

ENRICO MAESTRI

Genealogie della dignità umana

L'età dei diritti è anche l'età della dignità umana. È possibile infatti ravvisare una corrispondenza biunivoca tra “diritti umani” e “dignità umana”, nel senso che questi due concetti normativi si implicano e si giustificano a vicenda: uno richiama a proprio sostegno l'altro e viceversa, poiché entrambi esprimono una comune e coestensiva ontologia dei valori morali umani. Sul piano storico-giuridico, i diritti umani e la dignità umana rappresentano i pilastri fondativi della modernità giuridica occidentale e la loro elaborazione concettuale ha avuto inizio quando ad ogni essere umano è stato riconosciuto, attraverso un lungo e lento processo di denaturalizzazione della ragion pratica (B. Celano, *La denaturalizzazione della giustizia*, in “Ragion pratica”, 14, 2000, pp. 81-113), lo statuto morale di persona, non in forza delle sue propensioni o dei suoi talenti naturali, ma in forza di una storia morale umana e di una pratica sociale che hanno permesso l'emersione e il riconoscimento di un quid intrinsecamente inviolabile nella dignità di ogni essere umano (M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 82-83). Tutti gli esseri umani, in quanto persone, godono dunque di uno statuto morale pieno ed universale: la considerabilità e la responsabilità riconosciute ad ogni persona (L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 5ss.) costituiscono il fondamento dei diritti umani e della dignità umana.

Attorno a questo nucleo tematico, difeso fin dalle prime pagine del saggio (U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari 2009; d'ora in avanti Vincenti) e indicato sia come “concezione dignitaria dei diritti umani” sia come “modello valoriale della dignità umana”, Umberto Vincenti ricostruisce la trama storico-gius-filosofica che fa da sfondo ad una delle più complesse vicende che la cultura giuridica occidentale abbia saputo articolare lungo linee concettuali e normative elaborate, in origine, alla luce degli esiti teoretici raggiunti dal giusnaturalismo e dalle teorie dei diritti naturali, in seguito, alla luce dell'affermarsi del giuspositivismo e delle teorie dei diritti soggettivi e, da ultimo, successivamente all'Olocausto, alla luce del processo di internazionalizzazione dei diritti umani e della neocostituzionalizzazione *multilevel* dei diritti fondamentali.

La connessione tra diritti e dignità permette l'instaurarsi di una pratica socio-giuridica fondata sull'eguale considerazione e sull'uguale rispetto dei due concetti della relazione, portatori di alcune caratteristiche normative rilevanti quali l'universalità e l'inclusività.

Anche se la relazione tra diritti e dignità umana è al centro di questo denso saggio, a Vincenti non sfugge il fatto che questa connessione è stata ed è tuttora messa in discussione sia in senso storico sia in senso concettuale. Storicamente per l'affermarsi di rappresentazioni elitarie ed esclusiviste della dignità, concettualmente per l'affermarsi di una complessificazione semantica che ha aggravato il grado di ambiguità presente nelle espressioni "diritti" e "dignità".

L'intento del saggio è dunque quello, da un lato di esporre la "vicenda storica" attraverso la quale si sono articolate e succedute varie concezioni di dignità e, dall'altro lato, di analizzare il concetto di diritti umani in funzione del loro speciale legame con i concetti di persona e di dignità umana.

Nel I capitolo, Vincenti propone una genealogia storica dei significati del concetto normativo di "dignità umana".

Nel modello greco, il concetto di dignità ha il significato di "valorosità": "l'uomo è degno, innanzitutto, quando vale e vale in misura pari al bene che può assicurare agli altri..., sicché è degno l'uomo che compie azioni vevoli per gli altri" (Vincenti p. 7). Nella lingua greca *àxios* è l'uomo degno e valoroso, che nei poemi omerici è incarnato paradigmaticamente dalla figura di Ettore: costui è per Omero e per Aristotele il magnanimo per eccellenza, che "non fugge atterrito e non commette ingiustizie; quando è grande il pericolo, non teme la morte; cerca di eccellere nel bene perché ciò porta onore" (Vincenti p. 10).

In questo modo di concepire la dignità, si enfatizza una capacità di pre-stazione non comune e si postulano una autorevolezza ed una autorità che consentono al *dignus* di collocarsi sopra gli altri: la *dignitas* classica "non afferma un valore generalizzato e uniforme, ma ha gradi diversi" (Vincenti p. 10), poiché sono le azioni, cioè la capacità di compierle, che segnano la misura di chi è degno. La *dignitas* classica, in questo senso, è una dignità dinamica o attiva perché "il soggetto *dignus* non è semplicemente o passivamente il destinatario della considerazione e del rispetto degli altri, ma si presenta e opera, prima di tutto, come soggetto attivo, che fa cose a vantaggio della patria o del prossimo" (Vincenti pp. 153-154). Essa appare, dunque, una dignità gerarchica ed elitaria: non perché si è uomini si ha diritto ad uguale rispetto e ad uguale considerazione; si è esseri umani "digni" (valorosi e virtuosi) solo se si è in grado di compiere cose grandi.

Questa nozione di dignità-merito si riverbera anche nella costruzione valoriale della *dignitas* romana. *Dignitas* in latino significa infatti merito, grado, carica (Vincenti p. 12) e, in questo senso, la dignità di Cicerone si identifica con la riconosciuta autorità di una persona che è titolare

esclusiva di poteri e di prerogative. La *dignitas* romana porta *aucltoritas*: è merito conquistato, mai presunto. L'idea che la dignità come merito acquisito, cioè come una forma di vita che si svolge *pro dignitate*, sia assunta a criterio di valutazione giuridica, ha prodotto una discrasia nella relazione tra dignità e giustizia, poiché se quest'ultima si dovesse rendere *pro dignitate*, allora si consentirebbe di imporre la prevalenza, nelle cause giuridiche, della persona titolare di *dignitas* (Vincenti p. 17).

Il punto di rottura è rappresentato dall'opera di Boezio, il quale scinde la *dignitas* dal merito ed invoca la *vera dignitas*, che "qualunque uomo può avere a prescindere dall'essere 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" (Vincenti p.19).

L'incrinatura e lo sconvolgimento dei valori della classicità greca e romana furono prodotti, in parte, anche dal pensiero cristiano in quanto la dignità umana viene sì considerata qualità intrinseca dell'uomo, ma solo nella misura in cui l'umanità è a immagine e somiglianza di Dio: in questo senso, afferma criticamente Vincenti., la dignità cristiana proclama l'irrelevanza di ogni *status* personale nei confronti di Dio, ma non verso i mariti, i padri, i padroni, i magistrati e le pubbliche autorità (Vincenti p. 21). La *dignitas* assume quindi nel pensiero cristiano contorni ed accenti ascetici, che saranno parzialmente ripresi dall'umanesimo di Pico della Mirandola, là dove la vera dignità consiste nel perfezionamento intellettuale e spirituale, indifferente verso gli aspetti materiali della vita.

Con l'affermarsi del trascendentalismo kantiano in etica, la categoria della dignità umana si avvia a diventare uno dei pilastri fondativi della modernità e della contemporaneità giuridica.

Secondo Kant, la trascendentalità fonda l'umanità in senso *noumenale*, ossia con la capacità di agire secondo ragione e libertà, sulla quale si fonda a sua volta il valore della dignità della persona, in quanto fine in sé. La definizione kantiana di dignità umana, nella seconda forma dell'imperativo categorico ("agisci in modo tale da trattare l'umanità in te stesso e negli altri sempre come fine e mai come mezzo"), rinvia al carattere *noumenico* dell'uomo, al fatto cioè che egli è un essere razionale. Dunque, se la fonte della dignità deriva dall'autonomia razionale, si può inferire virtualmente, cioè ontologicamente, che tutti gli esseri umani, appartenenti empiricamente alla specie *Homo sapiens*, siano integralmente persone razionali ed autonome in senso morale (Vincenti pp. 29-30).

A parere di Vincenti, l'illuminismo etico-giuridico kantiano prefigura un modello legislativo dello Stato moderno, in cui la dignità è fondativa e normogenetica dei diritti individuali. Diversamente dal giusnaturalismo di Locke e dal giusrazionalismo di Hobbes, la prospettiva filosofica kantiana afferma che la ragione umana "interpreta e suggerisce il modo dell'inverarsi della dignità umana nelle leggi comuni (...) come suprema

esigenza della persona singola e delle persone nei rapporti reciproci” (Vincenti pp. 32-33).

Kant, argomentando a favore di una concezione deontologica della dignità umana, sostiene, di fatto, seguendo Pufendorf, una *concezione dignitaria dei diritti umani individuali*, nel senso che “i diritti conseguono dal dovere di rispettare l’umanità di sé e degli altri allo scopo di realizzare la dignità con sempre maggiore pienezza” (Vincenti p.33).

In questa prospettiva, la connessione della libertà personale al concetto di dignità avviene solo in senso razionalista, in quanto i valori e i diritti derivano dalla legalità intrinseca della ragione, che risulta essere priva di un qualsiasi condizionamento empirico o naturale. Ciò implica l’adesione ad una concezione olistica, oggettiva e assoluta della dignità umana, deontologicamente prioritaria e logicamente antecedente, rispetto alle pretese e ai desideri di cui possono farsi portatori i singoli individui. La dignità umana, nel senso pufendorfiano e kantiano, non ha un carattere rilevante per la posizione speciale che l’uomo occupa in natura, bensì ha un carattere deontologico, “nel senso che è un titolo giuridico che ogni essere umano può rivendicare in quanto destinatario di norme universalmente vincolanti” (P. Becchi, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 19). In questo modo, ad avviso di Vincenti, “la cosiddetta visione dignitaria dei diritti umani della contemporaneità trova la sua fondazione migliore o, almeno, meglio elaborata” (Vincenti p. 35).

Nel II capitolo del saggio Vincenti propone una genealogia storica dei significati del concetto di diritto soggettivo.

Avere un diritto *su* qualcosa o *a* qualcosa significa essere titolari di un diritto soggettivo, ma l’affermazione storico-concettuale dei diritti umani ha costretto a ritessere la tela che, fino all’avvento della modernità, si era dipanata solo in direzione patrimonialistica, poiché successivamente si è dovuto riconoscere l’esistenza di veri e propri diritti che ineriscono alla persona (F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, il Mulino, Bologna 2003, p. 86).

L’affermazione di questi diritti – non inerenti alle cose, bensì alle persone in relazione a beni essenziali quali la vita, la libertà, l’uguaglianza, l’integrità fisica e morale – prescinde dal riconoscimento o dall’attribuzione di qualche potere pubblico.

La tesi, secondo la quale i diritti esistono già per il solo fatto che esiste la persona, viene avanzata da Grozio e, in modo ancor più evidente, da Locke.

Nel *De iure belli ac pacis* del 1625, Grozio scrive che è immanente nell’uomo la facoltà di conoscere e di agire secondo alcuni fondamentali principi o *praecepta*. In particolare dal primo dei principi groziani, *l’alieni abstinentia*, “deriva la fondazione e il presidio inattaccabile da parte della stessa autorità pubblica di una sfera di autonomia assolutamente riservata in eguale misura a ciascun uomo, una sfera entro la quale egli gode di ulteriori libertà, non economiche, di coscienza, di pensiero, di parola” (Vincenti p. 47).

Il sistema groziano dei diritti si deduce, dunque, dai *praecepta* fondamentali procedendo per congruenza rispetto a quel che non è alieno alla natura umana (Vincenti p. 48). Ciò implica, come accadrà nella prospettiva kantiana sulla dignità, che, essendo i *praecepta* nulla più che dei doveri valevoli *inter homines* e ricavati dalle caratteristiche comuni della natura umana, il dovere ha una priorità assiologica rispetto al diritto soggettivo individuale, con la conseguenza che “la volontà dell’individuo non ha più alcuna prerogativa giuridica se non le viene conferita dalla volontà dello Stato” (F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, cit., p. 84).

Nel modello empirico proposto da Locke, l’individuo possiede per natura una triade di diritti soggettivi – la proprietà, la vita e la libertà – e pretende, in quanto *dominus* di se medesimo (*ownership*), che lo Stato si astenga dal tenere atteggiamenti dominativi e paternalistici contro di lui. Il potere si contrasta con il potere e la soggettività individuale si costruisce attraverso il dominio delle cose e il dominio di se stesso. In questo senso, Locke è in grado di fondare una genuina teoria dei diritti naturali e, a differenza di Grozio, non incorre nell’errore di rendere un dovere eterodiretto fondativo di un diritto individuale, ma la visione *dominativa* di Locke non consente alla sua teoria *property rights based* di essere anche una corretta teoria dei diritti umani, in quanto la categoria lockiana della soggettività, costruita sulla disuguaglianza degli averi e delle persone, è la negazione dell’universalità dei diritti (umani).

Mentre ogni ricerca nel diritto romano di reali precedenti degli attuali diritti umani è destinata all’insuccesso (Vincenti p. 66), la struttura *dominativa* lockiana dei diritti naturali trova un inaspettato antecedente storico negli *iura in re* del diritto romano: la riduzione lockiana di tutti i diritti naturali nella struttura tipica della proprietà (Vincenti pp. 68-69) trovava un prototipo nella figura romanistica del *dominium*, che nella sua assolutezza, configurata sullo *ius exigendi* e sullo *ius excludendi*, rappresentava “il modello perfetto per la costruzione di diritti che si concepivano come spazi che ciascun uomo poteva rivendicare come esclusivamente propri e inviolabili da parte di chiunque” (Vincenti p. 68).

Anche nella visione wolffiana dei diritti soggettivi (Vincenti p. 49ss.), come in tutti gli scritti dei giusnaturalisti settecenteschi, la costruzione della soggettività moderna avviene considerando le esigenze di libertà e di autonomia come “naturali”, cioè come doveri che appartengono al regno della natura umana e ne definiscono l’essenza. I diritti diventano mezzi al servizio del fine naturale dell’uomo: l’autoconservazione del suo essere. L’importanza che ha, nel giusnaturalismo moderno, il tema dell’autoconservazione come fine naturale dell’uomo è un segno emblematico della reinterpretazione moderna che il soggetto dà di se stesso e dei suoi bisogni naturali. In questo senso, i diritti naturali diventano funzionali, cioè mezzi morali, a garantire la *sufficientia vitae* (Vincenti p. 50).

Ad avviso di Vincenti, questa interdipendenza tra doveri naturali e diritti artificiali viene meno definitivamente con la Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino del 1789. Questa dichiarazione segna una svolta decisiva nella storia giuridica della modernità, perché, svincolando i diritti dai doveri, permette la primazia dei primi sui secondi: si hanno diritti non perché esistono esigenze dettate da regole naturali, ma perché esistono pretese di giustizia (cioè ragioni), di protezione e di tutela da parte di un membro della comunità rispetto agli altri membri della stessa comunità.

In questo senso, l'etica dei diritti elimina la priorità eterodiretta del dovere e "significa che le altre persone devono o non devono trattarci in certi modi" (F. Viola, *Etica dei diritti*, in C. Vigna, *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 330), ma a parere di Vincenti proprio l'affermarsi di questo tipo di etica "è stata la causa principale, tecnicamente e non solo, del fenomeno novecentesco e attuale della cosiddetta lievitazione dei diritti" (Vincenti p. 54).

L'esaurirsi della interdipendenza dei diritti dai doveri e, in particolare, dalla dignità umana, favorisce la produzione di "masse di pretese, di individui o di gruppi, giuridicamente titolate o non titolate, che si rivolgono, talora imperiosamente, verso gli altri, singoli individui o istituzioni collettive" (Vincenti p. 3).

L'affermazione in tempi successivi di "ondate di diritti", di classi di diritti di prima, seconda, terza e quarta generazione (Vincenti pp. 55-60), in un contesto fortemente scettico sulla possibilità, oltre che l'utilità, di individuarvi un qualche fondamento meta o pre-giuridico (N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992), espone, a parere di Vincenti, gli Stati nazionali al rischio concreto che "i portatori di pretese del genere, non o non sempre rettamente radicate, siano guidati da motivi segreti e non pensino più come cittadini" (Vincenti p. 55).

Nel III capitolo Vincenti affronta il tema dell'appello retorico ai diritti, analizzando due esempi che storicamente sono conosciuti per aver rappresentato voci dissonanti rispetto alle teorie che hanno difeso la progressiva affermazione di un'etica dei diritti su un'etica dei doveri o su un'etica dell'utilità. La prima di queste voci critiche è rappresentata dalla posizione del Magistero cattolico, che per lungo tempo ha mostrato un'aperta avversione *versus* una interpretazione libertaria dei diritti (Vincenti pp. 93-98), la seconda voce è individuata nella corrosiva critica che Jeremy Bentham ha avanzato *versus* i diritti considerati "non sense upon stilts".

Storicamente, varie teorie gius-filosofiche hanno messo in dubbio che i diritti umani possano connotarsi per la presenza del requisito dell'universalità, cioè che i diritti possano riguardare tutti gli esseri umani in quanto persone. Coloro che negano l'universalità dei diritti pongono l'accento sul fatto che l'origine ideale dei diritti è in realtà un'origine culturale, particolaristica, che la retorica occidentale dei diritti dell'uomo

ha spacciato come un'origine metafisica, cioè come "quasi una teologia che pretende di imporsi come vera e come universale a tutti gli uomini, prescindendo dalle loro personali inclinazioni morali, dalle loro tradizioni locali, dai loro contesti di civiltà" (D. Zolo, *Fondamento della universalità dei diritti dell'uomo*, in E. Diciotti, V. Velluzzi (a cura di), *Ordinamento giuridico, sovranità, diritti*, Giappichelli, Torino 2003, p. 199).

Anche chi nega l'universalità dei diritti umani sulla base di contro-argomenti come la prassi effettiva degli *Asian Values* o come il verificarsi di continue discriminazioni sociali, sessuali e razziali, che rendono vano il rispetto e l'implementazione del contenuto dei diritti, continua tuttavia a confondere le questioni di fatto con quelle di valore. In realtà, contrariamente a quanto afferma Bentham, secondo il quale i diritti naturali sono insensatezze concettuali provocate da un astrattismo giusnaturalistico dannoso per l'utilità sociale (Vincenti pp. 98-105), l'universalismo dei diritti non è affatto astratto ma concreto, perché considera l'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati. In questo senso, "l'universalismo dei diritti sta nella capacità di far dialogare le diversità e di sussumere in sé una pluralità di vista particolaristici all'interno della comune umanità" (F. Viola, *Diritti umani*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano, 2006, p. 2937). Pertanto, i problemi del fondamento e dell'universalità non sono trattabili come se fossero questioni meramente sociologiche e non sono contestabili per il fatto che effettivamente i diritti devono rendere conto della particolarità delle loro applicazioni culturali, perché sono problemi che richiedono concettualmente una interazione tra ragioni giustificative e consenso: "l'accordo sui diritti umani esprime la convergenza pratica delle più diverse ideologie e delle più svariate tradizioni... In questo senso si può affermare che il dialogo costruttivo intorno al fondamento dei diritti umani costituisce un modo per rafforzare la loro protezione" (B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, p. 16).

Anche l'appello alla dignità umana, quale meta-valore ultimo a partire dal quale muoversi per la costruzione di un sistema più ampio di diritti umani che trascenda gli Stati nazionali (W. Hassemer, *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*, in "Ars Interpretandi", 2005, p. 125 ss.), ha suscitato dubbi e perplessità circa la sua pretesa universalità. La dignità umana ha assunto la connotazione "di un *topos* argomentativo di grande efficacia: accade che un valore, anzi il più elevato valore dell'Occidente, sia sovente piegato all'interesse strategico-argomentativo. Così la dignità umana, come la si intende comunemente nella contemporaneità, è divenuta un super-argomento, un argomento mitico, un argomento capace di chiudere una discussione, ma anche il progredire della ricerca circa un fatto, una vicenda, un contesto" (Vincenti pp. 107-108).

La dignità umana si conferma, pertanto, come un concetto normativo non univoco, cioè non in grado di giustificare politiche etico-pubbliche tra loro alternative e contrarie (ad esempio, sulle questioni bioetiche).

Da un lato, la dignità viene fatta valere aprioristicamente sulla base di una concezione oggettivista della natura o della ragione umana: si tratta di un modo di declinare la dignità, in forza del quale alla vita umana viene attribuito un valore intrinseco in sé e per sé soltanto per il fatto che gli esseri umani sono le sole persone esistenti. Questa concezione della dignità umana può essere chiamata olistica (o oggettivistica) ed è stata criticata aspramente da Joel Feinberg che l'ha considerata una concezione *aliena* della dignità umana, in quanto la dignità umana viene concepita come una sorta di essenza aliena, sganciata dagli interessi e dai diritti morali degli individui concretamente viventi, la cui presenza verrebbe imposta a tutti indipendentemente dalla condizione in cui si trovano. Dall'altro lato, la dignità viene fatta valere solo in presenza di qualità proprie della vita della persona umana. Questa concezione individualistica (o soggettivistica) della dignità umana fa riferimento a valori personali ed individuali: il non umiliare quindi dipende solo dal giudizio che ciascuna persona ha della propria vita.

A parere di Vincenti, la concezione particolaristica dei diritti umani, che fa appello al riconoscimento di interessi che strutturano il senso biografico di ciascuna persona, ha prodotto una svolta nell'evoluzione dei diritti, ponendo l'accento sulla specificità o sulla identità di cui ciascun essere umano è portatore: l'eguaglianza tra le persone è proclamata a ragione della loro differenza identitaria e i diritti di identità rappresentano una nuova classe di diritti in forza del fatto che l'uomo in astratto non esiste, ma esistono il fanciullo, l'anziano, il lavoratore, il maschio, la femmina, il portatore di handicap, il malato e così via.

La tensione tra il processo di generalizzazione e il processo di specificazione viene però giudicata negativamente da Vincenti, che ritiene i nuovi diritti (delle donne, dei minori, degli anziani, dei gay, degli immigrati, dei disabili, dei detenuti) essere "altro dai diritti dell'uomo": essi "non sono di qualunque uomo, ma dell'uomo o degli uomini che versano in uno stato o condizione particolare o precaria, perciò bisognosa di assistenza speciale" (Vincenti p. 111).

Nonostante il rischio di scivolare "in una dinamica assolutamente soggettiva o grettamente individualistica" (Vincenti p. 112), il processo di specificazione dei diritti coglie l'esigenza di trattare l'uomo non in senso astratto, ma in modo concreto per evitare che egli sia costretto a vivere al di sotto di una soglia di vita dignitosa. Come ha messo in evidenza Martha Nussbaum, si affaccia così un terzo modo di declinare la dignità umana cioè quello connesso ai bisogni, poiché non vi è dignità umana non solo quando manca il cibo per nutrirsi, ma anche quando l'esercizio pratico delle proprie

capacità viene soffocato da condizioni sociali di sfruttamento. Resta da vedere, stando al parere critico di Vincenti, se questo approccio fondato sulle capacità sia davvero in grado di costruire un modello normativo di “vita dignitosa” o di “decent society” che limiti il “novero indefinito di diritti direttamente connesso a una concezione alquanto ampia della fioritura umana da incoraggiare e promuovere da parte degli altri” (Vincenti p. 112).

Accanto alla prospettiva filosofica di Nussbaum, a cui è sotteso un modello antropologico di uomo che non è *animal rationale* e neppure *animal morale* ma “animale con bisogni” (P. Becchi, *Il principio dignità umana*, cit., p. 47), Vincenti colloca anche la teoria dei diritti elaborata da Ronald Dworkin (Vincenti, pp. 113-115, pp. 136-143).

L'importanza della teoria dworkiniana si fonda, a parere di Vincenti, su due ragioni: la prima è rappresentata dalla “tesi dei diritti”, secondo la quale i diritti morali individuali hanno la preminenza (*trumps-rights*) sugli obiettivi dello Stato; la seconda ragione è invece rappresentata dalla tesi, avanzata da Dworkin nel recente saggio *La democrazia possibile*, delle “due dimensioni della dignità umana”.

I *trumps-rights*, scrive Vincenti, sono “diritti strettamente individuali, secondo una prospettiva, si potrebbe dire neogiusnaturalistica” (Vincenti p. 114). Il fatto che i diritti di Dworkin siano precipuamente dei *moral rights* e siano funzionali soltanto alla realtà politica e costituzionale americana, induce Vincenti ad emettere un giudizio severo nei confronti della teoria dworkiniana dei diritti: “resta scorretto, scrive Vincenti, anche se retoricamente efficace, difendere l'idea che esista un diritto senza una legge che lo contempli... Insistere che nei sistemi giuridici continentali si possa fondamentalmente parlare di diritto soggettivo anche se non sia alcuna possibilità di sanzione nel caso il (supposto) diritto sia violato, equivale a un gioco retorico di parole” (Vincenti, p. 114).

In verità, a questo severo giudizio, si può replicare dicendo che il primato dei diritti rinvia al principio costituzionale dell'eguaglianza, cioè alla norma fondamentale dell'eguale considerazione e rispetto. In questo senso, la fondazione dei diritti non può essere vista come giusnaturalistica, perché la tesi dell'eguale considerazione e rispetto prevede una concretizzazione giurisdizionale di tali diritti in forza proprio di un principio giuridico costituzionale. Inoltre, il fatto che gli Stati contemporanei si fondano su forme di democrazia costituzionale giustifica una valenza generale della riflessione dworkiniana, perché essa ha a che fare con il diritto di Stati provvisti di costituzioni rigide o di forme di giustizia costituzionale comunque legate a una *rule of law* dai contenuti sostanziali (G. Bongiovanni, *La teoria costituzionalistica del diritto di Ronald Dworkin*, in G. Zanetti, *Filosofi del diritto contemporanei*, Cortina, Milano 1999, p. 272).

In relazione alla seconda ragione, cioè quella relativa alle due dimensioni della dignità, Dworkin afferma che la dignità umana si fonda su due

principi fondamentali: il valore intrinseco che ogni vita umana possiede e la responsabilità personale delle scelte fatte circa l'esistenza di ciascuna persona. La priorità della libertà è la condizione *sine qua non* della dignità: se l'essere umano non è posto nella concreta possibilità di scegliere il suo progetto di vita e di operare fattivamente nella sfida per il suo conseguimento, allora egli non si trova in una condizione autenticamente degna (Vincenti p. 137). Questo approccio liberale permette a Dworkin di sostenere l'etica della sfida, cioè un'etica in cui l'essere umano è personalmente responsabile dell'esito di maggiore o di minore successo o di insuccesso rispetto al suo progetto iniziale (Vincenti p. 138). L'uguaglianza distributiva è un valore che deve essere garantito solo prima (eguaglianza di opportunità) che ciascuna persona inizi a svolgere il proprio piano di vita: la libertà, in questo modo, scrive Dworkin, a differenza delle società basate sul privilegio e su una originaria e cristallizzata ineguaglianza, deve essere garantita non a spese dell'eguaglianza ma nel suo nome. Libertà ed eguaglianza sono due virtù, scrive Dworkin, che riflettono gli aspetti di un unico ideale umanistico: la dignità umana.

Ad avviso di Vincenti questa concezione ha però il difetto di rendere compatibile la dignità umana con la diseguaglianza di risultati. Nella costruzione di Dworkin è cioè possibile riconoscere "l'ultimo vestigio di una prospettiva antica per la quale la dignità rappresentava come il segno di un percorso di scesi o di perfezionamento" (Vincenti p. 138). In questo modo, il nesso dignità-uguaglianza viene spezzato per fornire "un fondamento alle diseguaglianze riconosciute dai liberali in quanto conseguenti ai diversi talenti, capacità, meriti...: la dignità che, da un lato, ha combattuto e combatte le diseguaglianze e, dall'altro, nella nostra epoca, fonda nuove diseguaglianze, giustificandole sulla base di motivazioni politiche, come fa appunto Dworkin, perché non compatibili con il rigore consequenziale del diritto" (Vincenti, pp. 138-140).

Se, infatti, la dignità è lo specchio della capacità, allora l'uguaglianza che pur la fonda postula un'organizzazione meritocratica; "ma la meritocrazia crea inevitabilmente una nuova aristocrazia e introduce, e giustifica, nuove diseguaglianze, frutto della diversa capacità, del diverso talento... Ma l'eguaglianza delle opportunità non equivale all'eguaglianza dei risultati: per quest'ultima è postulato che la società non debba essere distinta, sia pure in virtù di una qualità oggettiva e non per nobiltà di nascita, in vincitori e vinti" (Vincenti, pp. 132-133).

Nel IV capitolo del saggio, Vincenti si impegna a ricostruire il significato di dignità umana richiamato nella Costituzione italiana e, da ultimo, propone una riconciliazione della *dignitas* classica e della *dignitas* moderna come fondamento "dell'orizzonte *dignitario* dell'uomo occidentale".

L'art. 3 della Cost., affermando che "tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge", formalizza la connessione tra

dignità ed eguaglianza. Eppure, l'espressione "pari dignità sociale" ha finito per imporre, nella letteratura costituzionalistica, una sottovalutazione (o una relativizzazione) della nozione moderna della dignità. Diversamente dalla Costituzione tedesca dove la dignità è un valore assoluto di origini giusnaturalistiche che riguarda astrattamente la persona in sé e per sé, nella nostra Costituzione la dignità è dipendente da un'etica del lavoro, è un valore relativo che riguarda la sua concreta collocazione nel tessuto sociale. In sostanza, l'aver proclamato in Costituzione la dimensione sociale della dignità, avrebbe provocato una limitazione per il riconoscimento di tutti quei nuovi diritti non pertinenti all'ambito socio-economico (Vincenti, pp. 119-120). Dunque, "la dignità umana e la dignità sociale non sono espressioni e concetti fungibili: se quest'ultima svolge una funzione di presidio dell'eguaglianza del cittadino *in societate*, nel senso che nessuna carica, ruolo o posizione (le antiche *dignitates*) attribuisce alla persona del detentore una qualità di primazia, la dignità umana ha una connotazione più ampia, nel senso che, oltre a garantire l'eguaglianza tra i cittadini nei rapporti socioeconomici, assicura (può assicurare) in più l'eguaglianza (di trattamento) delle persone nelle vicende della vita privata" (Vincenti, pp. 120-121). Ciò nonostante la necessità della dignità umana è affermata (quasi) universalmente: "l'esigenza inderogabile del rispetto della dignità umana in qualunque situazione non si svela mai come contraddittoria o ambigua quando essa venga posizionata nei contesti in cui può riflettere: contesti storicamente noti, drammatici, di intollerabile violenza dell'uomo sull'uomo" (Vincenti p. 125). Tutto questo conferma quanto hanno affermato giustamente Ruggeri e Spadaro, ovvero che: "la dignità umana è valore la cui protezione trascende gli Stati nazionali (...) essa assume materialmente, ossia in termini storici, concreti e non prorogabili, a valore universale o, come che sia, internazionale (...) la dignità umana è pure sovranazionale, per un naturale principio di solidarietà del genere umano cui si oppongono solo residui di inqualificabile egoismo nazionale" (A. Ruggeri, A. Spadaro, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale*, in *Politica del diritto*, 1991, p. 350 ss.).

Infine, a parere di Vincenti, sarebbe opportuno coniugare gli aspetti positivi che ritroviamo nella *dignitas* classica e nella *dignitas* moderna per ricavare una "dignità media corrispondente alla virtù che si auspicherebbe diffusa, della quale una società retta ha bisogno prima di ogni altra" (Vincenti p. 156). Per ricavare questa *dignità media* dobbiamo dare importanza alla dignità moderna intesa, in senso passivo, come il valore intrinseco che spetta a qualunque uomo in sé e per sé, e dobbiamo prendere sul serio anche quella nozione di dignità classica, in forza della quale la dignità è una virtù, che postula l'*agere* del *dignus* e in conseguenza del quale si acquisiscono merito, onore, gloria, prestigio, autorevolezza e stima: "oltre alla dignità dell'uomo in quanto tale e al

sentimento di rispetto a questi dovuto in qualunque situazione, (...) si colloca la dignità degli uomini dabbene, dei galantuomini” (Vincenti p. 156). In questo senso, la *dignità media* permette “di restituire, riconoscere la dignità loro dovuta alle persone rette, distinguendole non solo dalle scorrette, ma anche dalle persone indifferenti”.