

OSVALDO SACCHI

# QUALCHE OSSERVAZIONE SULLA NOZIONE DI DIGNITÀ COME VALORE DI RIFERIMEN- TO PER LA RIFLESSIONE BIOETICA

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. La dignità come valore costituzionale. 3. La dignità come concetto sfuggente e contraddittorio. 4. Dalla dignità come logos alla dignità come nomos. 5. Etimologia remota e fenomenologia dell'idea nell'esperienza greco-romana. 6. Dignità come valore assiologico e come presidio di riferimento retorico-giuridico. 7. L'idea di dignità come valore intrinseco in Tommaso d'Aquino e Kant. 8. La dignità come requisito della legge in Kant e Giambattista Vico. 9. L'affermazione di Wolfgang Schäuble in tempi di pandemia. 10. *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. 11. Conclusione.

Spiegazioni basate sui valori sono molto più semplici da dare *ex post*, piuttosto che *ex ante*, e la facilità di queste risposte nasconde le questioni che dovrebbero essere considerate per un loro esame critico.

Amartya Sen<sup>1</sup>

## 1. Premessa

Wolfgang Schäuble il 26 aprile 2020 a un giornalista del *Tagesspiegel* ha dichiarato: “La dignità viene prima della salvaguardia della vita”<sup>2</sup>. Questa grave affermazione mi aveva spinto a riflettere sulla dignità dal punto di vista etico e storico-giuridico facendomi scoprire anche il problema del *nomotropismo* o “entropia della legge” [(da *nomos* = “legge” + *entropé* = “trasformazione”) = “la legge che trasforma”]. Di questo mi sono quindi

---

1 A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, tr. it. di G. Bono, Milano 2002, p. 129.

2 Cfr. P. Valentino, *Coronavirus Germania, Schäuble: “La dignità delle persone viene prima della salvaguardia della vita”*, dal *Corriere della Sera* del 20 aprile 2020 (sul web).

occupato in un breve saggio dato alle stampe sempre nell'ambito delle attività del CIRB dove ho sostenuto la tesi che da un uso poco "dignitoso" della legge può venire anche un grosso danno per la società<sup>3</sup>. Quanto alla dichiarazione di Shäuble, ho scritto che forse una vita non dignitosa *non vale la pena di essere vissuta*, rinviando ogni ulteriore approfondimento ad altra occasione.

Lo faccio adesso focalizzando l'attenzione sulla nozione di dignità per distinguere l'idea dalle sue declinazioni concettuali, per individuare e discernere quelle inferenze logiche che nel corso dell'evoluzione storica possono aver contribuito a rendere complessa e discutibile l'interpretazione di questo concetto<sup>4</sup>. Questo anzitutto per evitare che un uso troppo disinvolto e superficiale di tale nozione finisca col tradire la sua idea originaria dove, all'opposto, c'è una precisa scelta di prospettiva, una fede assiologica forte, un'opzione esistenziale a cui sarebbe un peccato rinunciare. Lo affermo pensando in particolare a chi, come me, si trova a misurarsi sovente con tematiche di rilevanza bioetica. C'è poi da prendere atto di una pericolosa assuefazione nelle democrazie occidentali all'autoritarismo e alla compressione dei diritti dell'individuo che, a distanza di dieci anni dall'11 settembre, ha portato ad esempio i paesi firmatari dell'ultima versione CEDU ad avallare formulazioni normative come l'art. 8 dove, a fronte del generico riconoscimento di un diritto delle persone al rispetto della propria vita privata e familiare, si ritiene possibile che i governi possano con legge ridurne la portata in nome della sicurezza nazionale o pubblica, il benessere economico del paese, la difesa dell'ordine, la prevenzione dei reati o la protezione della morale che sono manifestazioni tipiche dell'ideologia dei paesi autoritari. Viene il dubbio quindi che Wolfgang Shäuble abbia voluto metterci in guardia anche contro questa possibilità.

3 Cfr. O. Sacchi, *Nomotropismo e dignità della persona umana al tempo del Corona virus Covid-19*, in L. Chieffi (a cura di), *L'emergenza pandemica da Covid-19 nel dibattito bioetico*, 1, Milano-Udine 2021, pp. 111-127.

4 Oggi, come si dice, viviamo in un'epoca di *post-verità* che favorisce anche il proliferare di narrazioni del concetto di dignità superficiali e fuorvianti, comunque lontane dall'evidenza oggettiva. Cfr. sul tema in generale Y.N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, Milano 2020, pp. 287-322, spec. p. 305 ss.

## 2. La dignità come valore costituzionale

Anzitutto è utile ricordare (lo dico soprattutto a me stesso) come si collochi il criterio della dignità nel quadro normativo vigente in Italia, in Europa e nella Comunità internazionale<sup>5</sup>.

La tutela della dignità come principio inviolabile dell'essere umano è contemplata nella *Dichiarazione universale dei Diritti Umani* del 1948, nella *Grundgesetz* tedesca del 1949 (a cui potrebbe essersi riferito Shäuble con la sua dichiarazione)<sup>6</sup> e nella CDFUE del 18.12.2000<sup>7</sup>. E anche se la CEDU entrata in vigore l'1.6.2010 circoscrive la rilevanza della dignità della persona umana all'abolizione della pena di morte<sup>8</sup>, preferendo formulazioni ambigue come un *diritto al rispetto della propria vita privata e familiare* soggetto all'ampia discrezionalità dei governi, non possono esserci dubbi sulla dignità come *valore di riferimento normativo fondamentale* di portata nazionale, europea e mondiale.

Quanto alla Costituzione italiana (gli specialisti mi scuseranno se ripeto nozioni ben note) la parola dignità è presente come sostantivo due volte

---

5 Cfr. L. Lonardo, *Il valore della dignità della persona nell'ordinamento italiano*, in *Rivista del diritto civile*, 3, 2001, pp. 761 ss.; F. Politi, *Diritti sociali e dignità della persona umana nella Costituzione*<sup>2</sup>, Torino 2018.

6 Per il clima politico che portò all'art. 1 e sull'oscillante applicazione di questo delle Alte Corti di Giustizia tedesche v. M. Rosen, *Dignità. Storia e significato*, tr. it. F. Rende, Torino 2013, p. 4.

7 La parte seconda del *Trattato costituyente europeo* del 2004 ha recepito questa carta (in Italia detta anche "carta di Nizza") nel *Preambolo* e all'art. II.1, capo 1, rubricato *Dignità umana* (dove i diritti fondamentali sono ordinati in sei titoli di cui la *Dignità* è il primo insieme a *Libertà*, *Uguaglianza*, *Solidarietà*, *Cittadinanza* e *Giustizia*) che recita: "La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata". Cfr. F.P. Casavola, *La dignità dell'uomo*, in L. Chieffi, F. Lucrezi (edd.), *De hominis dignitate. Scritti di bioetica*, Milano-Udine 2019, pp. 29-41, spec. p. 30.

8 Nella CEDU il riferimento alla dignità compare nel *Protocollo n. 13 relativo all'abolizione della pena di morte in tutte le circostanze* (approvato a Vilnius il 3.5.2002), che ne è parte integrante. L'art. 8 CEDU invece prevede: "1. Ogni persona ha diritto al rispetto della propria vita privata e familiare, del proprio domicilio e della propria corrispondenza. 2. Non può esservi ingerenza di una autorità pubblica nell'esercizio di tale diritto a meno che tale ingerenza sia prevista dalla legge e costituisca una misura che, in una società democratica, è necessaria alla sicurezza nazionale, alla pubblica sicurezza, al benessere economico del paese, alla difesa dell'ordine e alla prevenzione dei reati, alla protezione della salute o della morale, o alla protezione dei diritti e delle libertà altrui". Sul punto v. anche *infra* in nt. 98.

(art. 3, 1 comma; e 41, 2 comma, Cost.)<sup>9</sup>; mentre, come aggettivo, una volta sola (art. 36, 1 comma)<sup>10</sup>. In un solo caso, invece, essa rileva implicitamente, perché richiamata da una perifrasi di significato equivalente (art. 32, 2 comma, Cost.)<sup>11</sup>. È la fattispecie prevista nel Titolo II, nella parte dedicata ai *Rapporti etico-sociali* (art. 32, 2 comma), dove la Costituente ha preferito usare, al posto di dignità (com'era nella formulazione dell'originario art. 26 Cost.), la perifrasi "rispetto della persona umana"<sup>12</sup>. Si può pensare, inoltre, a una rilevanza implicita del parametro della "dignità umana" nella nostra Costituzione anche per il diritto alla salute di cui all'art. 32 Cost. perché, dai lavori preparatori<sup>13</sup>, si evince con chiarezza che l'eliminazione

9 Nella parte dei *Principi Fondamentali* la parola "dignità" è declinata come concetto (dignità= "status sociale") nell'art. 3, 1 comma, Cost. Tra i *Diritti e doveri dei cittadini*, nel titolo dedicato ai *Rapporti economici*, la dignità come "idea" è invece menzionata nell'art. 41, 1 e 2 comma, Cost. come un sostantivo a cui è compito della legge darvi significato.

10 Sempre nella parte dedicata ai *Rapporti economici* la parola dignità è presente anche come aggettivo a indicare uno dei requisiti della retribuzione nell'art. 36, 1 comma Cost.

11 Il primo periodo del secondo comma dell'art. 32 Cost. ("Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge") fu molto discusso e la ratio della sua approvazione fu di vietare esperimenti scientifici sul corpo umano (si parlò espressamente di inammissibilità delle "cavie umane") che non fossero stati volontariamente accettati dal paziente. Si v. *La Costituzione della Repubblica Italiana illustrata con i lavori preparatori da V. Falzone, F. Palermo, F. Cosentino del Segretariato Generale della Camera dei Deputati*, Roma 1949, p. 72 (sul web).

12 Sull'equivalenza tra il parametro della dignità e quello del "rispetto della persona umana" la questione è molto discussa, anche se sembra prevalere l'orientamento che li considera equivalenti. Cfr. in chiave scettica J. Griffin, *A Note on Measuring Well-Being*, in C.J.L. Murray (ed.), *Summary Measures of Population Health: Concepts, Ethics, Measurement and Applications*, World Health Organization, Geneva 2002, p. 131; Rosen, *Dignità*, cit., p. 8. Contro la posizione scettica si v. J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in *Rights, Justice and Bounds of Liberty*, Princeton 1980, p. 151. Infine per il Rosen, *u.l.c.*, p. 113, tutelare la dignità dell'essere umano vorrebbe dire semplicemente *rispettare le persone, così come si rispetta la legge*. Sul presupposto che il concetto di dignità ruota intorno a quello di rispetto dovuto, va rilevato che il Rosen distingue anche tra il rispettare la dignità ottemperando agli obblighi che questa crea (*rispetto come osservanza*) e il rispettarla mostrando rispetto per la persona che la incarna (*rispetto come rispettosità*).

13 Il testo di questo articolo fu approvato nella seduta del 24 aprile del 1947. Dai lavori preparatori della *Prima sottocommissione* (pres. Tupini) si evince che la seconda parte del secondo comma dell'art. 26 del progetto originario, recava la seguente formulazione: "Sono vietate le pratiche sanitarie lesive della dignità umana". Cfr. *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della As-*

della parola dignità da tale articolo fu dovuta a ragioni di contingenza e non di sostanza<sup>14</sup>. Lo conferma un celebre intervento di Aldo Moro del 28 gennaio 1947 in cui si vede che i Costituenti pensarono di evitare anzitutto che la legge potesse disporre la sterilizzazione eugenetica<sup>15</sup>, mentre in generale si volle sancire il principio che la legge non dovesse superare il limite del rispetto della dignità umana<sup>16</sup>. La ratio di tale norma, quindi, non escluderebbe una rilevanza del parametro della dignità umana (aggiungo: inteso come principio o idea e non come concetto come nell'art. 3, 1 comma, Cost.) anche per questioni inerenti al diritto alla salute.

Per quanto mi concerne, ciò allinea il nostro dettato costituzionale ai principi sanciti su questo tema dalle normative europee e internazionali, sebbene per alcune di esse (è bene rimarcarlo) che hanno solo forza morale e politica, la questione della diretta vincolatività di tali norme per gli Stati e gli individui si può dire che non sia ancora del tutto chiusa<sup>17</sup>.

---

*semblea Costituente*, I, Camera dei Deputati – Segretariato Generale, Roma 1948, p. LIX. Nella seduta del 24 aprile venne approvata la formulazione contenuta in un emendamento dell'on. Caronda, lievemente modificata (in modo giuridicamente sostanziale, dato che “personalità” non è “persona”, e “persona” non è “personalità”) dall'on. Giovanni Leone e dal suo gruppo, che così proposero: “la quale, però, non può violare i limiti imposti dal rispetto della personalità umana”. Si v. *La Costituzione* II, cit., p. 1229. L'Assemblea approverà il testo definitivo (che è quello vigente) dove al posto di “personalità” si preferì scrivere “persona”.

14 Nei verbali del 24 aprile 1947 si legge l'intervento dell'on. Gaetano Martino: “Per giustificare la mia richiesta di soppressione della norma con la quale vengono vietate le pratiche sanitarie lesive della dignità umana, basterà dire che questa manca di quel requisito di chiarezza che da tutti i giuristi è stato in questa Assemblea affermato come una esigenza assoluta delle norme costituzionali. Infatti cosa vuol dire ‘pratiche sanitarie lesive della dignità umana’?. Si potrebbero fare parecchie ipotesi, ma è meglio per brevità riferirsi senz'altro a quanto ha affermato l'on. Moro nella seduta del 28 gennaio. Si tratterebbe della ‘sterilizzazione e di altri problemi accessori’”. Cfr. *La Costituzione* II, cit., pp. 1221 s.

15 Si v. l'intervento dell'on. Martino in *La Costituzione* II, cit., pp. 1221 s.

16 Dal discorso di Moro tratto da *La Costituzione della Repubblica Italiana illustrata*, cit., p. 72: “Non si vuole escludere il consenso del singolo a determinate pratiche sanitarie che si rendessero necessarie in seguito alle sue condizioni di salute; si vuole soltanto vietare che la legge, per considerazioni di carattere generale e di male intesa tutela degli interessi collettivi, disponga un trattamento del genere (*n.d.r.*, la sterilizzazione eugenetica). I casi invece di carattere generale da applicarsi a tutti i cittadini devono essere disposti per legge entro quei determinati limiti di rispetto della dignità umana”. Cfr. anche A. Bertuzzi, *La Costituzione comoda*, Milano 1981, pp. 176-177.

17 Cfr. A. Cassese, *Il sogno dei diritti umani*, Milano 2008, p. 28.

### 3. La dignità come concetto sfuggente e contraddittorio

A fronte di questo è curioso constatare che il concetto di dignità non goda di buona fama tra i filosofi e gli storici del diritto<sup>18</sup>. Emblematica è la celebre affermazione di Schopenhauer (1788-1860) ritrovata come incipit in una recente monografia<sup>19</sup>. Il filosofo tedesco presenta il concetto kantiano di *dignità dell'uomo* come una pericolosa “formula vuota” (*Leerformel*) che chiunque potrebbe utilizzare (*relatività*), colpendo l'immaginazione di persone sprovviste, per giustificare quello che vuole (un esempio per tutti: la “dignità” della razza ariana)<sup>20</sup>.

Così molti vedono la locuzione *dignità della persona umana* come un imbroglione. Come un ampolloso e inutile artificio privo di sostanza<sup>21</sup>. In effetti qualche perplessità pare giustificata di fronte al riscontro dell'uso assai diversificato di tale locuzione nel nostro tempo<sup>22</sup>.

18 Si v. in tal senso lo sforzo ricostruttivo di U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Bari 2009, 3-163, spec. 4 ss. Ma si v. ora anche L. Peppe, *Note sulla dignitas, in Individui e res publica. Dall'esperienza giuridica romana alle concezioni contemporanee. Il problema della persona*, Atti del VI Seminario Internazionale “Diritto romano e attualità”, S. Maria C.V.-Napoli 26-29 ottobre 2010, Napoli 2017, pp. 213-254, spec. pp. 213-222 e *passim*.

19 A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Roma-Bari 1991, p. 168; Rosen, *Dignità*, cit., p. 3.

20 Il problema della *relatività* riguarda il fatto che il concetto di dignità umana, nella maggior parte dei casi, assume contenuti che provengono da idee di ordine politico, sociale e religioso, per loro natura portatrici di valori relativi perché ricettacolo o contenitori del *mainstream* di taluni ambienti e di certi luoghi. Così il principio della dignità finisce per essere invocato sullo stesso tema da sostenitori di posizioni del tutto antitetiche. Ad esempio, da un lato, la Chiesa cattolica ritiene che la dignità richieda l'inviolabilità della vita umana in tutte le sue forme, dal concepimento alla cessazione naturale di tutte le funzioni vitali; dall'altro, la famosa organizzazione svizzera *Dignitas* aiuta a porre fine alla propria esistenza facendo leva sull'idea del “morire con dignità”. Ancora, sempre la Chiesa cattolica, considera compatibile con la sua concezione di dignità che “gli atti omosessuali siano intrinsecamente disordinati”. Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 2357. Mentre, l'organizzazione americana *Dignity*, rivendica l'esatto contrario, ossia: “l'avvento di un'epoca in cui si possa affermare di essere al tempo stesso cattolici e gay, lesbiche, bisessuali o transgender; in cui si possa avere comunque accesso a quella dignità che deriva dall'integrazione della propria spiritualità con la propria sessualità, e della piena partecipazione nell'amore di Dio a tutti gli aspetti della Chiesa e della società”. Cfr. *Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Catholics*, DignityUSA.org (sul web); ma anche Rosen, *Dignità*, cit., p. 10.

21 Rosen, *Dignità*, cit., p. 3.

22 Per un uso contraddittorio e disinvolto del principio di dignità come causa della sua presunta inaffidabilità, v. Rosen, *Dignità*, cit., p. 3 ss.

Non sono tuttavia soltanto la *relatività* e la *ridondanza* i motivi per cui la filosofia morale analitica si dice scettica sul concetto di dignità umana. Questo concetto sarebbe carente anche per mancanza di *universalità*. Sotto tale profilo, esso infatti non sarebbe una caratteristica di tutti gli uomini e le donne in quanto appartenenti al genere umano, ma qualcosa di più modesto, una qualità estetica che si manifesta nel comportamento umano o una semplice virtù<sup>23</sup>. Forse si comprende allora perché alcuni studiosi sentano ancora la necessità di recuperare le radici dell'idea di dignità provando a indagarne la consistenza storica<sup>24</sup>.

#### 4. Dalla dignità come *logos* alla dignità come *nomos*

Andare alle radici storiche di un'idea, e quindi anche dell'idea di dignità, offre il vantaggio di cogliere il lato nascosto di un *logos* inverterosi in modo vario nella Storia, facendosi *nomos* (quindi concetto), perdendo quindi *universalità*, diventando così oggetto di interpretazioni capziose e relativistiche. Posso anticipare fin d'ora che l'idea di dignità trovi conio nell'ellenismo greco-romano dove, dispiegando tutta la sua complessità, già mostra di sé, tutte enunciate, le premesse per i suoi lati più contraddittori<sup>25</sup>.

23 Così A. Kolnai, *Dignity*, in R. Dillon (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, New York 1995, pp. 53-75. Rosen, *Dignità*, cit., p. 9.

24 Così sul punto Rosen, *Dignità*, cit., p. 11. Lo stesso autore (docente di Scienze Politiche ad Harvard) propone una sintesi della sua ricostruzione (*u.l.c.*, p. 113): “Nel capitolo precedente ho identificato quattro filoni della storia del concetto di dignità. Nel primo, la dignità viene concepita come rango o status (e la dignità umana come lo status o il rango appropriato per gli esseri umani in quanto tali). Nel secondo, la dignità era declinata nei termini di un valore intrinseco: qualcosa che, secondo Kant, solo gli esseri umani (o, più precisamente, solo la legge morale che è dentro di loro possiedono). Nel terzo, si riteneva che la dignità fosse conseguenza di un comportamento misurato e controllato. Infine, nel quarto filone, vi era l'idea che le persone dovrebbero essere trattate con dignità, vale a dire ‘rispettosamente’”.

25 L'idea di dignità (al di là delle sue declinazioni concettuali) prende vita, come tutte le idee, anzitutto nel linguaggio. In particolare si può risalire al sanscrito (la lingua umana più antica conosciuta e documentata) da cui sarebbe passata al greco (*dokéo*= “reputare”, “credere”; *dóksa*= “opinione”, “apparenza”; *dókesis*= “reputazione”; *dógma*= “opinione”, “parere”) e al latino (*decus*= “dignità”; *decor*= “decoro”; *dignus*= “degno”; *dignitas*= “dignità”) che sono lingue derivate da questo idioma antichissimo. Cfr. per tutto F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Indoeuropeo, sanscrito-greco-latino*, Roma 2010, pp. 157 e 158. Per i particolari v. *infra* in nt. 38.

Prima però è forse utile precisare cosa possa intendersi per idea. Per brevità mi rifaccio a una fulminante intuizione di Wallace Stevens per cui “idea” sarebbe una brutta traduzione (aristotelica<sup>26</sup>) del termine socratico *eidos* che può dirsi “il mostrarsi delle cose”<sup>27</sup>. In questo modo, le *Idee* o *Forme trascendenti* platoniche (che secondo George Grube, dalla *Repubblica* in poi, non sarebbero più identificabili con gli dèi<sup>28</sup>), sarebbero gli elementi di quell’apparire costituente la realtà assoluta<sup>29</sup>. Le Forme quindi, per i platonici, sarebbero il mondo in cui viviamo e dobbiamo morire (afferma Harold Bloom che saranno il neoplatonismo, i mistici e i platonici cristiani, che tenteranno di mitigare questa spietata visione della realtà)<sup>30</sup>. La qual cosa, sempre secondo Grube, implicherebbe però che le Forme non emanino da Dio essendo questa solo la visione della cabala ebraica dovuta a una fusione fra neoplatonismo e gnosticismo anti-platonico (su cui ha insistito Gershom Scholem)<sup>31</sup>.

Il dato è significativo perché trattando dell’Idea (o Forma) di dignità, possiamo non essere obbligati quindi a ragionare necessariamente in funzione dell’esistenza di Dio (come per la concettualizzazione dell’idea di dignità cattolico-cristiana che, di per sé, va riconosciuto, appare tutt’altro che irragionevole<sup>32</sup>); ovvero di un Dio ritenuto preferibile rispetto ad altri. Il che, fra l’altro, lascia fuori dalla questione anche il termine ebraico

26 Aristotele tradusse l’*essenza* platonica con il termine *idéa*. Si v. ad esempio: *met.* 1 987b-988b.

27 Plato *Phedr.* 249b-c. Cfr. H. Bloom, *La saggezza dei libri*, Milano 2007, p. 59 s.

28 G.M.A. Grube, *Plato’s Thought*, London 1935.

29 Plato *Crat.* 418e; *Rep.* VII 534b; *Sofista* 254a.

30 Bloom, *La saggezza dei libri*, cit., p. 60. Titolo di una celebre poesia di Stevens del 1954 è *Not Ideas about the Thing, but the Thing Itself*.

31 Grube, *Plato’s Thought*, cit., p. 168.

32 Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si legge: Parte III, Sez. 1, cap. II, art. 3, par. 1930: “Il rispetto della persona umana implica il rispetto dei diritti che scaturiscono dalla sua dignità di creatura. Questi diritti sono anteriori alla società e ad essa si impongono. Essi sono il fondamento della legittimità morale di ogni autorità: una società che li irrida o rifiuti di riconoscerli nella propria legislazione positiva, mina la propria legittimità morale. Se manca tale rispetto, un’autorità non può che appoggiarsi sulla forza o sulla violenza per ottenere l’obbedienza dei propri sudditi. È compito della Chiesa richiamare alla memoria degli uomini di buona volontà questi diritti e distinguerli dalle rivendicazioni abusive o false”. Per la posizione della Chiesa cattolica, anche con riferimento all’evoluzione del pensiero teologico antico e medioevale, cfr. ora Casavola, *La dignità dell’uomo*, cit., pp. 31-39 e *passim*.

*B'Tselem* (“a immagine di”) presente in *Gen.* 1.27: “Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò”<sup>33</sup>.

Questo alleggerisce molto la discussione rendendo non necessario ripercorrere il dibattito plurisecolare sulla dignità in chiave religioso-confessionale<sup>34</sup>. Le Forme o Idee platoniche non implicherebbero infatti necessariamente l’esistenza di Dio e la dignità della persona umana può quindi intendersi e utilizzarsi come un parametro da accettare e far valere anche a prescindere dall’appartenenza a una data fede religiosa. Quindi *etsi Deus non daretur*, ovvero “come se Dio non ci fosse”; a significare che la dignità

33 Tr. it. tratta da *La Sacra Bibbia*, cit., 2. *B'Tselem* è anche il nome di una benemerita organizzazione *no-profit* per i diritti umani, ossia il Centro informativo israeliano per i diritti civili nei territori occupati. Traggo da Rosen, *Dignità*, cit., p. 15. Anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* peraltro si legge: Parte I, art. 1, par. 6.I.357: “Essendo ad immagine di Dio, l’individuo umano ha la dignità di persona”. V. anche Parte III, Sez. 1, Cap. 1. *La dignità della persona umana*, art. 1. *L’uomo immagine di Dio*.

34 Il che non significa escludere dal dibattito l’altissimo contributo del pensiero teologico sul tema su cui v. le encicliche *Veritatis Splendor* del 6 agosto 1993 (sul rapporto dell’uomo col bene e il male) ed *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, del 25 marzo 1995 (sul tema della contraccezione, dell’aborto e delle moderne tecnologie riproduttive, dove la parola dignità è menzionata almeno sessantacinque volte dal prefetto della *Congregazione per la dottrina della fede* di allora, l’attuale Papa Emerito Josef Ratzinger). Ad esse si richiama anche Rosen, *Dignità*, cit., pp. 4-6 e pp. 91-98. Un famoso teologo tedesco, Jürgen Moltmann, autore di una celebre monografia dal titolo *On Human Dignity*, ha così sintetizzato il pensiero cattolico: “La dignità di ogni essere umano è radicata nel suo essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio”. Cfr. anche J. Moltmann, *The Dignity of Each and Every Human Being: Christianity and the Revaluation of the Values of Modernity*, in J. Moltmann, N. Wolterstorff, E.T. Charry (edd.), *A Passion for God’s Reign*, Grand rapids 1998, p. 34 (traggo ancora da Rosen, *u.l.c.*, p. 6). Tutto ciò dimostra l’importanza dell’idea di dignità per la religione cattolica e basta leggere la *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di bioetica* 2008 (sul web), dove si trovano precisazioni sul dibattito suscitato dalla *Donum vitae* del 22 febbraio 1987 (sul *Rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*), per comprendere (comunque la si pensi) a quali vertici di raffinatezza è giunto il pensiero cattolico sul tema. Così ancora la recente *Lettera sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita* (22.09.2020). Su un altro versante è significativo, ad esempio, quanto ha scritto al cancelliere generale Angela Merkel (nel 2006) il Presidente dell’Iran, Mahmud Ahmadinejad: “è responsabilità comune di tutte le persone che hanno fede in Dio difendere il valore della dignità umana e prevenire la violazione e le mortificazioni dei diritti umani, in base all’idea che siamo stati tutti creati dall’Onnipotente, che Egli ha collocato la dignità al di sopra di tutti noi e che nessuno può vantare privilegi speciali rispetto agli altri”. Il testo della lettera del 28 agosto 2006 è reperibile sul web all’indirizzo <http://english.farsnews.net>.

come presidio di senso o di valore per qualificare la libertà dei cittadini in uno Stato di diritto, e quindi, anche della legittimità di una legge (spiegherò più avanti in che senso la intendo), può essere invocato senza doverlo necessariamente riferire a un ordine metafisico o trascendentale<sup>35</sup>.

### 5. Etimologia remota e fenomenologia dell'idea nell'esperienza greco-romana

Questa risoluzione presenta un aspetto pratico interessante perché anche l'idea di dignità (ripeto, validata dall'essere presente nella Storia), come tutte le Idee, può considerarsi *una forma dalla consistenza reale* che trova la sua prima (o remota) connotazione nella dimensione linguistica. Come ha scritto Pavel Florenskij: "Il linguaggio come tale racchiude in sé la spiegazione dell'esistenza; che il linguaggio esista ci porta a dire che esista anche la filosofia, in quanto il linguaggio è per sua natura dialettico"<sup>36</sup>. Certo, le indagini etimologiche sono sempre rischiose, ma costituiscono almeno un'alternativa possibile al dogmatismo che, se ha un limite, è quello di resistere con difficoltà all'evoluzione del tempo<sup>37</sup>.

35 Parafrasando Bonhoeffer, si potrebbe dire che l'idea di dignità dell'essere umano in senso lato possa essere valutata anche "come se Dio non vi fosse"; ossia *etsi Deus non daretur*. La citazione è tratta come è noto da Ugo Grozio (*De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 11): "*Et haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana...*"; a sua volta richiamata da Leibniz (*nec absurde statuit Grotius, intelligi jus naturae, etsi fingatur Deus non esse*) su cui v. H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965, 225, nt. 33. La clausola *etsi Deus non daretur* serve quindi per sganciare l'etica dalla dimensione del teologico e non per negare una sua possibile consistenza ontologica. Si interroga su questo V. Possenti, *L'azione umana. Morale, Politica e Stato in Jacques Maritain*, Roma 2003, p. 18 s. e nt. 2. Dietrich Bonhoeffer (pastore protestante, teologo, professore a Berlino dal 1931 al 1939, morì impiccato il 9 aprile 1945 a Flossenbürg), usò l'espressione *etsi Deus non daretur*, per rappresentare la condizione dell'uomo maturo che nelle situazioni importanti della vita sa che deve cavarsela da solo; appunto "come se Dio non ci fosse". Cfr. per questo A. Torno, *Quel che resta di Dio. Cinque percorsi alla ricerca della fede*<sup>2</sup>, Milano 2005, p. 40.

36 P.A. Florenskij, *Stupore e dialettica*, Lavis (TN) 2011, p. 91.

37 Florenskij, *Stupore e dialettica*, cit., p. 93. Sul pensiero filosofico *postmoderno* in relazione al linguaggio e al diritto mi sia permesso rinviare a O. Sacchi, *Visum est. Ricerche sul profilo epistemologico-cognitivo del ius controversum*, Napoli 2018, pp. 6-12.

La forma verbale da cui trae origine la parola dignità è *digno*, -*āre* = “ritenere degno”<sup>38</sup>. Va sottolineato inoltre come l’idea di dignità (*dignity*, *dignité*) abbia preso forma compiuta nella lingua latina come un derivato di *decet*, nel significato di “conveniente”<sup>39</sup>. Una parola che ha la stessa etimologia remota di *dignus*<sup>40</sup>. Pare infatti che fu Cicerone (*decentiam oculi iudicant*), come in altri casi, a tradurre per primo εὐπρέπεια con *decentia*<sup>41</sup>.

Non è questo a mio avviso un dato irrilevante, perché *decentia*, sin da età molto antica (III/II sec. a.C.), esprime un significato giuridico come in Plauto (nella forma impersonale dell’infinito passivo)<sup>42</sup> e si rileva in Terenzio anche come sinonimo di *pudor* (l’importanza di questo dato si chiarirà più avanti)<sup>43</sup>. Con Cicerone, invece, l’idea di dignità (come *logos*) appare già derubricata come concetto (*nomos*) secondo impieghi diversificati che

38 La radice etimologica da cui è derivato il latino *dignus*, *dignitas* è data dal morfema *dās* [ś = “ciò che riguarda qualcosa”; + *dā* = l’“azione di offrire”]. Così dal sanscrito *dās*= “rendere omaggio a un dio”, “venerare”, “onorare”, per scioglimento si sarebbe passati al greco *dokéō*= “reputare”, “credere”, “sembrare”, “insegnare” [d=d; ā=a/e/o; ś=k/kh/ks], ma anche *dōgma*= “opinione”, “parere” [perché k+m=gm]; e al latino *dignus*= “degno”, *dignitas*= “dignità” [d=d; ā=i; ś=c/g; perché davanti a *gn* il latino alterna la vocale indoeuropea *a* con *i*, come per “fuoco”, dove *agni* diventa *ignis*]. Cfr. Rendich, *Dizionario*, cit., pp. 157 e 158. G. Semerano, sv. *dignus*, in *Le origini della cultura europea. II. Dizionario etimologici. Basi semitiche delle lingue europee*, Firenze 1994, 385 ricostruisce *dignus*= “degno”, “meritevole”, come derivato dalla forma accadica *dēqu*= “fine”, “bello”, “propizio”; che si incrocia con l’accadico *dekū*= “elevato”, “erhoben”. A sua volta legato a *decet*, -*uit*, -*ēre*= “bello”, “decoroso”, “degno”, “decente”; verbo calcolato sulla forma greca *dēkhomai* (così anche Rendich, *u.l.c.*, 157), ritenuto corrispondente al sostantivo accadico *dēqtu* che ha anche il senso di “favour”, “good will”, “fame”, “recommandation”. Così Semerano, sv. *decet*, *u.l.c.*, p. 382. Sull’etimologia di *dignus* si v. anche M. De Filippi, *Dignitas tra repubblica e principato*, Bari 2009, pp. 15-171, spec. pp. 25-53.

39 A. Ernout, A. Meillet, sv. *decet*, in *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*<sup>4</sup>, Paris 1979, 166.

40 Rendich, *Dizionario*, cit., 157. Ma v. anche A. Walde, G.B. Hofmann, sv. *dignus*, in *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938, p. 351.

41 Cic. *de nat. deor.* 2.145.

42 Plaut. *Mil.* 737: *desisti decet*; *Am. prol.* 35: *iniusta ab iustis impetrari non decet*; per *decet* unito a *oportet* v. ancora Plaut. *Mer.* 750: *sic decet, sic fieri oportet*.

43 Ter. *Hec.* 164: *haec, uti liberali esse ingenio decet, pudens, modesta*.

spaziano dalla retorica<sup>44</sup> alle arti figurative<sup>45</sup>, senza trascurare un impiego politico e giuridico<sup>46</sup>.

In questo quadro si rileva anche una declinazione della dignità in chiave personalista *ante litteram*, dove per l'influenza del medio stoicismo, il concetto di *dignitas* (reso con *decor* e riguardante solo l'essere umano) s'interseca con *persona*<sup>47</sup>. E non è tutto, perché nel *De officiis*, è già ben attestato un allargamento semantico della parola fino a indicare (sempre con riferimento all'*ethos* dell'essere umano), l'"onore" o il "prestigio" dell'uomo eminente<sup>48</sup>.

Questo senso eulogico di *dignitas*, senza dubbio prevalente anche nell'esperienza giuridica romana durante tutta la fase imperiale, ha forse ingenerato in molti l'equivoco che Cicerone avesse codificato il concetto di *dignitas* esclusivamente come "status" o "rango sociale"; fonte di oneri e privilegi e dunque come fondamento di "*toutes les inégalités sociales*"<sup>49</sup>. Non è così perché parliamo di un'interpretazione retrospettiva forse ricon-

44 Così compare *dignitas* declinata con *gravitas*, a indicare anche il linguaggio retorico pomposo e magniloquente: Cic. *de orat.* 2.82.334; ma v. anche *de orat.* 1.5.19; 2.28.124; 2.32.138; per *dignitas* riferita in tono retorico anche alla grandezza della *civitas* v. *de orat.* 2.39.164; 3.46.180. Per il famoso *otium cum dignitate* v. Cic. *de orat.* 60.255; *pro Sest.* 45.98 (qui dignità vale come prestigio di amministratori della *res publica* a riposo); 47.100 (qui dignità vale come onore o prestigio).

45 Vitruvio, difendendo il valore estetico dell'ordine dorico, parla in *de arch.* 4.3.1 di *formae dignitas*.

46 Il giurista Alfeno Varo (I sec. a.C.) in D. 35.1.27, con la frase *secundum substantiam et dignitatem defuncti*, "individuare i due confini estremi entro cui è consentito muoversi agli *heredes*, anche a tutela degli stessi". Così M. Miglietta, *Intorno al metodo dialettico della scuola serviana: cenni in materia di conflitto logico tra 'quaestio' e 'responsum' nei 'digesta' di Alfeno Varo*, in *Diritto&Storia*, 3, 2004 (sul web). Per un approfondimento della complessità semantica di *dignitas* in un ventaglio di variazioni che conferma l'etimologia remota della parola rinvio alle dense pagine (con riferimenti di fonti e di autori) di Peppe, *Note*, cit., pp. 213-254, spec. pp. 215 e 216. Sulla concettualizzazione di Cicerone v. M. Pani, *La giustizia distributiva da Simonide a Ulpiano*, in *Studi Labruna* VI, Napoli 2007, 3959-3966, pp. 215 e 216.

47 Nella famosa *teoria delle quattro persone*, Cicerone distingue analiticamente almeno "quattro persone" sussistenti in ciascun essere umano: cfr. *de off.* 1.107; 1.115 per le quali mi sia permesso rinviare a O. Sacchi, "*Eripitur persona manet res*". *Esperienza storico-giuridica di "persona" dalla maschera classica al postumano*, in *Persona*, 1-2, 2019, pp. 47-137, spec. pp. 96, 99 e *passim* (anche sul web).

48 Ulteriori ragguagli in De Filippi, *Dignitas*, cit., pp. 37-44.

49 Così Lévy, *Dignitas*, cit., p. 44. V. anche *retro* in nt. 46. Sul senso eulogico (ossia "encomiastico" o "elogiativo") di *dignitas* nella cultura giuridico-istituzionale romana v. ora Casavola, *La dignità*, cit., p. 31.

ducibile a Hegel che nella scia di Heineccio<sup>50</sup> ebbe a dire: “Secondo il cosiddetto diritto personale romano, (...), un uomo è una persona solo se è considerato in possesso di uno status”<sup>51</sup>.

Il Retore, invece, estendendo l'idea di *dignitas* (da *deceo*, *-ēre* = “essere appropriato”, “conveniente” dalla stessa radice etimologica di *dignus*, *dignitas*), da uno “status individuale in una società particolare”<sup>52</sup>, anche alla *posizione di ciascun essere umano nel mondo*, dimostra che l'impiego eulogico è stato solo *un modo tra i tanti* (anche se forse il più ricorrente) di declinare, sin dall'età antica, il concetto di *decor* o *dignitas*<sup>53</sup>. Memorabile direi, concludendo sul punto, l'esortazione giudicata “conveniente” nelle *Tusculanae disputationes*, di cogliere di volta in volta il modello di ciascun genere dal suo esemplare più perfetto: *id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum*<sup>54</sup>.

#### 6. Dignità come valore assiologico e come presidio di riferimento retorico-giuridico

In questo quadro variegato e complesso spicca il riscontro di *dignitas* in due celebri (e dibattutissime) definizioni coeve del lemma *iustitia* presenti rispettivamente nella *Rhetorica ad Herennium* (*iustitia est aequitas ius uni*

50 J.Go. Heineccius, *Elementa juris civilis secundum Ordinem Institutionum commoda auditoribus methodo adornata editio nova revisa*, Lausannae 1766, p. 32: “§ LXXV. Quid homo, quid persona? Homo & Persona in iure maxime differunt. Homo est, *cuiusque mens ratione praedita in corpore humano contigit*; Persona est *homo cum statu quodam consideratus*”.

51 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e diritto dello stato*<sup>2</sup>, a cura di V. Cicero, Milano 1998, p. 133.

52 Sull'impiego di *dignitas* nell'accezione usuale di posizione socio-politica dell'individuo (*dignitas*= “status sociale”; “rango”) v. Ulpiano (II-III d.C.) D. 5.1.18.1. Esso è tuttavia presente anche in molti luoghi ciceroniani per i quali rinvio a T. Piscitelli Carpino, *Dignitas in Cicerone. Tra semantica e semiologia*, in *Bollettino di studi latini*, 9, 1979, pp. 253 ss.; G. Falcone, *Ius suum cuique tribuere*, in *AUPA* 52, 2007 estr. [= ora in *Studi Martini* I, Milano 2009, pp. 971 ss.] p. 154, nt. 35 e 157, ntt. 46 e 47; Pani, *La giustizia distributiva*, cit., pp. 3959-3962.

53 Cic. *de off.* 1.113. Sulla nozione di universo, come corrispettivo di *kosmos*, per il pensiero stoico si v. Dio Laert. 7.137; Ar. Did. in Euseb. *praep. evang.* 15, p. 817,6; Sext. *Emp. adv. math.* 9.332 [SVF II p. 167 e 168 = Radice p. 610 e p. 612].

54 Cic. *Tusc.* 1.32. Degna di nota è anche la differenza tra *decus* e *decor* colta da Isid. *Diff.* 1.163: *decus ad animum refertur, decor ad corporis speciem*. Così Ernout, Meillet, sv. *decet*, cit., p. 167.

*cuique re tribuens pro dignitate cuiusque*<sup>55</sup>) e nel *De inventione* (*iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*<sup>56</sup>) di Cicerone, dove *iustitia* e *dignitas* sono parametri dell'agire umano e considerati in prospettiva laica come "valori" di rilievo giuridico in senso molto largo<sup>57</sup>.

Nell'Erenniana inoltre è specificato anche il contenuto pratico di tali valori (ossia il diritto equo di dare a ognuno "ciò che spetta", "ciò che è appropriato" o "ciò che è secondo la sua dignità"). Si trattava di assumere comportamenti che sarebbero ben voluti in qualsiasi aggregato sociale: avere misericordia per gli innocenti e i supplici, ricompensare i *bene merentes* punendo i *male merentes*<sup>58</sup>, ma anche di rispettare la parola data<sup>59</sup>; osservare le leggi e i costumi della comunità; rispettare le amicizie e le alleanze internazionali<sup>60</sup>. Ancora, rispettare la predisposizione naturale di ognuno (*ius naturae*) verso i genitori, gli dèi e la patria<sup>61</sup>; e verso i legami

55 *Rhet. ad Her.* 3.2.3.

56 Cic. *de inv.* 2.53.160-161. Si v. su tale testimonianza A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, pp. XVI-521, spec. pp. 258 e 461, nt. 42; Falcone, *Ius suum cuique tribuere*, cit., 154; L. Peppe, 'Jedem das Seine', "(uni)cuique suum", 'a ciascuno il suo', in M.P. Baccari, C. Cascione (a cura di), *Tradizione romanistica e Costituzione*, Napoli 2006, pp. 1707 ss., spec. p. 1720; Id., *Note*, cit., pp. 222 ss. e *passim*; Sacchi, "Eripitur persona manet res", cit., pp. 94-95 e *passim*. È stato notato che di quest'impiego si perderà traccia ben presto nelle fonti della tarda repubblica e finanche nello stesso Cicerone. Cfr. ancora Pani, *La giustizia distributiva*, cit., pp. 3953 ss., spec. p. 3960, che rileva un senso "proprietary" nella delucidazione ciceroniana; così anche Vincenti, *Diritti*, cit., pp. 14 ss.; Peppe, 'Jedem das Sein' cit., 1722 (in base anche a Cic. *de fin.* 5.23.65; *de nat. deor.* 3.38; *Top.* 90; *de off.* 1.15 e 1.21); Id., *Note*, cit., pp. 228 ss.

57 Cfr. De Filippi, *Dignitas*, cit., pp. 57-81; Peppe, *Note*, cit., pp. 221-222 e *passim* (spec. 240).

58 Così Falcone, *Ius suum cuique tribuere*, cit., pp. 153-154.

59 Lo stesso Cicerone, in condizioni mutate di tempo e di luogo, prendendo spunto anche dall'esperienza del commercio internazionale, sosterrà nel *De officiis* (45-44 a.C.) che la "vera" utilità non può mai ottenersi senza "buona fede" (*fides*) e "onestà" (*dignitas*). Cic. *de off.* 3.17-20; 3.61-64. Ciò, postulando *fides* come "lealtà" quale fondamento di *iustitia*, in base a una paretimologia di *fides* come "fare ciò che si è detto": *de off.* 1.23: [*fides*] *quia fiat quod dictum est*; una condizione d'essere che non può essere disgiunta da una declinazione di *dignitas* come *logos* e non come *nomos*.

60 Il riferimento è a forme di rapporti internazionali che dovevano essere rispettati per l'orientamento stoico per cui si esisteva anche una *iustitia in hostem* (Cic. *de off.* 1.40) e un *ius bellicum* (*de off.* 3.107). Così F. Cancelli (a cura di), *La retorica a Gaio Erennio*, cit., p. 446 in nt. 13.

61 In questo caso sono i rapporti regolati dal *ius naturale* in senso stretto su cui v. anche Cic. *de inv.* 2.22.65-66; 2.53.161; *part. or.* 78; 130; *Top.* 90. Così ancora

di ospitalità, di clientela, di parentela e di affinità. Infine, rientrava nel quadro di un comportamento “giusto” o “dignitoso” anche l’atteggiamento di chi non si facesse fuorviare per avidità di denaro, compiacenza, pericolo o avversione. Ultima, ma non per importanza, l’idea di chi affermasse che il diritto fosse uguale per tutti<sup>62</sup>.

Nella *Rhetorica ad Herennium* e nel *De inventione* troviamo quindi suggerimenti di taglio didattico/precettistico rivolti ai giovani che intendessero perfezionarsi nell’*ars rhetorica*.

La contiguità temporale tra le due opere – tra l’88 e l’82 a.C. la prima<sup>63</sup>; circa l’84 a.C. la seconda<sup>64</sup> – e la circostanza che il *De inventione* sia l’opera prima di un giovanissimo Cicerone (nato nel 106 a.C.) non solo dimostrano (in modo per me emblematico) il sentire dell’epoca; ma pure che per la retorica giuridica romana l’idea di *dignitas* (corrispondente al termine greco *axía*<sup>65</sup>), fosse declinata (almeno intorno alla prima metà del I sec. a.C.) anche in un senso assiologico<sup>66</sup>. Ciò a dimostrazione del fatto che

---

Cancelli, *La retorica a Gaio Erennio*, cit., p. 446 in nt. 14.

62 Cfr. *Rhet. ad Her.* 3.2.4.

63 Cancelli in *La retorica a Gaio Erennio*, cit., p. 32.

64 E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari 2005, p. 213.

65 La parola ἄξιος che traduce “ciò che vale”, “ciò che è degno”, “ciò che merita”, è “ciò che dà inizio”, deriverebbe dalla forma del sanscrito *aks*= “dare avvio a qualcosa”. Da *a*= “dare avvio”; *ks*= “moto curvilineo”; così che in sanscrito la parola *aksi* significa “dare uno sguardo nelle sei direzioni”: Nord, Sud, Est, Ovest, Zenit e Nadir. Cfr. Rendich, *Dizionario*, cit., 18 e s. Per Ernout, Meillet, sv. *deceť*, in *Dictionnaire étimologique*, cit., 167: “*dignum est* est synonyme de *deceť*” e corrisponderebbe come senso al greco ξίος. Non sembra assai risalente, dato che in Omero non si ritiene già presente una declinazione in senso morale o giuridico, se non come indicazione di valore con riferimento al prezzo giusto: Hom. *Il.* 23.885. Così P. Chantraine, sv. ἄξιος, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999, 94: “Après Homère s’est développé le sens ‘de valeur, qui vaut, qui mérite’, souvent avec une signification morale. Le mot est fréquent depuis Hom. jusqu’au grec tardif”. Noto di passata che le famose “degnità” del Vico traducono la parola greca *axios* che in italiano diventa “assioma”. Semerano, sv. ἄξιος, cit., 31, ricostruisce la parola *axios*= “degno”, “equivalente a”, “che merita”, “che vale”, come un derivato della base di ἄγω, accostato al latino *agīna*= “foro attraverso il quale si muove l’ago nella parte superiore della bilancia”; sarebbe una derivazione etimologica dall’accadico *ahāiš*, *ahajiš*= “ciascuno in egual misura”, “uno rispetto all’altro”; da *ahû*= “parte”; con implicazione semantica col semitico *šql*, *šaqālu*= “pesare”, “valutare”; e l’ebraico *šāqal*= “to estimate”.

66 Per *dignitas* come fondamento di *iustitia* corrispondente al significato della parola greca ἄξια si v. Falcone, *Ius suum cuique tribuere*, cit., pp. 152-160, spec. 158. Così anche Pani, *La giustizia distributiva*, cit., pp. 3960 e 3956; ne discute Peppe, *Note*, cit., p. 224, pp. 228 e *passim*.

si diffuse a Roma l'idea medio-stoica (aggiungerei di estrazione rodiese<sup>67</sup>) di una giustizia distributiva (risalente ad Aristotele<sup>68</sup>), dove prevaleva il "riferimento alle persone più che ai ranghi sociali"<sup>69</sup>.

Decisivo in tal senso il riferimento al parametro della dignità dell'uomo per la costituzione del nuovo diritto: *Rhet. ad Her.* 2.13.20: *Ex aequo et bono ius constat, quod ad veritatem <et utilitatem> communem videtur pertinere [...]. Ex eo vel novum ius constitui convenit ex tempore et ex hominis dignitate*. Si affermò quindi, già in epoca romana (e anche in ambienti di estrazione giudaico-ellenistica<sup>70</sup>), un'idea di giustizia che seguiva "l'indirizzo della sapienza, dell'intelletto, della retta ragione" messo "in relazione con la natura, quindi con il diritto di natura"<sup>71</sup>. Lo si vede bene in *de off.* 1.107, con la descrizione della *prima persona* di Cicerone dove, come detto, è usata la parola *decor*<sup>72</sup>; nelle definizioni di *iustitia* dell'*Auctor ad Herennium* e del *De inventione*, dove *dignitas* è un parametro per definire un uso "giusto" del diritto<sup>73</sup>; e infine, ancora nel *De re publica*, dove l'uso "giusto" del diritto è detto *dignus*<sup>74</sup>.

È in questo quadro quindi che contestualizzerei la genesi dell'idea di dignità (come paradigma giuridico generale di riferimento o antefatto

67 Mi sia permesso rinviare a L. Kofanov, O. Sacchi, *Il sistema "esterno" del diritto romano. Ius naturae, ius gentium e diritto commerciale nel pensiero giuridico antico*, Napoli, 2017, IX-386, spec. pp. 213 ss. e 245 ss.

68 In part. si v. Arist. *Eth. Nic.* 5.5.1130a ss. Su cui cfr. Pani, *La giustizia distributiva*, cit., p. 3960.

69 Cfr. per questo Pani, *La giustizia distributiva*, cit., p. 3962.

70 *Ibidem*.

71 Philo *Congr.* 79 (fine I a.C./metà I d.C.) citato da Pani, *La giustizia distributiva*, cit., 3963 insieme a Clem. Alex. *Strom.* 1.5; Aetius *Placita pr.* 2; Sext. Emp. *adv. Math.* 9.123 sul concetto di *sapientia* come *rerum et divinarum scientia* in Cic. *de off.* 1.153. Il riferimento a Filone alessandrino trova conferma nella colorazione semantica di *dignitas* in *Rhet. ad Her.* 3.2.3 e *de inv.* 2.53.160 come *axia* interpretabile, come detto, come una derivazione da lingue semitiche. V. per questo *retro* in nt. 65.

72 Si v. *retro* in nt. 47.

73 Posto che in entrambi i passi nessuno dubita che si tratti di una esemplificazione del concetto di giustizia distributiva aristotelico, in senso gerarchico ("a ognuno in base al suo valore" o *dignitas* in senso assiologico). In età severiana la definizione di *iustitia* ricompare in Ulpiano collegata alla nozione di *ius naturae* senza tuttavia il riferimento a *dignitas*: D. 1.1.10 (Ulp. 1 *regularum*).

74 Cic. *de re p.* 3.11.19: *esse enim hoc boni viri et iusti, tribuere id cuique quod sit quoque dignum*. Per una lettura in chiave assiologica di tale frammento v. ancora Falcone, *Ius suum cuique tribuere*, cit., p. 157.

culturale) ancora oggi così presente nelle *Dichiarazioni dei Diritti Umani* e nelle Carte Costituzionali internazionali<sup>75</sup>.

Questa configurazione del rapporto tra dignità e giustizia in termini valoriali nasconde però un'insidia non da poco. Essa, infatti, ispirandosi all'idea di giustizia distributiva (*ius suum cuique tribuere*) di tradizione pitagorico-aristotelica (che è la giustizia di un'organizzazione gerarchica) espone al rischio di favorire l'affermazione di un concetto di dignità in senso eulogico (cosa che è infatti avvenuta) che è una caratteristica tipica delle società illiberali<sup>76</sup>.

Valore e merito tuttavia non sono la stessa cosa<sup>77</sup>. Se ne avvide Boezio che nel *De consolatione philosophiae* stigmatizzò il malcostume e la pochezza etica dei "dignitari" del suo tempo invocando la *vera dignitas*<sup>78</sup>

75 La netta prevalenza nelle fonti latine del significato di *dignitas* nel senso eulogico di "status", di "posizione eminente" o di "rango sociale", non deve quindi oscurare il dato storico che per la filosofia ellenistico-romana (prima dell'avvento del pensiero cristiano) il parametro della *dignitas* sia stato utilizzato in chiave giuridica anche per una definizione di *iustitia*, rispetto alla quale, la nozione di *dignitas* è posta come fondamento in una prospettiva universalistica. Lo dimostra un frammento attribuito dal bizantino Stobeo al filosofo stoico Crisippo (III sec. a.C.). Cfr. Stobeo *Anth.* (= *ecl.*) 2.84.4 [SVF 3.30(= Radice p. 1028, n. 125)]: "[...] <Crisippo> dice però che spesso si usa il termine "valore" (ἀξίαν) al posto di "di ciò che è dovuto", significato che è implicito nella definizione della giustizia, quando si sostiene che è un'attitudine a distribuire a ciascuno secondo il suo valore (ἀξίαν); e ciò equivale a dire a ciascuno secondo ciò che gli è dovuto". Sull'egualitarismo stoico v. ora anche M. Nussbaum, *The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic cosmopolitanism*, in *Philosophy and Power in the Greek-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford 2002, pp. 31 s.

76 F.A. von Hayech, *La società libera*, Soveria Mannelli 2007, p. 220, nt. 10 e *passim*.

77 Alla distinzione tra merito e valore pensò come noto Aristotele (*Rhet.* 1.9.1366b) su cui cfr. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 16. Nella scia di Aristotele si pose Tommaso d'Aquino distinguendo però tra "giustizia distributiva" e "giustizia commutativa". Sulla cd. "giustizia commutativa" v. M. Solomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937; G. Del Vecchio, *Der Gerechtigkeit*, Basel 1950 ove vasta panoramica sulla letteratura in argomento. Il von Hayech, *La società libera*, cit., 222 scrive sul punto: "La ricompensa secondo il merito significa in pratica la ricompensa secondo il merito apprezzabile, il merito che gli altri possono riconoscere e approvare e non il merito che può essere riconosciuto solo da un più alto potere. [...] il merito non comporta un risultato oggettivo, ma uno sforzo soggettivo". In questo modo dignità secondo il merito non necessariamente deve rientrare in una configurazione eulogica o in base allo status di un soggetto.

78 Boeth. *cons.* 2.6.2. Su cui v. M. Minkova, *Spostamenti dei concetti politici nel lessico cristiano: "dignitas" in Boezio*, in *Popolo e potere nel mondo antico*, a

(distinguendo così tra valore e merito) e gettò anche le basi per la demarcazione di tale concetto come *qualità intrinseca*, ma senza svilupparlo ulteriormente come faranno molto più tardi prima Tommaso poi Kant<sup>79</sup>.

### 7. L'idea di dignità come valore intrinseco in Tommaso d'Aquino e Kant

Sin qui ho cercato di evidenziare *come* e *quando* l'idea (o *logos*) di dignità si sia concretizzata come *nomos* nella cultura antica attraverso il riscontro dei vari impieghi linguistici, ciascuno implicitamente denotativo *in nuce* di una determinata declinazione concettuale. Non solo un significato eulogico (prerogativa del solo essere umano perché creato a immagine di Dio, poi degenerato come prerogativa dell'uomo eminente), ma anche una declinazione in chiave precettistica e giuridica (dove *dignitas* assume un carattere assiologico in ottica universalistica). Mi sono guardato bene, inoltre, dal proporre una definizione di dignità, perché non credo sia possibile fare meglio di Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant che di tale nozione hanno dato forse la migliore esplicitazione possibile<sup>80</sup>.

Il contributo del primo, tratto del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, è davvero considerevole: “La dignità è la bontà di una cosa

---

cura di G. Urso, Pisa 2005, pp. 249 ss.; Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., pp. 18-19, spec. p. 19: “[...] lo stesso Boezio, dopo aver constatato e stigmatizzato la riduzione della dignità a mera forma, invoca la *vera dignitas* che qualunque uomo può avere a prescindere dall'essere egli titolare o meno di una di quelle *umbratiles dignitates* che, se tributano gli onori dovuti a una carica, non possono da sole conferire l'onorabilità al loro titolare che deve ricavarla altrove”.

79 Condivisibile la lettura di Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 19 per cui (citando Cic. Att. 7.11.1): “Forse il discorso boeziano in tema di *dignitas* non è poi così distante da quello di un Cicerone che, parlando di Cesare, si interroga retoricamente se vi possono essere *dignitas* senza onestà, cioè virtù, personale e politica”.

80 La ragione per cui non è consueto dare questa definizione ha forse radici lontane e molto complesse perché nel Medioevo, quando più forte era l'influenza di Agostino, la differenza tra formulazione logica e formulazione retorica non appariva costitutiva nel discorso e quindi *dignitas* poté appropriarsi a una condizione definitoria (lato logico) contenente in sé le direttive per una giusta applicazione sia teorica che pratica, capace tuttavia di legittimare le proprietà dell'oggetto a cui si riferiva. In questo modo nel discorso eloquente degli umanisti diventò tradizionale l'uso retorico della parola *dignitas* come *assunto di una natura* o di una *funzione giustamente fondata* che come tale non necessitava di specificazione. Cfr. per questo G.M. Chiodi, *Sul concetto di dignità umana nella Oratio de hominis dignitate di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* V.90.2, 2013, pp. 213-244, spec. p. 238.

in relazione a sé stessa”<sup>81</sup>. In altre parole, da questo punto di vista, dignità servirebbe a designare ciò che ha un valore “intrinseco” perché occupa “il posto giusto all’interno del Creato, così come sancito nelle Sacre Scritture e dalla legge di natura”<sup>82</sup>. E non è del tutto irrilevante che Franz Wieacker abbia considerato la *Summa Theologiae* come il *primo modello di diritto naturale* che l’Europa abbia mai elaborato<sup>83</sup>. Ciò significa che il giovane Tommaso sapeva già molto bene di cosa parlava.

Tutte le cose create da Dio (anche di genere diverso, dall’uomo alle piante) hanno una dignità che è “valore di per sé”; ossia intrinseco (“la dignità è la bontà di una cosa in relazione a sé stessa”) dato dalla loro funzione (naturale) nel creato<sup>84</sup>. Come si vede, Tommaso aggiunge qualcosa all’antropocentrismo antico di matrice stoica che si arricchisce così di quei contenuti teologici che nel XV secolo saranno ripresi anche in chiave laica nella celeberrima *Oratio de hominis dignitate* da Pico della Mirandola<sup>85</sup>. Ma lo vedremo meglio più avanti.

Per quanto riguarda Kant, la questione è un poco più complessa. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il filosofo come noto scrive che l’autonomia è “il fondamento della dignità della natura umana”<sup>86</sup>. Autonomia, come è altrettanto noto, è una parola formata da *autós* (volontà) + *nomos* (legge) ed è indubbio che Kant abbia cercato di stabilire “una relazione tra il concetto di dignità e quello di autonomia”<sup>87</sup>. Tuttavia, dato che “autonomia” (ovviamente) non può significare “darsi delle leggi da soli”; o scegliere il tipo di vita e di comportamenti che “si preferiscono” (sarebbe

81 S. Thomae Aquinatis, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, libro III, [in *Documenta Catholica Omnia*, a cura di R.M. Roman, S.R.E. Presbyterus Bonis Aureis 1998 (sul web)] dist. 35, q. 1, art. 4, sol. 1c, 1293: “*Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum*”. Si v. di Tommaso anche dal *Commento al Vangelo di Matteo* 4.2: “*Dignitas enim sola in sua claritate consistit*”.

82 Sul punto si v. anche Rosen, *Dignità*, cit., p. 20.

83 F. Wieacker, *Storia del diritto privato moderno*, I, Milano 1980, pp. 37.

84 Tale definizione è coerente con la definizione teleologica di natura enuncziata nella *Politica* di Aristotele (*Pol.* 1252b) e con l’idea del rispetto dell’ordine del *kosmos* che la tradizione attribuisce a Pitagora, ritenuto per tradizione il primo a constatare un ordine e un’armonia del tutto chiamandolo in questo modo. Ma v. anche fra gli altri Eracl. frgm. 30, 75, 121; Marc. Aurel. 2.4; 7.9.

85 P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, p. 41; Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., pp. 25 s.

86 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Vittorio Mathieu (sul web), pp. 1-107, spec. pp. 59-60.

87 Rosen, *Dignità*, cit., 29. Sul concetto di autonomia v. ora Irti, *Il Destino di Nomos*, cit. (v. *infra* in nt. 98), pp. 118 ss.

utilitarismo volgare o crematistico); la questione diventa allora stabilire quando si può dire che una legge abbia una sua dignità.

Il Rosen ha interpretato le parole di Kant al modo prevalente in dottrina, nel senso che il filosofo, stabilendo un legame tra autonomia e dignità, avrebbe inteso riferirsi *solo* alla prerogativa, *tipicamente* umana, di darsi delle leggi<sup>88</sup>. Questa soluzione trascura però un elemento per me fondamentale perché lo stesso filosofo tedesco, nella stessa pagina, precisa: “la stessa legislazione, che assegna ogni valore, deve appunto per ciò avere dignità”<sup>89</sup>.

### 8. La dignità come requisito della legge in Kant e Giambattista Vico

Tutto ciò mi pare significativo perché non solo smentisce il luogo comune per cui la dignità sia una prerogativa del solo essere umano, ma perché esistono ragioni profonde per cui *anche* una legge debba essere degna<sup>90</sup>. Lo evidenzia il Vico (un altro protagonista assoluto nell’elaborazione del concetto moderno di *dignitas*) che nella *Scienza Nuova* cita un celebre discorso dell’imperatore Tiberio pronunciato innanzi al senato romano, ponendosi nel solco di Cicerone dove la dignità della legge è costruita sulla contrapposizione tra *honestum* e *turpe* e assimilata al concetto di *fas*<sup>91</sup>:

Vico SSN 1744 cpv. 1470, II: 311 (Appendice): “Lo che Tacito, sapientissimo di cotal diritto, ben avvertì ove, trattandosi in senato di moderare con le leggi suntuarie il lusso profusissimo delle cene, Tiberio rispose che non abbiso-

88 Rosen, *Dignità*, cit., 29: “È quindi, in prima istanza, la *legislazione*, ovvero il darsi delle leggi, ad avere dignità. Ciò che Kant intende per *autonomia* è l’idea che siamo noi stessi a darci la legge morale che dobbiamo riconoscere come vincolante”.

89 Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 59-60.

90 Un’acuta considerazione del De Ruggiero, anche se non prova che Kant abbia letto Vico, alimenta una suggestione per cui la circostanza sembrerebbe (ancorché non determinante per il nostro discorso) plausibile. Cfr. G. de Ruggiero, *Da Vico a Kant*, Roma-Bari 1970, 138: “Dopo aver percorso buona parte della storia del pensiero moderno, giungendo alla filosofia kantiana si ha l’impressione di trovarsi all’incrocio di molte vie”.

91 Cic. *de leg.* 1.16.43-45. *Phil.* 13.32; *Brut.* 1.14.2 su cui cfr. M. Bettini, Fas, in A. McClintock (a cura di), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016, p. 29 e ora O. Sacchi, “*Pudor in melius mutet*” (*Tac. ann.* 3.54). *Il valore etico-giuridico di pudor nel pensiero di G. Vico e in diritto romano*, in G. Limone (a cura di), *Il pudore delle cose, la responsabilità delle azioni*, 11. *L’Era di Antigone*, Milano 2019, pp. 89-127.

gnavano, con quel motto pieno d'una elegantissima sapienza civile: 'Pauperes necessitas, divites satietas, nos pudor in melius vertet'. Che è la profonda e finor nascosta ragione della legge 'Digna vox'".

L'imperatore parla sapendo che l'agire con "pudore" o con senso della dignità (anche in politica) viene prima di tutto, anche sperando che i magistrati sappiano "fronteggiare il male come promettono" (*si quis ex magistratibus tantam industriam ac severitatem pollicetur ut ire obviam queat*)<sup>92</sup>. Per Vico qui sarebbe descritto quel "pudor naturale" che dovrebbe frenare perfino il sovrano; ossia quel "senso morale", o "pudore", o "decenza", o "diritto naturale", che il Vico chiama *Digna vox*, ossia la "profonda e finor nascosta ragione della legge"<sup>93</sup>. Come si vede, manifestando un alto senso morale<sup>94</sup>, l'imperatore Tiberio dimostra di sapere che l'esercizio del pudore, o il senso della dignità, viene prima della legge<sup>95</sup>. Questo, senza eccezione, è il motore che può muovere una società verso qualsiasi progresso futuro.

Torniamo a Kant. Il riferimento del filosofo tedesco potrebbe quindi essere denotativo di una nozione di dignità come "adeguatezza", "decenza", "decoro", "appropriatezza", da riferire *non solo* all'essere umano (perché "capace di trovare la moralità dentro di sé" e in quanto "è colui che fa la legge"), ma *anche alla legge stessa*. Nella nozione di dignità a cui fa riferimento Kant si potrebbe leggere infatti anche un'allusione implicita alle

92 Tac. ann. 3.54: "[...]. Ecco, o senatori, il peso che il principe si addossa: questo problema, se non risolto, travolgerà lo stato dalle sue radici. Il rimedio per gli altri guai ognuno deve trovarlo in se stesso: il senso della dignità renda migliori noi, la necessità i poveri e la sazietà i ricchi [*nos pudor; pauperes necessitas, divites satias in melius mutet*]. Ma se qualcuno dei magistrati garantisce di avere tanta abilità e rigore da saper fronteggiare il male, io lo lodo e ammetto che costui mi libera da una parte del carico delle mie fatiche". Tr. it. M. Stefanoni, in Tacito, *Annali*, Garzanti, Milano 1990, pp. 253 e 255. Qui Tacito usa la parola *pudor*, ma il senso analogico di *dignitas* rileva attraverso il significato di *decet* di comune origine etimologica e trova conferma nella frase di chiusura del Vico: "Che è la profonda e finor nascosta ragione della legge 'Digna vox'" che, per me, a suo modo, risponde alla domanda di Socrate del Minosse di Platone su quale sia l'essenza della Legge (cfr. Plato *Min.* 314 bc).

93 Vico con *Digna vox* fa riferimento a una costituzione degli Imperatori Teodosio II e Valentiniano III conservata in CI. 1.14.4 (a. 429). Così F. Nicolini, *Commento storico alla Seconda scienza nuova*, II, Roma 1950, p. 229.

94 Il discorso fu pronunciato nel 22 d.C., cioè negli anni (14-23 d.C.) di buon governo di questo imperatore (Tac. ann. 4.6.2). Cfr. R.F. Martin, *I dodici cesari. Dal mito alla realtà*, Milano 1993, p. 231.

95 Tiberio si richiama a un principio analogo a quello del *Catechismo* cattolico su cui v. *retro* in nt. 32.

condizioni oggettive perché una legge sia giusta<sup>96</sup>. Essa quindi, considerando che la dignità è il *bene di una cosa in sé considerata* (o, come direbbe Boezio, un “valore intrinseco”), sarebbe in questa prospettiva un completamento della definizione dell’Angelico<sup>97</sup>.

Si potrebbe provare allora a dare un senso concreto alle parole di questi grandissimi pensatori cercando anzitutto di stabilire a che condizioni può dirsi che la Legge (o una legge) sia “degnà” o eticamente sostenibile; ossia, definire l’*ethos* della Legge. È una questione fondamentale perché anzitutto, la Legge non può sostituire il Diritto<sup>98</sup>; mentre, quando ciò accade,

96 Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 59: “Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha prezzo può essere sostituito con qualcos’altro come equivalente. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una sua dignità. [...] ma ciò che costituisce la condizione sotto la quale, soltanto, qualcosa può essere fine in sé stesso, non ha semplicemente un valore relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia dignità. Ora, la moralità è l’unica condizione sotto la quale un essere razionale possa essere fine in sé; poiché grazie ad essa è possibile essere un membro legislatore nel regno dei fini. Dunque solo la moralità, e l’umanità in quanto capace di essa, costituiscono ciò che ha dignità”. Per il commento di questa pagina del Rosen cfr. *Dignità*, cit., pp. 24.

97 La circostanza non sfugge al Rosen, *Dignità*, cit., p. 25 che non manca di sottolineare l’esistenza di uno stretto legame tra la posizione di Tommaso e quella di Kant segnalando però anche, a suo modo di vedere, una differenza sostanziale. Per Tommaso ogni cosa creata da Dio che sia coerente con la sua funzione (direi, “natura”) è buona, e dunque per questo ha dignità; per Kant la dignità riguarderebbe solo la moralità, e l’essere umano che può esserne capace. Cfr. Rosen, *Dignità*, cit., p. 26: “l’essere degno di riconoscimento non è un valore sostantivo, ma qualcosa che deriva dall’avere [...] altre qualità. Sono queste qualità a rendere [n.d.r., “qualcosa”] degno di riconoscimento [...]. È questo che intendo quando dico che per Kant la dignità è solo un tipo di valore piuttosto che un valore in sé”. Sembrerebbe, in altre parole, che l’apertura panteistica del giovane Tommaso trovi in Kant un ridimensionamento in chiave di antropocentrismo stretto. Mi permetto però di dissentire sul punto perché lo stesso Kant, come detto, dopo aver stabilito un legame stretto tra autonomia, legge, morale e dignità, scrive anche (*Fondazione*, cit., pp. 59-60): “[...] nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui riguardi la parola ‘rispetto’ è la sola che esprima adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve portare. L’‘autonomia’ è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale”. In altre parole: *la legislazione che assegna ogni valore deve avere dignità; e tutto ciò che non ha un prezzo, e quindi che ha un valore intrinseco, ha una dignità*.

98 Per motivi di spazio non posso qui approfondire la questione, rinvio quindi a N. Irti, *Destino di Nomos*, in M. Cacciari, N. Irti (a cura di), *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano 2019, pp. 115-158 che prende le mosse dal

se questa non è “degnà”, ci si espone al rischio del *nomotropismo* con le conseguenze di cui ho già detto altrove, essendo una legge “indegnà” causa di grave danno sociale<sup>99</sup>.

Si tratta di una questione fondamentale perché come tutte le cose del vivere umano anche la Dignità, come luogo di senso, soggiace al limite di doversi inverare con la legge per acquistare concretezza<sup>100</sup>. Occorre ovviamente che questa legge sia giusta o “decente” o “dignitosa” e questo problema in teoria era stato già risolto dai giuristi romani perché, in D. 1.1.1.pr. (Ulp. 1 *institutiones*), il giurista di età severiana afferma che quando il *ius* è

---

celebre saggio di Werner Jaeger del 1947 dal titolo *Elogio del diritto* dove l'a. parla del disintegrarsi della *base ontologica* del pensiero giuridico ellenico. Cfr. W. Jaeger, *Elogio del diritto*, in Cacciari, Irti, *Elogio del diritto*, cit., 51. Se siamo però disposti a credere che abbiano ragione Alvaro D'Ors e Carl Schmitt nel dire che la traduzione di Cicerone di *nomos* con *lex*, sia stata una delle peggiori malefatte della cultura occidentale [Irti, *u.l.c.*, p. 122] diventa più facile concludere che in questo modo il *nomos/lex* sia diventato *dogma póleos*, cioè un *dover essere* svuotato di sostanza perché soltanto imposto dall'autorità. Esso diventa così abrogabile, modificabile, relativo di ciascuna comunità e quindi caduco e labile nel tempo. Così, mentre la Natura (di per sé attua ed efficace) è sempre portatrice di essere e unità (*ens et unum convertuntur*), i decreti della città (*thémistes*) enunciano un *dover essere* sempre variabile nei luoghi e nei tempi e che necessita pertanto di essere imposto d'autorità. Emblematico per me quindi l'art. 8 CEDU dove, come detto, il diritto del *rispetto della vita privata e familiare delle persone* può essere limitato dalla legge anche al cospetto di valori ambigui, tradizionalmente esposti al pericolo di derive autoritarie (v. *retro* in nt. 8).

99 Mi permetto di rinviare per tutto ancora a Sacchi, “*Pudor in melius mutet*”, cit., pp. 89-127; Id., *Nomotropismo e dignità della persona umana*, cit., pp. 111 ss. e *passim*.

100 Come la Libertà anche la Dignità, inevitabilmente (qualsiasi cosa essa sia), per concretarsi ha bisogno di essere temperata dalla legge. Ebbene, per la Dignità come Idea, può valere quanto affermato dal grande romanziere russo Leone Tolstoj sulla Libertà della persona umana: “[...] per la storia non esiste, come per la teologia, l'etica e la filosofia, il mistero insolubile dell'unione di libertà e necessità. La storia considera una rappresentazione della vita dell'umanità in cui l'unione di queste due contraddizioni si è già compiuta”. Cfr. L. Tolstoj, *Guerra e pace*, tr. it. L. Loi, Milano 2009, p. 1624. Il diritto, come la storia, *interviene quando la contraddizione tra la necessità della storia e l'esigenza innata di libertà dell'individuo si è già compiuta*. E dunque, dell'inevitabile contraddizione di cui soffrono le percezioni di Libertà o di Dignità sentite da ogni essere umano (per i limiti che a queste pone il diritto), la legge va considerata come l'unico strumento che giustifichi o renda accettabile tale contraddizione. Quindi: se la legge non limita la libertà, ma la rende possibile, questo (per analogia) può valere anche per la dignità. Si v., ad esempio, libertà e dignità assimilate in G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, pp. 399-415. Stacco la citazione da Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., p. 231.

*ars boni et aequi* il fine della Legge e quello del Diritto (cioè la Giustizia) coincidono<sup>101</sup>.

### 9. L'affermazione di Wolfgang Schäuble in tempi di pandemia

E sul piano pratico? Vengo al dunque. Se quanto detto può servire a delimitare un perimetro ragionevole di operatività anche per l'applicazione concreta del concetto di dignità della persona umana (operazione impossibile senza la legge), la questione più difficile da affrontare riguarda il come riempire di contenuti sia il concetto di *dignità della persona umana*, che quello della *dignità della legge* presupponendo che *ciò che riempie di contenuto il primo riempie di contenuto anche il secondo*. La questione è molto complessa perché, ad esempio, nel novembre 2020, durante una presentazione della *Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita*, uno dei relatori, discutendo sul valore della vita umana, ha dichiarato: “*La qualità dell'essere umano viene dalla sua dignità, dalla sacralità della sua vita*”<sup>102</sup>. Sono parole condivisibili, ma in contrasto con l'affermazione del Presidente del Bundestag tedesco del 26 aprile 2020 che, come dicevo in premessa, ha prospettato un'idea della dignità di segno nettamente opposto: *la dignità viene prima della salvaguardia della vita* (forse, come detto, anche ispirato dall'art. 1 della Costituzione tedesca che impone allo Stato come primo dovere *rispettare e proteggere la dignità dell'uomo*). Il punto è che sia la *Lettera* che la Costituzione tedesca non dicono (o forse non possono dire) in che cosa consista questa dignità, che resta pertanto un concetto vuoto (una *Leerformel*) che ognuno può riempire come vuole.

A mio parere l'affermazione di Schäuble si riempie di senso se ripensata nel quadro della *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola (1463-1494). Un testo citatissimo (ma non altrettanto approfondito) dove

101 La qual cosa mi pare tolga quell'ombra di vaghezza segnalata dalla dottrina in D.1.1.10 pr. (Ulp. 2 *regularum*) [*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*] dove il *ius suum cuique tribuendi* di Ulpiano è declinato in un'ottica non positivista. Cfr. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., p. 16, nt. 49.

102 *Lettera Samaritanus bonus* (20.09.2020): “L'uomo, in qualunque condizione fisica o psichica si trovi, mantiene la sua dignità originaria di essere creato a immagine di Dio. Può vivere e crescere nello splendore divino perché è chiamato ad essere ad ‘immagine e gloria di Dio’ (1 Cor 11, 7; 2 Cor 3, 18). La sua dignità è in questa vocazione. Dio si è fatto Uomo per salvarci, promettendoci la salvezza e destinandoci alla comunione con Lui: risiede qui il fondamento ultimo della dignità umana” (sul web).

manca una definizione esplicita di *dignitas* che dev'essere pertanto ricavata *aliunde* e non senza notevole impegno esegetico<sup>103</sup>.

# 10. *Oratio de hominis dignitate di Pico della Mirandola*

Sarò brevissimo. L'*Oratio* di Pico, come molti sanno, fu scritta come introduzione alle 900 tesi ed è frutto del raffinatissimo umanesimo fiorentino del XV secolo che molto deve alla traduzione di Marsilio Ficino (1433-1499) del corpus platonico e neoplatonico.

Il dato interessante è che in questo luogo la nozione di *dignitas hominis naturalis* spiazza molti dei luoghi comuni affermatasi sul concetto di dignità in epoca moderna<sup>104</sup>. Essa invita anzitutto a rifiutare una riduzione del concetto di dignità entro i limiti di una *qualificazione morale* (come comportamento lodevole dei singoli) che è il senso prevalentemente adottato dai filosofi schierati sul versante laico (significato individuale)<sup>105</sup>. Inoltre, respinge il *sensu cetuale* o *eulogico* della dignità il cui retaggio è antichissimo, ma definitivamente cancellato almeno in Italia dal principio di uguaglianza e dal disconoscimento dei titoli nobiliari<sup>106</sup>. Infine *dignitas* non è intesa come un attributo normativamente applicabile senza distinzione a chiunque, per il solo fatto che riguardi un essere umano (significato fisiologico)<sup>107</sup>.

Alla *dignitas* pichiana invece può riconoscersi una duplice valenza (in realtà riducibile ad una). Nella sua essenza e natura originaria è una *dignitas* "creaturale": Dio, rispetto alle altre creature, ha fatto l'uomo libero e al tempo stesso impegnato a costruirsi la propria natura (aspetto statico). Da qui il secondo significato: *dignitas* non qualifica un soggetto

103 Cfr. Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., pp. 231-238 e *passim*. Per i riferimenti alle dottrine patristiche in relazione alla concezione del Mirandolano si v. E. Garin, *La Dignitas hominis e la letteratura patristica*, in *La Rinascita*, V, 1942, 567-591; Id., *Lo spirito cristiano di Giovanni Pico della Mirandola*, in H. Bédarida (éd.), *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV et XVI Siècles*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1950, pp. 169-184.

104 Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., pp. 237 e *passim*. Ma sulla dignità pichiana v. anche Casavola, *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 34-35.

105 Ivi, pp. 232 e *passim*.

106 Cfr. art. 3 Cost. e art. XIV, 1 co. Disp. trans. Cost.

107 Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., pp. 232 e *passim*.

dotato di una propria ontologia originaria, ma *diviene effettiva solo con l'azione del soggetto*<sup>108</sup>.

Essa è dunque una conquista personale (aspetto dinamico). La dignità dell'uomo consisterebbe allora nell'essere all'altezza della propria libertà, riassumendosi così la secolare disputa tra *vita activa* e *vita contemplativa*<sup>109</sup>. Per l'umanesimo di Pico l'uomo può quindi esaltare la sua condizione *senza identificarsi, ma senza neanche perdere contatto* col divino e così distinguersi dal brutto o dal corrotto<sup>110</sup>. In questa prospettiva non si avrebbe dignità per il solo fatto di appartenere al genere umano; perché *dignitas* (ripeto) non è intesa come una categoria meramente ontologica o astratta, ma come una disposizione intrinseca atta a sviluppare le potenzialità (soprattutto) intellettuali di ciascuno e per raccogliere il frutto spirituale di queste conquiste personali<sup>111</sup>. L'essere umano è quindi al centro della creazione come un centro dinamico, non perché trasformi la natura, ma perché trasformi sé stesso attraverso la natura<sup>112</sup>. Per questo umanesimo molto raffinato, che intende l'idea di *dignitas* comunque in chiave teologica, tuttavia mai meramente naturalistica (perché, si badi bene, sottolinea la spiritualità dell'essere umano senza però restare bloccata in un teologismo confessionale escludente), la nozione di dignità acquisterebbe quindi concretezza e universalità anche come valore o paradigma di riferimento laico per la riflessione bioetica<sup>113</sup>.

108 Mi pare orientato in questa direzione anche M. Ruotolo, *Dignità e carcere*, Editoriale scientifica, Napoli 2014, XVI-116, che distingue tra una "dignità statica" e una "dignità dinamica", precisando che la dignità dinamica può essere persa col comportamento cattivo, ma può essere riacquistata.

109 P. Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., p. 232.

110 Ivi, pp. 233 e 235-238.

111 *Ibidem*.

112 Ivi, pp. 236.

113 Cfr. Chiodi, *Sul concetto di dignità umana*, cit., p. 237: "Per parlare in termini di attualità, la dignità creaturale pichiana non dà luogo a nessun genere di diritti della persona, perché essa è soltanto la libertà dell'uomo in tutte le sue potenzialità e, semmai, può ingenerare soltanto doveri di esserne all'altezza, facendosi così non dote genetica statica e applicata alla soggettività, ma esercizio di merito e di conquista. La dignità non è un possesso gratuito, è piuttosto una specie di credito da far valere. Dignità non può essere intesa come una categoria astratta o ontologica applicabile fisiologicamente ad ogni uomo, bensì come la disposizione intrinseca a ciascuno, onde indirizzare e sviluppare le proprie potenzialità soprattutto intellettuali, raccogliendo il frutto spirituale delle conquiste personali".

## 11. *Conclusion*

Per concludere torno all'affermazione di Shäuble che forse trova un senso compiuto proprio nel solco di questa tradizione: *la dignità viene prima della salvaguardia della vita perché una vita che impedisce all'uomo di essere all'altezza della sua libertà forse non merita di essere vissuta*. Va da sé (giova ripetere) che senza un legislatore dignitoso e una magistratura all'altezza – in grado cioè di tradurre in diritto vigente tali principi, rispettando la sensibilità e le convinzioni di ognuno entro i limiti, appunto, di una ragionevole “decenza” intellettuale – tutto ciò è destinato a rimanere lettera morta. Mai dimenticare, del resto (soprattutto nella cabina elettorale), che “ciascuno Stato riflette l'indole o la disposizione di chi lo regge”<sup>114</sup>. E quindi, se il mondo può essere rappresentato solo da *concetti significativi che emergono* nessuno può negare che la dignità sia uno di questi<sup>115</sup>. Quanto al problema di capire *qual è quel qualcosa che rende vera questa preposizione*, lo ripeto ancora, quanto mai attuale si dimostra l'insegnamento programmatico del Vico (rivolto a governanti e magistrati, ma estenderei l'esortazione anche ai semplici cittadini) per cui *pudor in melius vertet*<sup>116</sup>.

Non dovrebbe invece lasciarci tranquilli il ridimensionamento del valore della dignità nell'ultima versione della CEDU (sebbene a rigore non immediatamente vincolante come l'art. 1 della *Grundgesetz* e la Costituzione italiana) perché ci espone al rischio di mortificare un valore importante come la Dignità (non solo simbolico, ma anche concreto nella prospettiva qui delineata) in nome di *un diritto al rispetto della vita privata e familiare delle persone* (art. 8 CEDU) che appare troppo esile e vulnerabile rispetto alla deriva autoritaria (anche per buone ragioni) che

114 Tac. *ann.* 3.54. Cic. *de re p.* 1.31.47: “[Scipio] *et talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut voluntas qui illam regit*”.

115 Per il filosofo australiano David Armstrong ciò che rende vera una preposizione sarebbero gli “stati di cose” (*truthmakers*) definiti come una combinazione di universali e particolari. Cfr. D. Armstrong, *A Word of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge 1997 su cui v. F. D'Agostini, *La filosofia analitica nel mondo*, in V. Melchiorre (a cura di), *Filosofie del mondo*, Milano 2014, pp. 47-68, spec. pp. 65-66.

116 Il sostantivo *pudor* trova corrispondenza in greco nel verbo *speúdo* che significa “sforzarsi”, “impegnarsi”. Il verbo *pudet* è a sua volta collegato con *studeo* di cui un derivato è *studium* che la retorica ellenistico-romana definiva nel I sec. a.C. (Cic. *de inv.* 1.25.36): *animi assidua et vehementer ad aliquam rem adplicata magna cum voluptate occupatio*. Cfr. per tutto Ernout, Meillet, sv. *pudet*, cit., 543 e *studeo*, cit., p. 658.

hanno preso le democrazie occidentali dopo l'orrore dell'11 settembre 2001. La dichiarazione di Shäuble forse ci costringe a riflettere anche su questo.