

LA DIGNITÀ UMANA TRA RELAZIONE E RESPONSABILITÀ

ADRIANA COSSEDDU

Mai ho colto l'essenza della dignità come nel momento in cui offrendo a mia madre un gesto di cura alla sua persona, da tempo in un letto senza consapevolezza apparente, ho visto mutare la sua assenza e passività in un gesto che si fa carezza, e che nella sua incommensurabile dolcezza fiorita in un sorriso, ha colmato nel muto "grazie" il vuoto di anni di difficile comprensione tra noi, per lasciare e tingere tutta la vita di quella scia di luce.
Questo lo fa l'amore.

Proviamo a collocarci in un osservatorio ideale, dal quale guardare alla realtà nella molteplicità delle sue espressioni e degli orizzonti culturali con cui siamo chiamati a confrontarci.

La realtà si offre oggi in un inedito susseguirsi di più dimensioni, dal "virtuale" alla globalizzazione, che vanificando spazi e confini pone a confronto le tante diversità etniche e culturali, di cui si compone la famiglia umana.

I poteri e i saperi segnano nuove tappe tra domande poste alla ricerca, da cui si attende un rassicurante "poter fare", e risposte offerte dalla scienza e dalla tecnologia, sempre più avanzate verso frontiere che interpellano l'*umanità* dell'uomo. La tecnica, infatti, se è conquista e progresso delle condizioni di vita, espressione della genialità dell'uomo racchiusa nelle tante scoperte che ne rac-

contano la storia, rimane pur sempre strumento per promuovere la sua umanità.

Ma altri orizzonti si aprono: la tutela dell'ambiente e della natura, riconosciuta come "casa per l'uomo", chiede "nuovi stili" di vita; gli stessi però, si fa notare, non possono non riflettere i modi in cui l'uomo sarà anzitutto capace di trattare se stesso e gli altri, in un'ecologia che, ancor prima che ambientale, è umana.

Questioni fondamentali e nuove domande interpellano il diritto, in una crisi posta dinanzi al progredire della tecnica fino a delinearsi di un *nichilismo giuridico*, che costringerebbe il giurista a rileggere il diritto come "forma" senza scopo, senza un "dove" e un "perché". Lo si riduce come tale a "volontà di potenza", produzione di norme, cui fa eco una criticità, ravvisata nella «riduzione della razionalità giuridica a mera razionalità tecnica»¹.

Emergono così nuove frontiere e altrettante "sfide" con cui si misura oggi la stessa "identità" e "dignità" dell'uomo. Cerchiamo di comprenderle meglio attraverso tre aspetti di estrema attualità:

- 1) Sfide poste dalla tecnica e dalle biotecnologie.
- 2) Sfide che gli studi delle neuroscienze pongono alla nostra attenzione.
- 3) Sfide relative alle recenti critiche alla cosiddetta "centralità dell'uomo", per ridefinire la "questione animale" e con essa i "nuovi" soggetti della bioetica².

¹ Cf. P. Rossi, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Fine del diritto?*, il Mulino, Bologna 2009, p. 9, ed *ibid.*, per l'ultima citazione, M. Fioravanti, *Fine o metamorfosi?*, p. 62. La prospettiva sul *nichilismo* è stata avanzata da N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 8, 22ss. e 38ss., configurazione che ha visto le premesse in N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001. In altro senso, il concetto di "ecologia umana" trova una sottolineatura recente in Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, par. 51.

² Cf. L. Lombardi Vallauri, *Prospettive antropocentriche, biocentriche, eco-centriche* e S. Castignone, *La "questione animale"*, in *Ambito e fonti del biodiritto*, a cura di S. Rodotà e M. Tallacchini, *Trattato di biodiritto*, dir. da S. Rodotà, P. Zatti, Giuffrè, Milano 2010, rispettivamente, pp. 3ss. e pp. 17ss.; per i rilievi che seguono cf. Castignone, *La "questione animale"*, cit., pp. 29s. La riflessione, nella quale si colloca anche la sentenza citata più oltre, trova una sua anticipazione in M. Nussbaum, *Siate giusti con gli animali*, in «Il Sole-24 Ore», 18 nov. 2007, p. VI.

Cominciamo da qui.

Seguendo lo sviluppo culturale di una corrente di pensiero iniziata in Inghilterra ed oggi diffusa a vari livelli, si ritiene «giunto il momento di puntare non già sulle differenze, bensì sulle somiglianze che ci legano agli altri animali, per riconoscere l'uguaglianza di base [...], nonché i rapporti di collaborazione, [...] facendo nascere così una “nuova alleanza”». Dove collocare l'“uguaglianza”? La si rinviene nella capacità di soffrire (o provare piacere), che accomunerebbe animali umani e non umani, considerando che neanche tutti gli esseri umani hanno capacità razionali e linguistiche su cui fondare una differenza. Tali sarebbero i cosiddetti casi marginali: neonati o bambini molto piccoli, deboli di mente, handicappati. Estendere dunque la categoria dei *soggetti* significa garantire anche agli animali «una vita decente e dignitosa», ma ancor più riconoscere agli stessi «un valore intrinseco, vale a dire [...] veri e propri diritti»: ad essere rispettati nella loro natura, costituzione psico-fisica, poterla seguire e realizzare senza ostacoli frapposti da esseri umani.

La stessa dottrina tedesca parla dell'animale come «creatura giuridica», mentre una sentenza dell'Alta Corte del Kerala nel 2000 ha sottolineato: «gli animali sono esseri viventi che hanno diritto a un'esistenza dignitosa [...]. Quindi, non è solo nostro dovere fondamentale mostrare compassione per gli amici animali, ma anche riconoscere e proteggere i loro diritti [...]. Se gli uomini hanno diritti fondamentali, perché gli animali non possono averli?».

Tale *dignità* viene collocata al centro di una questione di giustizia, tanto da ritrovarsi nella sede dell'UNESCO a Parigi per proclamare nell'ottobre del 1978 la *Dichiarazione universale dei diritti degli animali*.

Al contempo, dagli Stati Uniti all'Europa nuove questioni si dibattono e si intrecciano. Traguardi sul piano scientifico e tecnologico aprono alla clonazione animale, o alle tecniche proprie della fecondazione artificiale, sperimentazione sugli embrioni, ingegneria genetica e testamento biologico, in un nuovo linguaggio che adotta una terminologia che va dal “materiale umano” al “prodotto biologico”, ad indicare la vita umana al suo inizio.

Si comprende allora perché si arrivi a non riconoscere più come pacifica l'identificazione del soggetto, cui si attribuisce la qualifica di *persona*, con l'individuo umano inteso «come unità bio-psicologica data e precostituita al diritto»: si avanza il dubbio sulla persistenza stessa dell'*individuo* dinanzi all'uso di biotecnologie che incidano sulla sua condizione neuro-psicologica, come per chi è in stato vegetativo persistente, ovvero, a fronte di rivendicazioni dello *status* di persona per soggetti non ancora nati.

Situazioni di fragilità, rilette a conferma della necessità di ricorrere al concetto di “persona”, “ricostruito” piuttosto come concetto “normativo”, secondo la definizione di Kelsen: «un'espressione unitaria personificante d'un gruppo di obblighi e di autorizzazioni giuridiche»³. Si tratterebbe di «una sorta di artificio» a monte del riconoscimento di diritti e di doveri mediante norme, il che pone le premesse, si conclude, «per liberare la persona [...] dalle paralizzanti ipoteche ontologiche e naturalistiche».

Se «i confini della persona», della sua capacità o soggettività giuridica non si considerano più già tracciati (in virtù dell'esistenza), gli stessi da oggetto di riconoscimento divengono «suscettibili di essere ridisegnati», ovvero estesi o ristretti (in virtù del dato normativo).

Così, laddove si invoca per gli animali il *valore intrinseco*, si prospetta per la persona umana il riduzionismo biologico, oggetto di rifiuto anche nel suo fondare un'identità in ragione della sessualità⁴: vicende fondamentali della vita, radicate nelle regole della natura, trovano oggi altri percorsi a rileggere categorie finora certe e inconfutabili. «Quando [...] – si afferma – nascere, vivere e morire diventano oggetto di scelte possibili, e non vicende affidate

³ Concezione oggi ripresa da P. Borsellino, *Tra cultura e norma*, in *Ambito e fonti del biodiritto*, cit., pp. 160s., cui si rinvia anche per il rilievo che precede e le notazioni che seguono.

⁴ S. Rodotà, *Il nuovo habeas corpus: la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in *Ambito e fonti del biodiritto*, cit., p. 194; cf., altresì, *ibid.*, p. 206, dove si spiega che le «regole del vivere e del morire, infatti, hanno la loro radice nel rispetto dell'autonomia della persona».

solo al caso o al destino; quando lo stesso corpo si scompone nella molteplicità delle sue parti: allora la protezione naturale viene meno, e la tradizionale costruzione del soggetto deve fare i conti con una realtà profondamente mutata»⁵. Alla “prigione” della natura si sostituiscono *libertà* ed *autodeterminazione*, quest’ultima quale «autonomo diritto fondamentale», per il quale «il governo del sé torna, libero».

L’antropologia del genere umano è messa in discussione fino a prospettare il *post-umano*, in un orizzonte che parrebbe escludere una nuova scissione tra corpo e psiche, ma nella realtà riscrive principi che, per l’«intangibilità dell’autodeterminazione», consentono al soggetto la possibilità di «adattamento della regola alle mutevoli e irripetibili modalità della vita attraverso l’attività degli stessi interessati».

Il *limite*, desunto anche in ultimo dalla stessa Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea (Nizza 2000), lo si rinviene nell’indisponibilità sancita per l’individuo rispetto a una sua riduzione a «“cosa” mercificata»⁶ *fonte di lucro* (art. 3); così il diritto recupererebbe nel divieto un suo spazio normativo.

Ma che ne è di quel valore costituzionale che permea di sé diritto e ordinamenti: la dignità umana? Eppure su di essa anche la Dichiarazione finale della Conferenza mondiale dell’ONU sui Diritti umani (Vienna, 25 giugno 1993) si è così espressa: «tutti i diritti umani derivano dalla dignità dell’uomo e dal valore inerente alla persona umana»⁷.

Il dualismo “corpo e coscienza”, che sul piano culturale ancora oggi richiama la filosofia di Cartesio (*res cogitans* e *res extensa*), si ripropone quasi a modello, che pare tracciare per *l’essere umano*,

⁵ S. Rodotà, *Il nuovo habeas corpus*, cit., pp. 191, 198s. e pp. 215 e 221 per i rilievi che seguono.

⁶ Cf. G. Resta, *La dignità*, in *Ambito e fonti del biodiritto*, cit., pp. 270ss.

⁷ Cf. E. Rippepe, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, in *La tutela della dignità dell’uomo*, a cura di E. Ceccherini, vol. II, Ed. Scientifica, Napoli 2008, p. 17.

quale membro della specie, una *vita biologica*, mentre nella *persona* capace di una vita cosciente e libera realizza una *vita biografica*⁸.

È il ritorno tra gli esseri umani alla divisione: *noi e loro*? Se del resto la dignità diventa il principio che fonda il diritto all'*autodeterminazione*, chi non ne avesse in tal senso le capacità, anche solo per situazione di vita, sarebbe escluso dal riconoscimento della dignità?

Come leggere allora la contrapposizione che si delinea drammatica tra “nuda vita”, cioè la vita biologica comune a tutti gli esseri viventi (in greco *zoè*), e la vita di una specifica persona (*bios*)?

In un'idea di *identità individuale* che nell'“auto possesso” di sé non deve nulla a nessuno non mancano ulteriori sfide: è la seconda tra quelle all'inizio indicate, che pone anche la categoria della responsabilità dinanzi alle frontiere della tecnica.

È il campo delle neuroscienze che, nell'indagare sul cervello alla ricerca di dati geneticamente significativi in ordine ai comportamenti umani, intende spiegare attraverso il suo funzionamento l'uomo stesso.

Ma davvero l'uomo nella sua totalità è iscritto nei meccanismi cerebrali, o la mente è piuttosto una componente che raccoglie vita ed esperienze, senza peraltro determinare o esaurire una responsabilità originata e vissuta anche in ragione delle relazioni e del tessuto sociale?

La stessa realtà virtuale del *network*, che il sociologo Z. Bauman – in un'intervista dell'aprile 2010 – definisce “comunità di internet”, viene da lui efficacemente riletta nel positivo, come *cyberspazio* capace di dare a gruppi senza voce la possibilità di farsi sentire. Ma – si domanda – ha dato anche «la possibilità di essere “ascoltati” oltre che “sentiti”?»; e questo perché «rendere la libertà individuale autentica richiede un rafforzamento, non un indebolimento dei legami di solidarietà fra le persone».

Pensiamo del resto come, nell'era della comunicazione, si aprano vie per raggiungere i diversi punti della terra con notizie che ri-

⁸ Cf. J. Ballesteros, *Cristianesimo e diritti umani*, in *Teologia ed etica politica*, a cura di A. Rodríguez Luño, E. Colom, LEV, Città del Vaticano 2005, pp. 63ss.

guardano la vita di persone, popoli e Paesi, a dividerne le vicende capaci di suscitare solidarietà e condivisione in una «rete» di rapporti.

Da dove ripartire allora per un dialogo che superi conflitti e complessità?

Là dove María Zambrano traccia l'«eclisse dell'umano che si verifica anche nella vita», per rileggerci la «notte oscura dell'umano che somiglia al sottrarsi di una luce», lei stessa guarda all'uomo *interiore*, e vi trova al contempo «qualcosa [...] che traspone e trascende ogni cosa»⁹.

Potremmo con Marcel ripartire da quelle notazioni che possono offrire spunti di riflessione: «Il carattere sacro dell'essere umano – sottolinea – apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all'essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell'anziano, nel povero»¹⁰.

È in gioco dunque l'*identità* stessa dell'uomo, da cui rileggere la sua dignità, e per la quale non si può prescindere da quella *relazione generativa* all'origine di ogni vita, inscritta nell'identità antropologica, tipicamente relazionale¹¹, sintesi di universalità e unicità racchiuse nel particolare proprio di ogni essere umano.

L'individualità è vita che si riceve da altri e reca inscritta una componente d'*alterità*, che lo stesso corpo è chiamato ad esprimere: l'apertura di sé può diventare infatti partecipazione anche in un «sorriso», o passare attraverso il «silenzio», o un gesto, che rende il corpo mezzo di comunione e di incontro. L'intrinseca dignità, che ora è riletta come concetto plurimo e indeterminato, ora come prin-

⁹ M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, (trad. it. a cura di C. Razza), Marsilio, Venezia 2009, pp. 66s. e 92. A margine, G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007, in part. p. 40.

¹⁰ Per la citazione cf. F. Viola, *Dignità umana*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 3, pp. 2864s.

¹¹ Cf. F. D'Agostino, *La bioetica, le biotecnologie e il problema dell'identità della persona*, in Id., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998³, in part. pp. 100ss.; L. Palazzani, *Introduzione alla biogiuridica*, Giappichelli, Torino 2002, p. 93.

cipio, esprime piuttosto un'*identità*, capace di donare e di donarsi.

L'essere umano è colui che, *unico*, si pone dinanzi a ogni "altro", a cui accordare e da cui attendere riconoscimento, colui che, nella suggestiva immagine di Levinas, «mi richiama alla responsabilità».

È la reciprocità delle relazioni giuridiche, che coniugate come diritti e doveri, libertà e responsabilità si sostanziano nel riconoscimento dovuto alla "dignità umana" dell'altro. Potremmo forse nella Costituzione italiana trovare una conferma laddove introduce l'eguaglianza, di cui all'art. 3, nell'obiettivo di una "pari dignità sociale", il che traspone sul piano giuridico le relazioni, cellula costitutiva del tessuto sociale.

Ma è anche la peculiarità della giustizia africana a sottolineare nel valore della persona un mutamento di orizzonte: la stessa, si fa notare, «è tale attraverso altre persone. Non si concepisce nei termini di "esisto, quindi ho diritti e pretese", ma di: io sono un essere umano perché faccio parte di una cerchia di persone che riconoscono reciprocamente il loro valore»¹².

Il diritto, sede del binomio *diritti-doveri*, dovrebbe porsi – si è sottolineato in altra prospettiva – come «l'antitesi della diffusa cultura egoistico-individualistica dei soli "diritti propri", chiusa ai propri doveri, alla solidarietà, alla alterità»¹³.

È, del resto, non solo attribuzione dei *diritti*, ma anche ambito nel quale viene chiesto conto del proprio agire e delle sue conseguenze; viene ascritta al soggetto l'imputazione degli effetti giuridici prodotti e dei danni causati, è l'ambito della «responsabilità».

Nota alla morale, tale categoria è altresì fondante nel diritto civile (si pensi alle ipotesi di risarcimento danni) ed essenziale nell'ordinamento penale, tanto da essere declinata, in ragione del diverso atteggiarsi della volontà, sotto varie forme (dolosa, colposa).

Prendendo le mosse da una ricognizione della categoria, P.

¹² C.M. Martini - G. Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino 2003, pp. 36 e 37.

¹³ F. Mantovani, *Umanità e razionalità del diritto penale*, Cedam, Padova 2008, p. 1624.

Ricoeur ha precisato: «Sul piano giuridico, l'autore viene dichiarato responsabile degli *effetti* della sua azione e, tra questi, dei danni provocati. Sul piano morale, si è ritenuti responsabili *dell'altro uomo, di altri*»¹⁴.

Emergono tuttavia, e diventano rilevanti per il diritto, posizioni nelle quali una persona, ad esempio, è ritenuta responsabile per l'ordinamento della stessa incolumità altrui; per essa deve offrire garanzie in situazioni di esposizione a eventuali rischi: si pensi al datore di lavoro-imprenditore, chiamato, almeno in alcuni Paesi, ad adottare le misure cautelari necessarie e prescritte dalla normativa, così da tutelare i lavoratori rispetto al rischio infortunistico. Varrebbe qui, si potrebbe sostenere, quell'essere «responsabile dell'altro *che ho in carico*», per cui, precisa ancora Ricoeur: «La responsabilità non si riduce più al giudizio sul rapporto fra l'autore dell'azione e gli effetti» che la stessa provoca; si estende piuttosto «al rapporto fra agente e paziente (o ricevente) dell'azione».

La prospettiva muta: da una responsabilità, propria anche della concezione giuridica, per il fatto commesso, ci si orienta a una «idea di prevenzione», che senza escludere la dimensione precedente apre piuttosto a un nuovo oggetto: la *relazione*. Lo *spostamento*, che ha il suo «punto focale» nella «cura responsabile», si spinge fino a un «rovesciamento: si diventa responsabili del danno poiché, innanzitutto, si è responsabili di altri»¹⁵.

Se l'ordinamento è un sistema di rapporti giuridici, si comprende l'affermazione che segue: «Tutto ciò che è giuridico necessariamente si traduce in un fatto di relazione, mentre non può essere giuridico tutto ciò che per sua natura ha carattere esclusivamente individuale»¹⁶.

La qualificazione giuridica interverrebbe, così intesa, a modulare il «rapportarsi dell'uomo all'altro uomo, dell'uomo con le cose

¹⁴ P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in *Il giusto*, SEI, Torino 1998 (tit. orig. *Le Juste, Esprit*, 1995), pp. 49ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶ Così A. Catelani, *Il diritto come struttura e come forma*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 12ss.

in quanto utilizzabili», ed è a margine della relazionalità giuridica, riconducibile all'essere relazionale dell'uomo, che si richiama quanto lo stesso Husserl ha scritto del diritto: «non è una costruzione culturale che derivi come un semplice risultato dell'operare reciproco degli uomini che si relazionano [...] bensì un solido vincolo comunitario, che crea unità [...], unità di doveri e di diritti»¹⁷.

Lo stesso Bobbio, in uno dei più recenti interventi che hanno preceduto la sua scomparsa, interrogato circa il *dovere* che avrebbe collocato per primo nel decalogo per il cittadino rispose: «Il dovere di rispettare gli altri. Il superamento dell'egoismo personale. Accettare l'altro. La tolleranza degli altri». E ancora, spiegò il *dovere giuridico* come «dovere verso gli altri», essendo quello verso se stessi il dovere morale¹⁸. Di un certo interesse è la notazione che segue circa l'etimologia del termine *dovere*, quale derivazione da *debeo*, ovvero *de habere*: starebbe ad indicare che «qualcuno ha da avere da noi, appunto, il debito».

Da qui un ulteriore confronto. Si è prospettata in ambito giuridico la differenza tra la *cultura dell'avere*, propria di epoche passate, e il Costituzionalismo contemporaneo diversamente improntato alla *cultura dell'essere*, nella quale la «*persona* è la relazione interumana regolata dal diritto», che assume come tale «il “volto” sociale dell'uomo»¹⁹. Ne deriva il riconoscimento della fondamentale dignità e lo sviluppo della personalità; ma forse un passo ulteriore è possibile: quell'*avere* dell'uno, che sostanzia il dovere altrui di cui è destinatario, è a sua volta traducibile per l'altro, chiamato all'adempimento, in un “dare” o accordare secondo il debito, atteggiamento che lo pone dunque *oltre* il suo *essere* nell'apertura all'*alterità*. Sono i tratti di una *cultura del dare*?

¹⁷ Cf. A. Filipponio, *Struttura, funzione, scopo nel diritto*, in B. Romano (a cura di), *Seminari di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997, pp. 343ss.

¹⁸ N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 41 e 44s., anche per il rilievo che segue in testo.

¹⁹ F. Casavola, *Introduzione*, in «Studium, Persona. VI Convegno culturale», Roma 1995, pp. 501 e 503.

Nel cammino del diritto, si è ritenuto di poter configurare il diritto stesso quale «paradigma relazionale fondamentale», nel quale la relazionalità si misura proprio nel «nostro rapportarci all'altro uomo, a colui che ci viene incontro [...]». Tale relazionalità assume – si sottolinea – una struttura *costitutivamente giuridica*, in quanto attiene al modo di atteggiarsi del nostro *essere sociale*; è dal «paradigma della giuridicità» che si rilegge altresì il «carattere relazionale e intersoggettivo – cioè giuridico – della libertà»²⁰.

Il co-esistere genera del resto rapporti interpersonali e relazionali, il cui presupposto non è dato dall'identità dei soggetti tra loro, ma da una eguaglianza che si misura, secondo una bella espressione ripresa da Capograssi, sulla «loro “dissimiglianza fraterna”», a cui *concorrono* le diverse individualità, che attendono a loro volta riconoscimento. Sono queste le premesse per fondare «una comunità concepita come comunione di soggetti»²¹, che – se *tale* – non segna la scomparsa delle individualità, ma “converte” l'“unicità individuale” di ciascuno in “radice” delle relazioni sociali.

Una prima indicazione emerge già dalle Costituzioni del dopoguerra, che nel riconoscere la dignità della *persona* e i suoi diritti ne tracciano, come quella italiana, la personalità attraverso l'appartenenza alla società e alle formazioni sociali in una «apertura relazionale» che si assume «costitutiva» della persona stessa e «condizione ineludibile del suo sviluppo»²². Da qui si comprende la correlazione tra diritti e doveri, libertà e solidarietà, che nella

²⁰ F. D'Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, pp. 2ss.

²¹ Così G. Cantillo, *Con sé/oltre sè. Ricerche di etica*, in «Schibboleth», 2009, n. 22 - <http://www.inschibbolet.org/Numero22.html>.

²² F. Pizzolato, *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in «Riv. Internazionale dei diritti dell'uomo», 2001, in part., pp. 753ss. e 801ss., nel cui ambito si delinea la fraternità come «principio di solidarietà orizzontale», così p. 799. In argomento, cf. altresì G. Alpa, *Istituzioni di diritto privato*, UTET, Torino 1994, pp. 31ss., e per ulteriori approfondimenti A. Marzanati - A. Mattioni, *La fraternità come principio di diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007 e A.M. Baggio, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

Costituzione italiana apre alla dimensione della «pari dignità sociale» (artt. 2-3). La si colloca in una comunità intesa quale *rete di relazioni e reciprocità*, fondata sul dono che l'individuo riceve da altri come possibilità di vita, ed al quale rispondere attraverso il contributo «a conservare una società che dia la stessa possibilità ad altri». Nel contesto di un siffatto tessuto sociale, la relazionalità assume le *forme* del diritto: pensiamo alla valenza giuridica della famiglia ed alle conseguenti responsabilità anche educative; pensiamo ai fenomeni associativi, che per l'innesto nella società rendono gli associati responsabili verso singoli e comunità in ragione dell'impegno assunto o per un contributo al bene comune. Ma pensiamo quale diverso effetto e incidenza sullo stesso tessuto sociale se la associazione converte la propria attività all'obiettivo di profitti illeciti!

Consideriamo ancora l'economia, e quel primo capitale che è l'uomo nella sua integrità. Ciò comporta andare oltre la logica del mercato e delle sue regole per valorizzarlo attraverso il lavoro svolto; offrire condizioni sicure per la sua persona e dignitose per la sua vita anche familiare; assicurare quei diritti che l'art. 25 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo elenca, riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, alle cure mediche, ai servizi.

In quest'orizzonte anche il mercato incontra un limite nella *dignità* della persona e nel rispetto dovuto alla sua libertà. L'art. 41 della Costituzione italiana afferma: «L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana».

Le relazioni economiche, innestate nelle relazioni di cui si compone la società, coniugano dunque libertà e responsabilità, nella esplicazione di una libertà che «si rende responsabile dell'altro»²³.

²³ F. Pizzolato, *Appunti*, cit., p. 795

Si evidenzia qui, a fronte dei bisogni dell'uno, o della debolezza dell'altro, allorché il proprio *status* manifesta la necessità dell'apporto altrui, quel *farsi carico dell'altro*, che va oltre la logica dello scambio, per introdurre la dimensione della *gratuità*; è risposta all'uomo, il quale diventa in sé “emblema” della relazione con gli altri, «di cui ha bisogno per formarsi un'identità e per vivere»²⁴. La dignità ha dunque inscritta non solo la natura relazionale dell'uomo, ma si iscrive nelle relazioni per attendere riconoscimento e realizzazione.

In tal senso, il principio del rispetto della dignità umana, affermato nelle Costituzioni e nei documenti internazionali, si ritiene «costituisca la premessa antropologica dello Stato democratico e sociale di diritto, in quanto intende affermare, nelle relazioni interne alla società e tra la società e lo Stato, una cultura di vita ispirata a regole fondate sulla reciproca tolleranza e sul reciproco rispetto».

Di più. Nell'ambito dell'ordinamento costituzionale tedesco si riconduce al valore costituzionale della dignità un obbligo di protezione (*Schutzpflicht*) in capo al legislatore; eppure non manca, e anche in ambito giurisprudenziale, la contrapposta e diffusa lettura *qualitativa* della vita umana in forza della quale lo Stato, in luogo dell'obbligo di tutela, sarebbe chiamato a riconoscere ciò che il soggetto ritiene compatibile con la propria dignità, misurata in ragione di una vita intesa non tanto in senso biologico, ma – in senso *qualitativo* – come possibilità di relazione e di autorealizzazione²⁵.

È la dimensione strettamente individuale, che spiega come risposta a una libera scelta della persona l'introduzione negli ordinamenti, ad esempio, di una possibile “pratica eutanasica”, a fronte di una vita ritenuta non degna. La stessa dimensione individuale, che

²⁴ *Ibid.*, p. 754.

²⁵ Per gli ultimi e i precedenti rilievi a margine delle Costituzioni, cf. G. Rolla, *Profili costituzionali della dignità umana*, in *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., pp. 62 e 77s.; circa l'ordinamento tedesco, D. Schefold, *Il rispetto della dignità umana nella giurisprudenza costituzionale tedesca*, cit., pp. 128ss.

rivendica per sé le proprie scelte, o consegna l'individuo alla sua solitudine, apre al contempo anche alla diffusione di *forme di libertà*, che nell'indifferenza finiscono per favorire piuttosto nuove *forme di schiavitù*: sfruttamento della prostituzione, anche minorile, mercato delle droghe più diverse e sofisticate, tratta di esseri umani, comportamenti tutti che richiedono anzitutto un'inversione culturale, capace di unificare l'uomo in sé e rileggere nella dignità di ognuno il dovere di tutti al rispetto della sua umanità, specie se debole e indifesa.

Ripensiamo per un attimo alla vita umana nascente da un "seme" nascosto, che è silenzio e parola inespressa, ma che potrà essere "nulla" o "tutto", a seconda della possibilità d'essere che verrà riconosciuta e accordata. È un "passo" che si fonda su una scelta di responsabilità, rispetto non solo a un'*identità* singola, quella del nascituro, ma anche ad un orizzonte più ampio, capace di guardare alle generazioni future, in un legame da cui l'umanità non può prescindere. Occorre però collocarsi "*oltre*" ciò che appare o non assume evidenza, per riconoscerne significato e valore anche nella nuova dimensione «biocentrica», alla quale proprio nell'oggi si intende guardare in forma cosmica e inclusiva.

Quale tutela dunque per una dignità che, riconosciuta nel suo «ruolo irriducibile ed immutabile»²⁶, possa valere quale "denominatore comune", di cui la libertà diventa espressione e non fondamento che la precede?

Di recente, alla luce dell'esperienza giuridica italiana chi ha operato nella Corte costituzionale ha definito la *dignità umana* «parola chiave, [...] nel suo duplice e convergente significato universale (la dignità dell'uomo in quanto tale) e particolare (la dignità di ogni persona, nel rapporto con gli altri e nella parità)... ponte tra l'eguaglianza di tutti e la diversità di ciascuno»²⁷.

²⁶ G.M. Flick, *Dignità umana e tutela dei soggetti deboli: una riflessione problematica*, in *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., p. 46.

²⁷ G.M. Flick (Presidente emerito della Corte costituzionale), *Lectio Magistralis*, Caritas in veritate: *una risposta laica alla crisi globale* (Milano, 22 febr. 2010), pp. 10s.

In questa cornice, che trova alla sua radice la previsione (art. 3 Cost. it.) della *pari dignità sociale*, emerge una duplice prospettiva: non solo quella esclusivamente individuale, ma anche «il riconoscimento del significato di essa in termini di relazione con gli altri – termini che sono necessariamente di parità ed eguaglianza (la pari dignità sociale come coefficiente intrinseco ed ineliminabile della condizione umana)»²⁸.

Meglio diremmo, una *parità* nella dignità, collocata sul piano del “valore” piuttosto che in ragione della qualità, criterio diversamente circoscrivibile a situazioni o *status*.

Quel rapporto «non frammentabile» fra diritti fondamentali e doveri di solidarietà sottolinea – si annota – «il paradossale valore e ruolo della dignità: fondare e al tempo stesso limitare i diritti dell'individuo, in quanto persona, nel (ed a causa del) suo rapporto con gli altri, che non è soltanto una relazione di libertà, ma anche e contemporaneamente di eguaglianza»²⁹ nella comune umanità.

Nella “grammatica” inscritta nell'uomo la solidarietà, ma ancor più la condivisione, diventa «essenziale per l'attuazione effettiva della dignità, intesa come un diritto e al tempo stesso un dovere per tutti e per ciascuno», se è vero che «la dignità inerisce all'uomo non già come singolo, nel vuoto della sua solitudine, ma come persona inserita nel sociale e che si realizza nel rapporto con gli altri, ad un tempo eguali e diversi da lui».

La dignità dunque «individua l'essenza e l'identità dell'uomo, in quanto tale. Senza di essa non può esservi eguaglianza né libertà; è il presupposto della relazione con l'altro e del riconoscimento reciproco; garantisce – nell'eguaglianza che nasce dalla comune dignità – il rispetto delle diversità e al tempo stesso l'impegno alla eliminazione degli ostacoli», che trasformano come tali le differenze in condizioni, in realtà, di inferiorità, e, in ultima analisi, di sopraffazione.

²⁸ G.M. Flick, *Dignità umana e tutela dei soggetti deboli: una riflessione problematica*, cit., p. 55.

²⁹ G.M. Flick, *Dignità umana*, cit., pp. 54ss., anche per i rilievi che seguono.

Fermiamoci un attimo a considerare lo scenario internazionale nelle zone di conflitto, o le guerre civili, o, come accaduto in tempi recenti nell’Africa del nord, le dimostrazioni da parte di vaste componenti della società civile esposte a povertà o difficoltà economiche legate ad aumenti incontrollati dei prezzi di prodotti alimentari essenziali. È la prova che la protezione attesa e le garanzie che si rivendicano sono altrettante richieste di riconoscimento di libertà e dignità. Le stesse comunità cristiane, nei Paesi in cui subiscono o rischiano persecuzioni, rendono evidenti altrettante forme di un mancato riconoscimento della propria identità e diritto di cittadinanza, nella pari dignità con ogni altra etnia o credo religioso.

Ecco allora che la dignità esprime compiutamente la sua dimensione individuale e universale, propria di singoli e popoli.

È *fondativa* dell’umano: ancorata alla dimensione relazionale della persona, offre altresì la capacità di riconoscersi nell’*altro* e portarne a compimento la piena realizzazione.

È *propositiva*: promuove l’umanità dell’altro nel riconoscerlo come soggetto capace di *dare*, al di là di una condizione di apparente incapacità, perché col suo esistere ha qualcosa da dire o una traccia da lasciare nell’umanità.

È una “presenza”, che nell’“altro” continuamente ci interpella.

Se è vero che non è isolandosi che l’uomo si realizza, è ancor più vero che una crescita comune richiama ad una responsabilità condivisa, che significa non lasciare l’altro là dove una condizione di vita lo colloca, ma comprenderne anche il silenzio per coglierne il significato più profondo, raggiungerlo e includerlo in una relazione che rimane sempre di reciprocità.

Analogamente può essere dei popoli, la cui dignità per essere affermata richiede anzitutto il riconoscimento, ma ancor prima una cultura capace di saper leggere e cogliere nel bisogno di altri soggetti, singoli o popoli, l’opportunità per una crescita dell’intera società.

SUMMARY

In the field of law, human dignity is not a new subject for study and enquiry, for it lies at the heart of every culture, dealing as it does with what it means to be human. There are new challenges today, however, in science and in teaching, regarding the understanding of the “identity” and “dignity” of human beings. Some cultural trends understand this dignity sometimes as a principle that coincides with the freedom of self determination, and sometimes as a equivalence between dignity and rights. This article attempts to locate dignity in human identity itself, which contains both “universality” and “uniqueness”. Individuality, marked by openness to relationship as a constituent feature of the human person, makes it possible to “inscribe” dignity in the relationships where the person expects to find acceptance and fulfilment. Dignity, both of individuals and of peoples, becomes a “reminder” of responsibility.