di precisare sia la specificità della filosofia pratica, notoriamente di origine aristotelica, ovvero della locuzione di Maritain «philosophy of life» che ne è sinonimo, sia la caratteristica perlomeno della maggioranza dei contenuti dei diritti umani, intesi come *moral rights*, al di là della loro pur importante veste giuridica. Si è sostenuto (Berti 2004, 18-21) che i diritti umani sono da considerarsi i contemporanei *endoxa* ossia non mere opinioni (*doxai*), ma convinzioni accreditate, sostenute dalla maggioranza o dai più o

dagli esperti, cioè da chi ha esperienza di vita perché «dall'esperienza hanno tratto occhi che vedono correttamente» (Aristotele, *Eth. Nic.* VI 12, 1143 b 11-14). Dal momento che oggetto della riflessione pratica sono orientamenti e punti di riferimento per l'agire guadagnati a partire dall'autocomprensione che gli esseri umani hanno su quanto giudicano di valore sia per il singolo sia nella convivenza, convinzioni di tale natura hanno una validità «per lo più», ammettono eccezioni e fluttuazioni: di esse è possibile e pertinente acquisire una conoscenza a grandi linee, la quale ha anch'essa un valore di verità «per lo più» (Aristotele, *Eth. Nic.* I 3 1094 b 11-21). Gli *endoxa* sono importanti perché costituiscono lo sfondo condiviso che permette la comunicazione e lo scambio e vaglio delle *doxai*. Dal punto di vista teorico si può parlare al riguardo di «accordo non completamente teorizzato» (Sunstein 2009, 77 ss.), locuzione coniata per denotare il consenso conseguibile su questioni morali e in generale etico-politiche, in primo luogo, e significativamente, i diritti umani e i principi costituzionali. I giudizi morali, si sostiene, possono essere giusti o veri anche se formulati da persone che non ne forniscono un resoconto completo, che possono concordare su casi concreti senza risolvere questioni di vasta portata del diritto e del bene o convergere su principi generali senza essere d'accordo su ciò che comportano in casi particolari. Un giudizio a favore di un insieme di diritti può emergere attraverso il disaccordo o l'incertezza sui fondamenti di tali diritti.

L'accento sull'incompletezza dell'accordo su questioni attinenti alla *praxis* permette di evidenziare due aspetti circa le modalità del comprendersi da parte di aderenti a differenti orizzonti culturali, sulle quali si registra un'ampia convergenza tra diverse prospettive della filosofia contemporanea. In primo luogo, la struttura di base è data dal rapporto interpersonale. La comunicazione e la comprensione interculturale avvengono sempre tra soggetti che esprimono una propria visione delle cose, articolando in prima persona gli elementi loro disponibili mediante processi di apprendimento e socializzazione in riferimento a un insieme di credenze basato su interessi di natura pratica oltre che cognitiva. Poiché le culture non sono macro-soggetti si può parlare di comunicazione tra culture solo in senso traslato. In secondo luogo, l'individuazione delle credenze comuni si manifesta nel corso dell'effettiva comunicazione, anzi il fatto stesso di comunicare testimonia che *già* si condivide a livello del mondo della vita una base comune, la quale è essenziale per cogliere le differenze e i disaccordi anche se rimane inizialmente inespressa (Longato 2012). Come sottolinea Wittgenstein (1967, § 129), «gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, perché li abbiamo sempre sotto gli occhi)». Essi consistono in attività basilari, quali costruire ripari, parlare, salutare, formulare giudizi morali, in necessità biologiche come nutrirsi e dormire, nel soddisfare condi-

zioni che permettono di vivere in società concordando nelle descrizioni di ciò che vediamo in situazioni percettivamente normali.

L'insieme delle attività e pratiche radicate nella natura biologica e sociale sono per Wittgenstein «ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita* (*Lebensformen*)» (1967, II parte, 295): forme in cui si esprime la vita umana che non hanno un fondamento ulteriore rispetto all'agire effettivo e alle transazioni quotidiane e sulle quali si è chiamati a confrontarsi e a prendere posizione. La nozione di forma di vita può essere declinata al singolare e al plurale: al singolare per caratterizzarla come propria di tutti gli esseri umani, al plurale per sottolinearne la dimensione storico-culturale. La distinzione non equivale a quella tra natura e cultura, atteso che gli esseri umani sono *animali* culturali, dotati di ragione e linguaggio (entrambi ricompresi nel significato di *logos*), «per cui essi non devono soltanto adempiere la propria determinazione naturale», bensì «configurare da sé l'ordine della propria vita all'interno della natura» (Gadamer 2006, 429 s.), configurazione che si situa nello «spazio delle ragioni», e quindi delle credenze, inteso quale struttura in cui collochiamo le cose quando vi troviamo un significato» (McDowell 1999). Volendo riprendere la nozione tradizionale di natura, essa va intesa in senso ampio, come intreccio (*entanglement*) di prima natura fisico-biologica e di seconda natura socio-culturale, la quale include la dimensione normativa (Putnam 2004). La distinzione non è nemmeno da interpretarsi nel senso che le forme di vita sono applicazioni di una forma di vita al singolare previamente, e astrattamente, definibile, bensì che la forma di vita è intrinsecamente plurale perché i suoi tratti possono essere colti solo dall'interno delle particolari forme di vita. Tale è il senso dell'affermazione di Wittgenstein: «il modo di comportarsi comune (*gemeinsame Handlungsweise*) agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta» (1967, § 206). Si entra in comunicazione con altri sulla base di un terreno comune di somiglianza nei modi di agire (Moyal-Sharrock 2015, 39).

Ricollegandosi alle affermazioni di Maritain la convergenza sui diritti umani è stata precisata da Taylor (2001) e da Nussbaum (2010, 90) sulla scia di Rawls, come un «consenso per intersezione (*overlapping consensus*)» su determinate norme che dovrebbero governare il comportamento umano a partire da concezioni comprensive che includono ciascuna una concezione della persona (Rawls 1994, 257). Oggetto del consenso tuttavia non è a sua volta una ben precisa concezione antropologica risultante dall'incrocio di diverse antropologie, né una loro sintesi o una sorta di composizione eclettica, quanto piuttosto un concetto dell'umano, «il senso dell'umano», comune perché trasversale e culturalmente intelligibile e intertraducibile (Jullien 2010, 119 ss.), il quale, in virtù dell'interazione tra soggetti di diversi orizzonti culturali, è

sempre dinamicamente in via di definizione così come lo è l'autocomprensione degli esseri umani. I contenuti espressi nelle Carte internazionali sui diritti umani possono essere intesi come l'attuale autoritratto normativo dell'umano.

2. Somiglianze di famiglia e 'senso dell'umano'

Il legame tra linguaggio e forma di vita è illustrato da Wittgenstein mediante l'espressione «gioco linguistico»: il linguaggio è un insieme di giochi linguistici e delle attività che vi sono intessute, in cui il significato delle parole, evidenziato dal loro uso, riflette sistemi di valore, pratiche, norme e si trasforma «nel fluire del pensiero e della vita» (2007, 173). Molti dei termini ammettono una pluralità di significati irriducibile a una definizione univoca, essi sono impiegati secondo analogie, parentele, «somiglianze di famiglia» che si sovrappongono e si incrociano a vicenda come quelle tra i membri di una famiglia. La loro comunanza non è data da un unico filo conduttore, ma dal sovrapporsi di molte fibre (1967, § 67). Proprio perché la formazione dei concetti è su base analogica essi hanno contorni sfumati e perciò possono essere estesi e comprendere aspetti del comportamento umano non anticipabili: «il concetto di essere vivente ha la stessa indeterminatezza del linguaggio» (2002, 198). Che i concetti siano elastici e flessibili non comporta però che «possano essere deformati a piacere e senza che oppongano resistenza», dal momento che hanno un «fondamento (*Grundlage*) nella realtà oggettiva» (1998, 181) cioè nella forma di vita quale intreccio di prima e seconda natura. Declinata al plurale la forma di vita presenta una certa solidità e regolarità a cui le diverse comunità umane si affidano e in cui 'si ritrovano' nell'articolare cooperativamente il loro vivere ed è su tale base, come si è notato in Maritain, che sono in grado di interagire tra loro.

Sulla scorta delle indicazioni di Wittgenstein è possibile specificare alcuni aspetti rilevanti circa il senso dell'umano desumibile dai contenuti dei diritti umani. Come è noto, concetti fondamentali quali libertà, uguaglianza, ragione, coscienza – per limitarsi all'art. 1 della DU – non sono rigorosamente definiti: vi è un continuo processo di interpretazione riguardo al loro contenuto e alle loro implicazioni operative in contesti sia intra- che interculturali. Si tratta di concetti complessi – ciascuno dai contorni sfumati – con diversi significati: libertà nel senso di libertà del volere, come libertà di agire, autonomia morale, come libertà politica distinta in libertà negativa (assenza di limitazioni e interferenze intesa come *opportunity-concept*) e libertà positiva (*exercise-concept* quale libertà di realizzazione), a loro volta non sempre agevolmente distinguibili. Analogo discorso per il concetto di uguaglianza, che in quanto nozione relazionale necessita di un riferimento cui applicarsi (uguaglianza di che cosa?):

uguaglianza degli uomini, delle anime davanti a Dio, delle persone di fronte alla legge, uguaglianza di opportunità, uguaglianza distributiva o commutativa in sede di giustizia. La stessa definizione tradizionale di essere umano per genere e specie, come animale dotato di ragione-linguaggio e destinato a vivere in comunità (*politikon*), si presenta come un'abbreviazione di cluster di caratteristiche riferibili alle due facoltà diversamente interpretate e interpretabili sia dia- che sincronicamente. «Siamo d'accordo sui diritti, ma a condizione che non ci si chieda perché», afferma Maritain (1949, 9) rilevando che le giustificazioni razionali, pur incapaci di pervenire a un accordo, sono tuttavia indispensabili. Lo sono perché riflettono nelle diverse concezioni dell'uomo elaborate a livello storico-culturale modi differenti di giustificare il 'fare' e 'rifare' l'umano, costituendo un repertorio di che cosa voglia dire avere una vita e di come la si possa e soprattutto la si debba vivere. Il vincolo cui le forme di vita sono sottoposte è dato dalla richiesta che i valori che le ispirano possano essere compresi e riconosciuti come valori *per* gli esseri umani (Veca 2018).

I contenuti dei diritti umani specificano possibilità e vincoli dell'umano nei termini di tratti e caratteristiche, espresse in concetti dai contorni sfumati, suscettibili di declinazioni diverse nel presente e nel futuro (ma non a piacere), in un modulo che coniuga universalità – sinonimo di comunanza – e particolarità. Nella DU non vi è una definizione di 'essere umano' e di 'vita umana' se non l'indicazione dell'origine: si appartiene alla famiglia umana per nascita, per generazione da esseri umani. In tal senso il sintagma 'essere umano' funge da designatore rigido (Kripke 1982, 103 ss.) che permette nella storia il riferimento costante a determinate entità psicofisiche, gli esseri umani; a essi sono attribuite proprietà disposizionali quali ragione e coscienza, la cui effettiva, anche parziale, attuazione o meno non comporta l'essere più o meno o non essere affatto un essere umano. Ciò traspare nel linguaggio ordinario: si dice che un essere umano *ha* coscienza e altre proprietà, non che *è* coscienza o ragione, altrimenti 'essere umano' sarebbe una proprietà, però paradossalmente priva di referente. Dal punto di vista biologico l'identità dell'essere umano è data da un principio interno di sviluppo che manifesta l'auto-organizzazione specie-specifica mediante l'interazione del codice genetico e dei processi epigenetici con fattori in senso lato ambientali. In terminologia tradizionale: il singolo essere umano è un tutto unico (*olon*), quindi più della somma delle sue parti ovvero delle sue proprietà pur diversamente interpretate. In sede storica e a livello interculturale i contenuti della DU e delle successive Carte internazionali ne esplicitano i contorni circa la forma di vita umana giudicata apprezzata e apprezzabile nelle fasi del suo intero sviluppo. Ciò è attestato dalla progressiva considerazione dell'essere umano da entità generica a soggetto nei contesti dei cicli della vita connessi all'età (bambino, adulto, anziano), al sesso, alla salute e alla malattia, i quali appartengono a tutta la famiglia umana (Viola 2013). L'interdipendenza e l'in-

divisibilità dei diritti umani, sancite nella *Dichiarazione di Vienna* del 1993, sono a loro volta interpretabili come il DNA normativo (Papisca 2007, 29) di una vita umana particolare intesa nel complesso delle sue possibili istanze, il cui quadro d'insieme è costituito dalla progressiva integrazione dei contenuti espressi nelle cosiddette generazioni dei diritti succedutisi nella storia, dai diritti civili e politici, a quelli economici, sociali e culturali, ai diritti di solidarietà sino alla quarta generazione sull'integrità del patrimonio genetico.

Vi è una peculiarità del modulo olistico dei diritti umani che permette di coniugare le somiglianze di famiglia dei concetti implicati, il loro carattere operativo e il senso dell'umano che vi emerge. Nel foro pubblico determinate credenze si svincolano dalle originarie concezioni comprensive e seguono una propria coerenza interna dando luogo a una dinamica biunivoca: il riconoscimento della loro validità comporta una reinterpretazione delle diverse concezioni comprensive cui si accompagna, in maniera più o meno marcata, una ridefinizione in sede pratica perlomeno di parte delle risorse concettuali di quest'ultime, la quale a sua volta contribuisce a precisare la connessione tra le credenze. In questi termini il senso comune dell'umano emergente dai diritti umani quali attuali *endoxa* funge da «universalizzante (*universalisant*)» (Jullien 128 ss.) ossia è vettore di universalità con funzione critica nelle situazioni particolari laddove siano misconosciuti aspetti della vita ritenuti di valore. Ciò avviene in virtù di somiglianze di famiglia che permettono di comprendere modi di essere e di fare sufficientemente comuni da poter attribuire loro priorità differenti e soprattutto di modificarle (Marconi 2007, 123-126).

3. Dignità dell'essere umano

La centralità assegnata al concetto di dignità segna un'ulteriore cesura della DU rispetto alle precedenti dichiarazioni dei diritti. Assente nelle Dichiarazioni delle colonie americane affrancatesi dalla madrepatria e nella *Dichiarazione di indipendenza americana* del 1776, la dignità compare nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* al plurale: stabilito che tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, essi «sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti e impieghi pubblici secondo la loro capacità e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti» (art. 6). Così già Hobbes (*Il Leviatano* 1651, X, 18): «Il valore pubblico di un uomo, che è il valore che lo Stato stabilisce per lui, è ciò che gli uomini chiamano comunemente dignità. E questo valore [...] va inteso attraverso gli uffici di comando, la magistratura, il pubblico impiego». La dignità è intesa come prestazione (Hofmann 1999), una qualità di rango, di status, che in concezioni gerarchiche della realtà e della società esprime superiorità censuale, per meriti: nell'Europa moderna da qualità aristocratica (digni-

tario) diventa progressivamente qualità borghese, cui si addicono onorabilità e reputazione. Quale prestazione la dignità è discriminatoria e contingente, può essere acquisita o persa. Nella DU la dignità è inerente a tutti gli esseri umani (preamb. e art. 1), è una dotazione, una qualità uguagliante. A tale significato, pur con differenti giustificazioni, sono riconducibili le affermazioni di San Paolo (*Lettera ai Galati*, 3, 28) sull'uguaglianza degli esseri umani quali icone divine, di Pico della Mirandola (*De hominis dignitate* 1486) sull'uguale capacità di essere artefici di sé, di Kant (*Fondazione della metafisica dei costumi* 1785) sull'uguaglianza in dignità degli esseri razionali quali fini in sé, distinti dalle cose che invece sono interscambiabili perché hanno un prezzo. Nelle diverse culture la dignità, o suoi equivalenti, funge sin dai tempi antichi da qualificazione normativa dell'essere umano (Düwell 2014; Debes 2017; Bettini 2019) ed è pertanto comprensibile che in particolare su di essa si registrino somiglianze di famiglia e una certa indeterminatezza concettuale. Controverso è se la dignità ha un suo contenuto o se invece è sinonimo di una o più proprietà riferite agli esseri umani, nel qual caso essa figurerebbe da segnaposto per quest'ultime e quindi di per sé sarebbe del tutto indeterminata (Weber-Guskar 2013, 121). La questione è affrontata dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (CDE) del 2000, entrata in vigore dal 2007.

La CDE per la prima volta esplicita quanto già desumibile dalla DU ossia che la dignità è un valore, primo e indivisibile con quelli di libertà, uguaglianza e solidarietà (preamb.). In quanto valori essi hanno origine nelle differenti forme di vita, manifestando una costitutiva eccedenza, appunto assiologica – *axios* in greco significa sia 'valore' che 'dignità' – rispetto ai diversi sistemi giuridici positivi. La dignità è nel contempo un principio dell'ordinamento e un diritto nell'ordinamento. Vi è pertanto una sequenza valori-principi-norme ovvero diritti: il riferimento ai valori produce ragioni, pur tra loro differenti, quali istanze extragiuridiche di riconoscimento di determinati beni umani, i principi rappresentano orientamenti pratici ossia praticabili nei diversi contesti sociali, i diritti specificano quali siano le azioni da promuovere e da inibire. La sequenza in senso inverso permette di individuare i contenuti dei principi su cui si è registrato e si ritiene ulteriormente universalizzante la convergenza nella dimensione dei valori. La dignità quale principio è specificata come: diritto alla vita e divieto della pena capitale; diritto di ogni individuo all'integrità fisica e psichica, incluso il suo libero e informato consenso nell'ambito della medicina e della biologia, unitamente al divieto di pratiche eugenetiche a fini selettivi, di clonazione riproduttiva e al divieto di mercificazione del corpo umano e di sue parti; proibizione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti; proibizione della schiavitù, del lavoro forzato e della tratta degli esseri umani. Benché i concetti impiegati mantengano contorni sfumati, quindi passibili di interpretazioni e declinazioni diverse, è la loro connessione che permette di

individuare un nucleo della nozione di dignità nel senso del valore dell'integrità dell'essere umano considerato e da considerarsi come un tutto, irriducibile alle sue parti, ai meri dati di natura, al ruolo e agli atti che compie e può compiere (Malvestiti 2015, 252 ss.). Come espresso dalla «formula dell'oggetto (*Objektformel*)» nel *Grundgesetz*, vi è lesione della dignità umana se la persona concreta viene degradata a oggetto, grandezza fungibile, unicamente a mezzo e non intesa anche come fine in sé, per riprendere la nota formulazione kantiana dell'imperativo categorico. Vi si traduce la credenza (*endoxon*) degli esseri umani di essere, ciascuno, un qualcuno unico e irripetibile e non qualcosa.

Nella CDE la dignità è parimenti da interpretare come «la base stessa (*real basis*)» dei diritti fondamentali, quindi non come un nucleo minimo, bensì come la loro «sostanza (*substance*)» trasversale (*Spiegazioni* 2007, 17). In ciò si evidenziano due implicazioni del carattere relazionale della dignità attinenti al nesso tra dotazione e prestazione. Dichiarata inviolabile (art. 1), la dignità di ciascun essere umano non può essere soppressa, bensì è da rispettare, prima ancora da riconoscere. Nella DU è il riconoscimento della dignità che costituisce il fondamento dei diritti umani (preamb.). Tale riconoscimento è precisamente la prestazione richiesta agli altri nei confronti di ciascun essere umano: di chi non è in grado di manifestare in tutto o in parte proprietà ritenute genericamente umane (persone mentalmente disabili, comatosi irreversibili) o di non manifestarle più – la dignità *post mortem* è attestata in tutte le culture dai riti funerari – come di chi compie atti giudicati moralmente spregevoli. La forma estrema di umiliazione consiste nel considerare gli umani come sub-umani o non-umani (Margalit 2005). La dignità come *substance* si evince dalle locuzioni «vita dignitosa» (art. 25) ed «esistenza dignitosa» (art. 34), che, al di là di essere riferite agli anziani e ai lavoratori, assumono una portata più generale, conformemente alle loro equivalenti nella DU. Se la dignità non dipende da specifiche prestazioni, il suo riconoscimento sostanziale si traduce nel promuovere le condizioni affinché ciascuno sia in grado di darne espressione nella propria vita. Tale è il senso della nozione di sviluppo umano in cui, dal *Primo rapporto sullo sviluppo umano* del 1990, si coniuga la dignità di ciascun essere umano come dotazione e come sua espressione favorita dalla prestazione, da un 'fare' da parte dei singoli e delle istituzioni, nei termini di fioritura umana, locuzione che rinvia al concetto greco di *eudaimonia*, il vivere bene tra animali umani e con le forme di vita non umane.

L'umano non è definibile una volta per tutte, tantomeno in teoria (cfr. pure Polidori 2019, 67 ss.). È un autoritratto incompiuto. Il senso dell'umano può essere espresso dalla metafora di Wittgenstein sul fiume (1978, §§ 96-97, 99):

La riva del fiume consiste in una parte di roccia dura, che ... sottostà a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che [...] l'acqua dilava e accumula [...]. Si

potrebbe immaginare che certe proposizioni [...] vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni [...] fluide; e che questo rapporto cambi col tempo [...]. L'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è.

Uno dei tratti peculiari dell'umano è la continua ricerca su cosa significhi abitare l'umano ed esserne abitati.

Riferimenti bibliografici

- Berti, *Il contributo della dialettica antica alla cultura europea*, in Berti, Averincev, Nolte, Siedentop, *La filosofia dell'Europa*, Soveria Mannelli, 2004, 3 ss.
- Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino, 2019.
- Debes (ed.), *Dignity*, Oxford, 2017.
- Düwell et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Cambridge (UK), 2014.
- Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Milano, 2006.
- Glendon, *Verso un mondo nuovo*, Macerata, 2009.
- Hofmann, *La promessa della dignità umana*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1999, 76, 620-650.
- Jullien, *L'universale e il comune*, Roma-Bari, 2010.
- Kripke, *Nome e necessità*, Torino, 1982.
- Longato, *Interpretation und Kommunikation. Lebensformen im Dialog*, in Henry, Pirni (Hrsgg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Bielefeld, 2012, 93 ss.
- Malvestiti, *La dignità umana dopo la "Carta di Nizza"*, Napoli-Salerno, 2015.
- Marconi, *Per la verità*, Torino, 2007.
- Margalit, *La dignità umana fra kitsch e deificazione*, in *Ragion pratica*, 2005, 25, 2, 507 ss.
- Maritain, *Introduction*, in UNESCO (ed.), *Human Rights: Comments and Interpretations*, London, 1949, 9 ss.
- McDowell, *Mente e mondo*, Torino, 1999.
- Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, Philadelphia, 1999.
- Moyal-Sharrock, *Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living*, in *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue, 2015, 21 ss.
- Nussbaum, *Menschenwürde und politische Ansprüche*, in *Zeitschrift für Menschenrechte*, 2010, 1, 80 ss.
- Papicsa, *Cittadinanza e cittadinanze, ad omnes includendos: la via dei diritti umani*, in Mascia (a cura di), *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, Padova, 2007, 25 ss.
- Polidori, *Dal postumano all'animale*, Milano, 2019.
- Putnam, *Fatto/Valore*, Roma, 2004.
- Ramcharan, *The Universality of Human Rights*, in *International Commission of Jurists Review*, 1994, 54, 105 ss.
- Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, 1994.
- Spiegazioni relative alla Carta dei diritti fondamentali*, in *Official Journal of the European Union*, 2007/C 303/02, 17 ss.
- Sunstein, *A cosa servono le Costituzioni*, Bologna, 2009.
- Taylor, *A World Consensus on Human Rights?*, in Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, St. Paul, 2001, 409 ss.

Veca, *L'idea di incompletezza*, Milano, 2018.

Viola, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in Botturi, Totaro (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano, 2006, 155 ss.

Viola, *I diritti e le età della vita*, in *Lavoro Sociale*, 2013, 13, 1, 7 ss.

Weber-Guskar, *Vom Wert und der Würde des Menschen*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2013, 61, 1, 109 ss.

Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, 1967.

Wittgenstein, *Della certezza*, Torino, 1978.

Wittgenstein, *Ultimi scritti*, Roma-Bari, 1998.

Wittgenstein, *The Bib Typescript*, Turin, 2002.

Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Torino, 2007.