Religione, moralità e essere umano: lo statuto controverso della dignità umana*

di Ingolf U. Dalferth

The paper faces the controversial issue of dignity as fundamental right of rights. This raises questions about human dignity and/or the dignity of human beings as persons. The A. maintains that the dignity of human persons is not a relative but an absolute value. Referring to the Kantian approach, dignity is ascribed primarily to morality, and thus to human beings (to persons) in so far as they are capable of morality. It is then argued that a descriptive (or comparative) approach to dignity of human beings (as persons) is not fitting. Only an orienting approach may open the space to a dynamic personalism, within which the theological point of view, based on the presence of God in human life, may actually account for the dignity of human persons.

1. Un problema controverso

Negli ultimi anni quello della dignità umana è diventato un problema centrale e controverso nei dibattiti sul piano del diritto, della politica, della morale, della filosofia e della teologia. Alcuni ritengono che la dignità umana sia un diritto “di avere diritti” che sorregge tutti gli altri diritti e doveri, siano essi scritti in una Costituzione o meno¹. Altri invece la lasciano cadere come una nozione inutile e dannosa, che non aggiunge nulla di sostanziale alla comprensione dei nostri diritti, anzi piuttosto mette in ombra le idee di diritti umani, libertà, giustizia e uguaglianza². Nelle società democratiche «i nostri diritti sono vincolati dal rispetto per i diritti degli altri. I miei diritti si correlano ai tuoi doveri, i tuoi diritti ai miei doveri. Quindi se i diritti sono

* Trad. it. di Sergio Sorrentino. Il presente contributo è la traduzione della relazione presentata dall'autore alla XIX ESPR Conference di Soesterberg/Utrecht (Olanda) del 30 agosto – 2 settembre 2012 sul tema “Embodied Religion”. Si ringrazia l'autore per aver consentito alla pubblicazione.

¹ Cfr. D. Dyzenhaus, *Dignity in Administrative Law: Judicial Deference in a Culture of Justification*, (1° ott. 2011), 23rd McDonald Lecture (cfr. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2029818,2).

² Ruth Macklin così afferma: «Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy», in “British Medical Journ.”, 327 (2003), p. 1419s. Cfr. S. Pinker, *Stupidity of Dignity*, (<http://richarddawkins.net/articles/2567>).

uguali, ciascuna persona ha dei doveri in rapporto ai diritti degli altri»³. Questa correlazione di diritti e doveri tra i membri della società moderna è un'idea importante. Però tutto ciò che ci serve per stabilirla e giustificarla sono le idee di libertà, giustizia e uguaglianza, non invece la «ripresa di un antico concetto giuridico» come quello di dignità umana⁴. Non possiamo farne a meno; e tuttavia dovremmo.

Senonché il discorso sui diritti umani nel Novecento racconta una storia diversa. Il rispetto della dignità umana è un'idea centrale nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Essa gioca un ruolo fondamentale in un numero crescente di costituzioni nazionali, e di assoluto rilievo nel primo articolo della Legge Fondamentale Tedesca. Essa sta al centro di molti dibattiti contemporanei in campo bioetico, di etica della guerra, o di etica sanitaria (*of care*). Gioca un ruolo chiave nella «emergente legge biomedica internazionale»⁵. E a essa si richiamano vari gruppi e reti per i diritti umani sparsi nel mondo, i quali «intendono stimolare un cambiamento di sistema, a livello globale e locale, per fare spazio perché la dignità, la stima e il mutuo rispetto prendano piede e crescano, così da porre fine alle pratiche di umiliazione e ai ricorrenti cicli di umiliazione in tutto il mondo»⁶. La storia di quest'idea risale all'Illuminismo (Kant), all'Umanesimo del Rinascimento (Pico della Mirandola), e più indietro ancora all'antica Roma (*dignitas, honor, potestas, maiestas, decus*). Non ha avuto un ruolo centrale nella tradizione cristiana prima del Novecento. Ma a partire dalla seconda Guerra mondiale ha guadagnato una crescente considerazione pubblica, giocando un ruolo preminente nelle costituzioni e nelle dichiarazioni giuridiche internazionali⁷. È di qui che dobbiamo partire, se vogliamo comprendere le discussioni contemporanee sulla dignità umana. Qual è esattamente il ruolo che essa gioca in quei documenti costituzionali, e cosa significa *dignità umana* in essi?

La risposta non è facile. Non c'è una chiara definizione del termine in nessuno di questi documenti⁸, e i modi in cui essi vi si riferiscono è am-

³ J. Waldron, *Dignity, Rights and Responsibilities*, Max Weber Lecture EUI, Maggio 2010 (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1710759), p. 4.

⁴ S. Hennette-Vauchez, *A Human Dignitas? The Contemporary Principle of Human Dignity as a Mere Reappraisal of an Ancient Legal Concept* (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1303427).

⁵ R. Adorno, *Human dignity and human rights as a common ground for a global bioethics*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 34 (2009), pp. 223-240 (specie p. 226).

⁶ Human Dignity and Humiliation Studies (<http://www.humiliationstudies.org>).

⁷ Cfr. La Dichiarazione Universale dell'UNESCO sulla bioetica e sui diritti umani (19 ottobre 2005).

⁸ B.M. Knoppers, *Human Dignity and Genetic Heritage: Study Paper*, (Law Reform Commission of Canada, 1991), p. 2: «Those provisions concerning human dignity have not been

biguo. Nel preambolo alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani il «riconoscimento dell'intrinseca dignità e degli uguali, inalienabili diritti di tutti i membri della famiglia umana» viene nominato «il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»⁹. Allo stesso modo l'art. 1 afferma: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e coscienza e dovrebbero agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza»¹⁰. Ma ci viene anche detto di fare ogni sforzo per salvaguardare l'intrinseca dignità e di farne il diritto a fondamento dei diritti, il diritto che fonda tutti gli altri¹¹. Pertanto da un lato la dignità «è ciò per cui alcuni dei nostri diritti sono diritti a...», dall'altro «la dignità è anche ciò che fonda tutti i nostri diritti»¹². Dei diritti umani si dice che «derivano dalla dignità intrinseca della persona umana»¹³, ma si ritiene altresì che gli individui hanno un diritto a essere protetti contro «trattamenti degradanti» e «offese della dignità personale»¹⁴.

Per alcuni questa «confusione tra contenuto (un diritto alla dignità) e giustificazione (diritti basati sulla dignità)»¹⁵ sembra suscitare un equivoco analogo a quello messo in ridicolo da Jeremy Bentham a proposito della *libertà*. Ma ecco il commento di un autore recente¹⁶: «I difensori dei diritti naturali direbbero che gli uomini nascono liberi, osservava Bentham, ma poi lamentano proprio in nome dei diritti che tanti di loro sono nati in schiavitù. Se provocati a giustificare le loro istanze di libertà, essi citerebbero la libertà umana come il fondamento di queste istanze. Ma la libertà, che essi hanno citato come una giustificazione effettiva dei diritti, era proprio quella che loro stavano esigendo, e siccome pensavano di doverla esigere, riconoscevano che gli uomini non sono liberi. Allora che dire della giustificazione della loro rivendicazione? “Gli uomini devono essere liberi perché

authoritatively interpreted or applied by any of the competent, independent, international institution».

⁹ Cfr. <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml> (accesso 7 settembre 2012).

¹⁰ Art. 1 della Dichiarazione.

¹¹ Secondo K. Dicke, *The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights*, in D. Kretzmer – E. Klein (edd.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, Kluwer Academic Publishers, New York 2002, p. 111, la *dignità* implica «una norma formale, trascendentale per legittimare la rivendicazione di diritti umani»; è il diritto di avere diritti e in quanto tale fonda (tutti) gli altri diritti.

¹² J. Waldron, *Dignity, Rank and Rights: The 2009 Tanner Lectures at UC Berkley*, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1461220.

¹³ The International Covenant on Civil and Political Rights, Preamble.

¹⁴ Convenzione di Ginevra, Art. 3.

¹⁵ J. Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, cit., p. 4.

¹⁶ *Ivi*, p. 4s.

sono liberi, sebbene non lo siano”: era questa la loro rivendicazione? Questo ragionamento, che Bentham qualificava come un “non-senso assurdo e spregevole”¹⁷, sembrava traccheggiare tra l’incoerente e il tautologico. E l’impiego in duplice senso del termine *dignità* sembra condividere questa logica... Come diceva Bentham (non specificamente in merito alla dignità, ma in un contesto analogo): “È da cima a fondo un’affermazione davvero inconsistente: non ha nulla a che vedere con una ragione né tollera che se ne parli. Essa pone alla base come principio fondamentale e inviolabile qualunque cosa è in discussione”¹⁸.

Ma questa disputa è speciosa. È perfettamente possibile comprendere la dignità umana come un diritto fondamentale (il diritto dei diritti) sul quale si basano altri diritti senza cadere nella fallacia di inconsistenza; altra cosa è invece che si possa o si debba rivendicare che *tutti* gli altri diritti siano basati sulla dignità. Però i diritti possono funzionare come diritti solo se sono definiti con chiarezza. Formulazioni poco chiare e termini vaghi rendono innocuo un presunto diritto. Se non sappiamo cosa significa o implica l’affermazione di un presunto diritto, non possiamo utilizzarlo nella pratica giuridica o in casi di decisione. Ciononostante il termine dignità o dignità umana non viene definito nei documenti giuridici citati, né sembra che esista nella legge una definizione canonica del termine¹⁹.

Si è deplorata questa mancanza come una carenza assai grave (specie da parte di giuristi e di giudici che devono decidere in casi specifici), o viceversa la si è difesa come un aspetto importante del funzionamento del termine nel contesto costituzionale (specie da parte di costituzionalisti che sono attenti al fondamento morale e al ruolo politico delle costituzioni nella Stato e nella società). La *Legge fondamentale* tedesca²⁰, una delle prime e più influenti Costituzioni che impiega il termine *dignità umana*, stabilisce senza tante ambascie: «La dignità dell’uomo è intangibile. Rispettarla e tutelarla sarà dovere di tutte le autorità dello Stato»²¹. Il testo tedesco è ancora più perentorio grazie

¹⁷ J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, in J. Waldron (ed.), *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London 1987, p. 50.

¹⁸ *Ivi*, p. 74.

¹⁹ O. Schachter, *Human Dignity as a Normative Concept*, “American Journal of International Law”, 77 (1983), p. 849: «Non troviamo una definizione esplicita dell’espressione “dignità della persona umana” in documenti internazionali o (a quanto ne sappia) in leggi nazionali. Il suo significato intrinseco è stato affidato alla comprensione intuitiva, condizionata in larga parte da fattori culturali».

²⁰ Per quanto segue cfr. C. Groos, *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs*, Göttingen 2011.

²¹ Seguo la traduzione ufficiale della *Basic Law for the Federal Republic of Germany* pubblicata dal Parlamento federale a ottobre 2010 (80201000.pdf).

all'uso dell'indicativo: «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt»; cioè «la dignità umana [la dignità dell'essere umano] è inviolabile [ovvero intangibile, non negoziabile]. Rispettarla e tutelarla è dovere/compito di ogni autorità dello Stato». È chiaro che questa prima affermazione stabilisce un principio assoluto in modo categorico. Nondimeno non si dice che cosa significa *dignità umana*. Su questo fin dall'inizio c'è stata una controversia. Carlo Schmid, uno dei membri più influenti dell'Assemblea parlamentare che ha stilato la Costituzione, insisteva nel dire che «il termine andrebbe definito»²². D'altra parte Theodor Heuss, il primo Presidente della Repubblica, difendeva la prima affermazione come una «tesi non interpretata»²³. Il termine, insisteva egli, non andrebbe definito. E dichiarava che «la dignità umana deve fondarsi in se stessa. Non deve essere ricavata da alcun pronunciamento governativo»²⁴.

Ciò ha dato la stura a una permanente disputa in Germania tra costituzionalisti e giuristi²⁵. Nel 1952 Günter Düring argomentò che «avere dignità

²² Egli lo intendeva nel senso di «qualità, attributo che determina l'umano e distingue gli umani da altre creature».

²³ Cfr. *Akten und Protokolle* del Consiglio parlamentare, vol. 5, p. 72 (intervento di Theodor Heuss). Cfr. C. Goos, *Wie die Würde des Menschen zum bedeutungslosen Rechtsbegriff wurde – und wie sie eigentlich gemeint war*.

²⁴ *Ibid.* (Heuss): «Nessuno che abbia potere deve avere la prerogativa di definirla. Le definizioni sono regolate e governate da interessi, e è meglio lasciare non definito il termine dignità umana piuttosto che attagliarlo agli interessi di governo».

²⁵ M. Schreier, *Gehorsam für automatische Farbzeichen. Ein Beitrag zum Roboterproblem*, "DÖV", (1956), pp. 692–694; J. Wintrich, *Die Bedeutung der "Menschenwürde" für die Anwendung des Rechts*, "BayVbl.", (1957), pp. 137–140; B. Giese, *Das Würde-Konzept. Eine normfunktionale Explikation des Begriffes Würde in Art. 1 Abs. 1 GG*, 1975; C. Starck, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, "JZ", (1981), pp. 457–464; N. Hoerster, *Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde*, "JuS", (1983), pp. 93–96; W. Graf Vitzthum, *Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff*, "JZ", (1985), pp. 201–209; *Die Spur zu verfolgen, wo er seinen Weg nahm*, in: *Zum Gedenken an Professor Dr. iur. Günter Düring 1920–1996*, Tübinger Universitätsreden N.F. Bd. 27, Tübingen 1999, p. 37ss.; E-W. Böckenförde/R. Spaemann (ed.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, 1987; K. Stern, *Die Menschenwürde als Fundament der Grundrechte*, in *Staatsrecht*, vol. III/1, 1988, § 58; W. Holzthüter, *Konkretisierung und Bedeutungswandel der Menschenwürdenorm des Artikels 1, Absatz 1 des Grundgesetzes*, 1989; T. Geddert-Steinacher, *Menschenwürde als Verfassungsbegriff*, Berlin 1990; H. Hofmann, *Die versprochene Menschenwürde*, "AöR", 118 (1993), pp. 353–377; R. A. Lorz, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants*, 1993; P. Häberle, *Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft*, in *HbStR*, I, 2. A., 1995, § 20; W. Höfling, *Die Unantastbarkeit der Menschenwürde*, "JuS", (1995), pp. 857–862; K. Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, "ARSP", 81 (1995), pp. 465–481; C. Enders, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG*, Tübingen 1997; H. Dreier, *Art. 1, GG-Kommentar*, 1998; M. Kloepfer, *Leben und Würde des Menschen*, in *FS 50 Jahre BVerfG*, Bd. II, 2001, pp. 77–104; T. Veit, *Würde als absoluter und relationaler Begriff*, "ARSP", 87 (2001), pp. 299–310; F. J. Wetz, *Die Würde des Menschen – Ein*

significa essere una personalità», e una persona acquisisce una personalità affermando i (e mettendosi al servizio dei) valori fondamentali dell'essere in relazione col *Tu* eterno di Dio, col *tu* degli altri e col *noi* della comunità²⁶. Dieci anni dopo, nel 1964, Peter Badura criticò questa interpretazione, perché non guarda agli esseri umani così come sono, ma come dovrebbero essere secondo l'ideale di una personalità autonoma²⁷. Ciò aveva l'infelice effetto che uno deve fornire ragioni per dire perché qualcuno è una persona autonoma in questo senso, in modo da essere un soggetto di dignità; e ciò si rende difficile proprio per coloro che più di tutti hanno bisogno di invocare la protezione dell'art. 1 della Legge fondamentale (bambini piccoli, disabili mentali, individui che soffrono di Alzheimer, non nati, morti). Perciò Badura suggeriva quello che si finì per chiamare "il metodo dell'interpretazione negativa": bisogna concentrarsi sulle lesioni della dignità umana, chiarendo le sue violazioni palesi, senza tentare di definirla in positivo. È più agevole concordare su ciò che viene escluso e vietato dal principio della dignità umana che non su ciò che esso stabilisce o tutela. Perché concordare sulle violazioni della dignità umana è possibile anche laddove ci differenziamo nel darne conto in positivo.

Senonché il dibattito è confuso perché non distingue tra due diverse letture del termine *dignità umana* (*Würde des Menschen*). La prima assume che esso significa una proprietà complessa, appunto *dignità umana*, che può essere veramente predicata di qualsiasi essere che adempia le condizioni sintetizzate nella sua definizione; allora *dignità umana* = *def.* XYZ. La seconda imposta la nozione con riferimento alla *dignità degli esseri umani*, vale a dire a un aspetto particolare degli esseri umani chiamato *dignità*. Nel primo caso parliamo di una proprietà complessa (*dignità umana*), nel secondo di un particolare aspetto o una particolare caratteristica degli esseri umani (*la dignità degli esseri umani*)²⁸. Nondimeno la proprietà *dignità umana* può essere definita in

Phantom?, "ARSP", 87 (2001), pp. 311-327; E-W. Böckenförde, *Menschenwürde als normatives Prinzip*, in "JZ" (2003), pp. 809-815; D. Jaber, *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürdegarantien*, Frankfurt/London 2003; H. Dreier, *Menschenwürde in der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts*, in E. Schmidt-Aßmann u.a. (ed.), *Festgabe 50 Jahre Bundesverwaltungsgericht*, 2003, pp. 201-222; K. Seelmann (ed.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, 2004; M. Nettesheim, *Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos*, "AöR", 130 (2005), pp. 71-113.

²⁶ G. Düring, *Die Menschenauffassung des Grundgesetzes*, "JR", (1952), pp. 259-263; *Die Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, "AöR", 81 (1956), pp. 117-157. Cfr. di G. Groos "Human dignity and the German Basic Law – a historical perspective" (relazione non pubblicata tenuta al Wissenschaftskolleg di Berlino il 17 novembre 2011).

²⁷ P. Badura, *Generalprävention und Menschenwürde*, "JZ", (1964), pp. 336-344.

²⁸ Come dirò più avanti, non è una proprietà nel senso di una caratteristica che definisce gli esseri umani, ma piuttosto un indicatore di come dovremmo correlarci a essi, vale a dire come dovremmo determinare noi stessi nel nostro comportamento verso gli esseri umani: in

modo pienamente sensato, non importa se vi sia o meno qualcuno di cui si possa veramente predicare; e lo stesso vale per *dignità*. Ma parlare in senso affermativo della *dignità degli esseri umani* significa assumere che vi siano esseri umani che hanno dignità, o rivendicare che se vi sono esseri umani, essi hanno dignità. La rivendicazione non è che essi hanno una *dignità umana*, cioè *per x, se x è un essere umano, allora ha una dignità umana*, ma piuttosto che *per ogni x, se x è un essere umano, allora ha una dignità*.

La prima proposizione dell'art. 1 della Legge fondamentale non verte su una proprietà, la *dignità umana*, di cui si dice che è inviolabile. Essa parte invece dal fatto che ci sono esseri umani e attribuisce loro la dignità, proibendo rigorosamente a chiunque, non solo allo Stato, qualsiasi violazione di essa. La dignità degli esseri umani non è negoziabile per chiunque, in ogni situazione e in tutte le circostanze. Il punto centrale di questo principio non è la malintesa pretesa che i titolari di questa dignità (cioè le persone) non possono essere lesi (lo possono invece), né la pretesa estremamente ambigua che la dignità di una persona non può essere violata qualunque cosa si faccia a una persona (anche se la dignità umana non può essere violata direttamente ovvero *per se*, viene violata indirettamente vulnerando il suo titolare). Nondimeno la prima proposizione della Legge fondamentale non parla di esseri umani (i titolari della dignità), bensì della loro dignità (un carattere essenziale che essi non possono perdere). Non si asserisce che *soltanto* gli esseri umani hanno o possono avere dignità²⁹. Però il termine *dignità* non viene definito. Esso non può essere utilizzato per identificare coloro ai quali viene applicato correttamente, bensì presuppone che coloro ai quali viene applicato sono identificati correttamente come esseri umani, qualunque cosa ciò significhi. Gli esseri umani sono titolari di una dignità che si dice essere inviolabile. Perciò in un senso importante il principio non riguarda la *dignità umana*, bensì gli *esseri umani* che hanno dignità. È in gioco non una proprietà ma il suo titolare. E la proprietà, di cui si dice che gli esseri umani l'hanno in modo inviolabile, non è la *dignità umana*, ma la *dignità*; quella dignità che è caratteristica degli esseri umani *in quanto* esseri umani.

un modo che non sia in conflitto con la nostra comune umanità. Siccome gli esseri umani in quanto esseri umani hanno una dignità, dovremmo determinare noi stessi a trattare loro (e noi) con dignità.

²⁹ Kant non utilizza il termine per gli esseri umani ma per la legge morale ovvero la moralità: «La moralità, e l'umanità in quanto capace di essa, è ciò che solo ha dignità» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, p. 94 [BA 78]. Cfr. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1999⁶, *passim*). Di recente Papa Benedetto XVI lo ha impiegato non semplicemente per gli esseri umani ma per la terra, quando ha parlato della «dignità della terra».

Pertanto il sintagma descrittivo “die Würde des Menschen” (la dignità dell’essere umano) non va confuso col termine predicativo “Menschenwürde” (dignità umana). Il secondo è un predicato che può, in linea di principio, essere definito enumerando i tratti che insieme caratterizzano la proprietà *dignità umana*; e questa proprietà la si può predicare di qualcosa (erroneamente) o di qualcuno (esattamente) in proposizioni come “Pietro ha la dignità umana” oppure “c’è un x e questo x possiede la dignità umana”. Il primo viceversa non è un predicato, ma il condensato di una proposizione come “gli esseri umani hanno dignità” oppure “gli esseri umani in quanto esseri umani posseggono la dignità”; essa non si può predicare di qualcos’altro, perché non è una proprietà, ma una proposizione utilizzata come una designazione³⁰ per fare riferimento a coloro di cui si dice che hanno dignità: gli esseri umani³¹. È giusto dire che gli esseri umani hanno questa dignità, qualunque cosa possa accadere loro o qualunque cosa possano fare. Perciò qualunque cosa possiamo fare agli altri esseri umani o a noi stessi non deve essere in conflitto col fatto che noi tutti possediamo questa dignità; e non per ciò che ci rende differenti dagli altri esseri (essere umano) o dagli altri esseri umani (essere un particolare essere umano), bensì per il semplice fatto di esistere come esseri umani.

Ma ciò cosa significa esattamente? Si dice che abbiamo questa dignità perché siamo *esseri umani* o perché *esistiamo* come esseri umani? L’attribuzione di dignità è legata a *ciò* che siamo o a *chi* siamo (la nostra essenza³²), oppure al fatto *che* siamo (la nostra esistenza)? Nel primo caso anche un essere umano semplicemente possibile possederebbe la dignità: possedere dignità sarebbe vero sul piano analitico per chiunque sia umano. Nel secondo caso il possesso di dignità sarebbe contingente rispetto a colui che esiste effettivamente in quanto essere umano: possedere dignità sarebbe vero sul piano sintetico solo per quegli esseri umani che esistono (sono esistiti o esisteranno).

³⁰ Cfr. B. Russell, *On Denoting*, “Mind” 14 (1905), pp. 479-493; M. Devitt, *Designation*, New York 1981.

³¹ Mentre ha un significato, ma è falso, dire che “gli scimpanzé hanno dignità umana” (ossia ciò che intendiamo col predicato “dignità umana”), perché gli scimpanzé possono possedere dignità, ma non dignità umana, non ha un significato dire “gli scimpanzé posseggono ciò che intendiamo con la proposizione: gli esseri umani hanno dignità”. *Dignità umana* è una proprietà che si può predicare di qualcosa, e così pure *dignità*, ma *la dignità dell’essere umano* è una espressione abbreviata impiegata come una designazione che non può essere predicata di qualcos’altro. Essa non si riferisce a una specifica *dignità umana* (che può essere attribuita soltanto agli umani), ma a una *dignità* (non necessariamente solo degli esseri umani) attribuita agli esseri umani; e si afferma che la verità che gli umani posseggono questa dignità è intravista e accettata come un principio che non va mai violato da nessuno.

³² Uso il termine in senso largo, per indicare qualunque cosa che fornisca una risposta attendibile alla domanda cosa sono gli esseri umani.

Questo secondo modo di intendere sembra più prossimo alla nostra pratica effettiva. L'esistenza sembra essere un requisito essenziale per attribuire la dignità a esseri umani. Uno che non esiste non può avanzare un diritto a avere diritti. La pretesa non è che se x è un essere umano, allora x possiede la dignità, bensì che se x è un essere umano *e esiste*, allora x possiede la dignità. L'attribuzione di dignità non dipende dall'essere umano, ma dall'esistere come un essere umano³³. Vale a dire, la dignità degli esseri umani non è una dignità umana particolare che essi hanno in quanto sono *umani* ("se x è un essere umano, allora x ha la dignità umana"), bensì hanno la dignità in quanto *esistono* come umani ("se x è un essere umano *e esiste*, allora x ha la dignità" ovvero "se x è un essere umano, allora x ha la dignità se esiste"). Che gli umani abbiano questa dignità non è una verità analitica, bensì sintetica, che cioè se esistono, allora hanno questa dignità: la loro dignità si accompagna alla loro esistenza, non alla loro essenza. Esseri umani meramente possibili hanno al massimo una dignità possibile. Solo esseri umani effettivi, ossia esseri umani che esistono, hanno dignità.

2. Diritti umani e diritti dell'essere umano

Ciò ci consente di distinguere in modo differente tra la *dignità umana* e la *dignità* che abbiamo in quanto esseri umani. Se la dignità degli esseri umani si accompagna con la loro esistenza (col fatto che essi sono), non con la loro essenza (ciò che essi sono), allora la loro dignità non andrebbe impostata come una proprietà necessaria della loro essenza (dignità umana), ma come una proprietà contingente della loro esistenza (la dignità degli umani). Questa dignità (qualunque cosa essa sia) non ha bisogno di essere ristretta agli umani (la dignità soltanto degli umani). Piuttosto il termine "dignità umana" (e questa è una lettura differente rispetto a quella discussa sopra) può essere una espressione sintetica del *modo o della maniera umana* in cui

³³ Se noi impostiamo il concetto di *dignità* come una proprietà essenziale degli esseri umani (ossia come *dignità umana*), allora esso rientra nell'insieme delle determinazioni di ciò che gli umani sono, sicché è impossibile per chiunque essere umano e non possedere la dignità umana, esista egli o non esista. Se d'altra parte lo impostiamo non come proprietà di ciò che gli umani sono, ma del fatto che essi sono (se essi sono), allora è impossibile per qualsiasi essere umano esistere e non avere questa dignità. Esseri umani possibili non posseggono alcuna dignità, ma al massimo una possibile dignità: se esistono, posseggono la dignità, se non esistono, non la posseggono. D'altra parte esseri effettivi non sono esseri umani perché posseggono la dignità umana, bensì posseggono la *dignità* (non la dignità umana) perché sono *esseri umani che esistono*.

gli esseri umani hanno la dignità. Essi non possiedono una dignità umana speciale, ma hanno la dignità che posseggono in un modo umano speciale. Il punto decisivo di questo modo speciale è che gli umani hanno questa dignità non semplicemente in quanto sono umani, ma in quanto sono esseri umani *che esistono*. La dignità non è un tratto della loro umanità *per se* (della loro essenza), bensì della loro *esistenza* in quanto esseri umani (della loro presenza effettiva insieme a altri in situazioni di comunicazione e interazione). Ossia è impossibile per esseri umani essere e non possedere questa dignità, ma non perché il loro *essere umano* implichi analiticamente questa proprietà, bensì perché è impossibile per loro *essere* e non avere questa dignità. Non c'è bisogno di sapere che cosa implica questa dignità, né cosa esattamente intendiamo con "essere umano", però possiamo dire che gli esseri umani (qualunque cosa ciò possa significare) hanno la dignità (qualunque cosa ciò significhi) non per *chi o cosa* sono (esseri umani), ma per il fatto *che* sono: "per ogni x , se x è un essere umano, allora ha la dignità *se esiste*".

Se partiamo di qui, allora dobbiamo distinguere non soltanto tra *dignità umana* e *dignità degli umani*, ma anche tra tre modi di rinnegare la dignità degli umani: le negazioni della loro umanità, le negazioni della loro esistenza, e le negazioni della loro personalità. Se impostiamo il concetto di *dignità umana* come una proprietà essenziale degli esseri umani, allora essere umano è una condizione necessaria e sufficiente per avere questa proprietà. Essere umano significa avere la dignità umana, e negarla a qualcuno significa negare che lei/lui sia umana/o. Possiamo ancora vederli come qualcosa di interessante o utile per noi, ma non li tratteremmo come umani, vale a dire come uno di noi. D'altra parte se impostiamo il concetto di *dignità* come una proprietà legata all'esistenza di esseri umani, allora essere umano non è né necessario né sufficiente per averla. Anche altri esseri possono avere la dignità, e gli umani l'hanno solo se esistono (sono esistiti o esisteranno). Tuttavia, se esistono, esistono come *persone umane*, ossia come esseri che vanno trattati allo stesso modo in cui noi e tutte le altre persone vogliono essere trattate. Una persona è un essere che esiste come un membro di una comunità di persone, vale a dire comunicando e interagendo con altre persone in quanto persone, e una persona umana è un essere che vive la sua umanità comunicando e interagendo con altre persone umane, cioè come un membro della comunità di coloro con i quali interagiamo come persone. Perciò essere una persona significa porre a altre persone l'esigenza di essere trattato/a come persona, e implica l'impegno, l'obbligo o il dovere di trattare le altre persone come persone. Noi non possiamo riguardare qualcuno come una persona e negare l'esigenza a noi rivolta di trattarlo/a come una persona. Così come non possiamo considerarci come persone e negare il dovere di

relazionarci alle altre persone come persone. Possiamo omettere di fare ciò, ma questa mancanza non è semplicemente una mancanza verso l'altro, ma anche verso noi stessi. Veniamo meno alla verità (*to be true*) rispetto a chi siamo come persone.

Una negazione della dignità dunque non è semplicemente o sempre una negazione dell'essere umano (o almeno non è necessariamente così), ma è un rifiuto di riguardare qualcuno come un essere umano che di fatto esiste insieme a noi, oppure rifiutare di avere una relazione con qualcuno come con una persona che vive come persona tra noi. Non è la sua umanità che viene ignorata, ma il fatto che lui/lei esiste come un membro della nostra comunità di persone. Neghiamo la loro esistenza e personalità, non necessariamente che siano umani. Come nel primo caso noi non li consideriamo come se fossero umani, ma li prendiamo per qualcos'altro, così nel secondo caso ignoriamo semplicemente che esistano (esistenza) o che siano presenti come uno/a di noi (persona). Li trattiamo come morti, ossia come qualcuno che non è più con noi, o come personaggi fittizi (immaginari); in altre parole, qualcuno che non è mai stato con noi, o come una cosa oppure un oggetto che utilizziamo, ma con cui non ci relazioniamo come partner con cui possiamo, o potremmo o dovremmo comunicare e interagire in quanto persone tra persone.

Tutte queste sono modalità di trattare male l'altro. Ma una cosa è essere preso per qualcos'altro (non un essere umano), altra cosa è essere semplicemente ignorato (un'entità non esistente) o essere escluso dalla comunità di persone, venendo trattato come un'entità impersonale o una non-persona. Se perpetrriamo delle violazioni della dignità umana come offesa contro l'umanità di una persona, allora la/lo trattiamo non come un essere umano; de-umanizziamo l'altro ignorando la sua umanità. Se perpetrriamo delle violazioni della dignità umana come una negazione dell'esistenza di una persona, allora la/lo trattiamo come un'entità non esistente, ovvero come una non-persona. De-personalizziamo l'altro escludendolo/a dalla comunità di coloro che esistono e con i quali comunichiamo in quanto persone. Nel primo caso agiamo come se non ci fosse un essere umano, ma solo qualcos'altro. Nel secondo agiamo come se non fosse assolutamente uno, ovvero una persona con cui possiamo e dovremmo interagire come con una persona. Tutti questi sono modi inumani di relazionarsi con gli altri: negare quello che sono (la loro umanità), ignorare che essi esistono (la loro esistenza), o non tenere conto di chi essi sono (persone). Tutto ciò è incompatibile con la dignità degli esseri umani. Nondimeno niente di ciò può mettere in forse il fatto (se è un fatto) che l'altro è un essere umano, che egli/ella esiste, e che è presente a noi come una persona. Noi possiamo negare la prima cosa,

ignorare la seconda, non tener conto della terza. Ci possiamo comportare in modi che sono assolutamente in contraddizione con loro. Ma non possiamo disfarci di loro.

È questo il significato della prima proposizione della Legge fondamentale tedesca: «La dignità dell'essere umano è inviolabile»? È difficile. È vero, nessuno cessa di essere umano quando viene trattato in modi inumani o vive in condizioni inumane. Gli esseri umani non cessano di essere umani quando vengono trattati in modi che contraddicono la loro dignità o vengono costretti a vivere in condizioni che sono inumane. Ma questi modi e queste condizioni sono incompatibili con la loro irrevocabile dignità come persone umane. Uno Stato che si vanta di amministrare e proteggere il benessere dei suoi cittadini non può tollerarlo.

Perciò, sebbene la prima proposizione in tedesco faccia uso dell'indicativo (*è* invece che *sarebbe*), essa stabilisce una norma, non semplicemente un fatto; o forse si potrebbe dire: stabilisce una norma rispetto agli esseri umani e un fatto rispetto alla loro dignità. Potete violare i primi (gli esseri umani), ma non la seconda (la loro dignità); e tuttavia non dovete violare i primi proprio a causa della seconda. In verità la dignità non è qualcosa che possa essere *leso*; solo le cose, i corpi, gli animali o gli esseri umani lo possono. E mentre potete ledere un essere umano, non potete, o almeno non nello stesso senso, ledere la sua dignità. Ma ciò non vuol dire che l'art. 1 ci permette di fare quello che vogliamo agli esseri umani perché la loro dignità resterà intatta. Al contrario, proprio perché i titolari umani della dignità sono violabili, il principio dell'invulnerabilità della dignità degli esseri umani asserisce che questo non deve avvenire. I *titolari umani della dignità* (non i *titolari della dignità umana*) non devono essere lesi in un modo che sia in conflitto con la loro dignità come persone umane. Il principio non concerne la *dignità umana* (*Menschenwürde*), bensì la *dignità* che gli esseri umani hanno in maniera irrevocabile, se e nella misura in cui esistono come persone tra persone (*Würde des Menschen*); e la loro dignità definisce l'ampiezza e i limiti di ciò che è accettabile, o inaccettabile, nel nostro commercio con gli esseri umani. Proprio perché gli esseri umani sono violabili, e invero sono spesso violati a un grado allucinante, il principio stabilisce che ognuno deve rispettare la dignità degli esseri umani nelle proprie relazioni con loro. E non lo deve fare solo lo Stato, ma anche ogni individuo deve rispettare la dignità non solo degli altri, bensì anche di se stesso/a.

Pertanto la Costituzione tedesca impegna in modo categorico il popolo tedesco all'assoluto principio di non violare la dignità degli esseri umani, vale a dire di non trattare i titolari umani della dignità in modi incompatibili con la loro dignità come persone umane. Ciò comporta, in negativo, di non

consentire ovvero non tollerare alcuna violazione di coloro che sono i titolari umani della dignità, alcuna violazione appunto che sia in conflitto con la loro dignità come persone umane. E in positivo comporta che si faccia di tutto per creare condizioni perché gli umani vivano la loro vita tra gli altri e insieme agli altri come titolari di questa dignità. Ciò risulta chiaro dal secondo paragrafo dell'art. 1: «Il popolo tedesco riconosce perciò i diritti umani inviolabili e inalienabili come base di ogni comunità, della pace e della giustizia nel mondo». La dignità degli esseri umani non è la stessa cosa dei diritti umani. Ma come indica il *perciò*, i diritti umani sono garantiti in forza della dignità degli esseri umani, e sono necessari per proteggere gli esseri umani dalle violazioni che sono in conflitto e in contrasto con la loro dignità. Il diritto di avere diritti è ristretto ai titolari umani di questa dignità, ossia alle persone umane. Gli esseri umani che esistono non possono perdere la loro dignità anche se sono trattati in modi inumani. Siccome non possono perderla finché vivono, e anche oltre (perché se sono stati persone, sarà sempre vero che sono stati persone), saranno sempre titolari dei diritti umani fondamentali che esplicano il contenuto normativo e il nocciolo della loro dignità. Si dice che la dignità è inviolabile proprio perché i suoi titolari possono essere violati, e spesso lo sono.

In questo senso la prima proposizione dell'art. 1 stabilisce un principio assoluto che non deve essere violato da nessuno. È strettamente proibito torturare chiunque, anche se ciò può servire a salvare le vite di molti. La tortura di qualsiasi specie ferisce non solo il corpo, bensì contraddice la dignità di una persona. Lo stesso principio è stato invocato in decisioni della Corte Costituzionale Federale tedesca contro l'arresto senza possibilità di parola, l'abbattimento di aerei utilizzati come armi da terroristi, l'aborto di embrioni, spettacoli in cui chi si esibisce non può vedere coloro che stanno guardando, film dell'horror e video giochi come quelli della serie il "Combattimento mortale". Azioni di questo genere sono strettamente proibite non solo allo Stato, ma a chiunque.

La seconda proposizione si rivolge esplicitamente allo Stato, e stabilisce due doveri pubblici che esigono azione: lo Stato deve rispettare la dignità delle persone umane, ossia deve disegnare l'intero sistema legale in modo che non sia in conflitto con la dignità delle persone. E deve altresì tutelare questa dignità, vale a dire deve prendere misure adeguate se altri soggetti o condizioni di vita povera pregiudicano o distruggono la dignità delle persone. Mentre il divieto di violazioni della dignità delle persone umane nella prima proposizione dell'art. 1, § 1 è categorico e senza eccezioni, i doveri dello Stato menzionati nella seconda proposizione sono tali da richiedere la considerazione di tutti gli interessi toccati, di tutte le parti coinvolte, e persino delle

preferenze politiche. Qui la ponderazione non è solamente possibile, ma è un dovere, mentre nella prima proposizione si esclude ogni bilanciamento dei principi³⁴. La dignità delle persone umane non è qualcosa che possa essere relativizzato in qualsiasi modo. È un valore non relativo, ma assoluto.

3. Valore e dignità

Ma lo è? Se è un valore non può essere assoluto, perché qualsiasi valore o prezzo (*Wert*) è l'opposto polare del non-valore o senza prezzo (*Unwert*), e perciò può avere dei gradi: ha più o meno valore, come indica il suo prezzo. Ma non è così con la dignità, come ha sottolineato Kant: «Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Il posto di ciò che ha un prezzo può essere preso da qualcos'altro di equivalente; al contrario ciò che è superiore a ogni prezzo, e non ammette nulla di equivalente, ha una dignità. Ciò che concerne le inclinazioni e i bisogni generali degli uomini ha un *prezzo di mercato*; ciò che, a prescindere dal bisogno, è conforme a un certo gusto, cioè al compiacimento che si prova per il semplice gioco senza scopo delle nostre facoltà mentali, ha un *prezzo d'affezione*; ma ciò che costituisce la condizione necessaria perché qualcosa possa essere un fine in sé, non ha soltanto un valore relativo, o prezzo, ma un valore intrinseco, cioè *dignità*. Dunque la moralità è la condizione esclusiva affinché un essere ragionevole possa essere fine in sé, perché soltanto in base a essa questo essere può costituirsi a membro legislatore del regno dei fini. Ecco perché soltanto la moralità, e l'umanità in quanto capace di moralità, possono avere dignità... Questa stima quindi fa sì che si riconosca il valore di un tale assetto mentale (*Denkungsart*) come dignità, ponendolo infinitamente al di sopra di ogni prezzo, con cui esso non può essere né valutato né raffrontato senza violarne la santità»³⁵.

Qui la dignità viene esplicitamente messa in contrasto con, e distinta da, qualsiasi discorso sul valore. Qualcosa può avere più o meno valore, e nessun valore può essere assoluto, perché è sempre collocato in una scala tra 0 e 1. I valori sono necessariamente relativi, perché il valore di qualcosa dipende dalla comparazione e dal particolare giudizio su quella cosa. Non così con la dignità. La dignità è assoluta, la sua attribuzione non si basa su una comparazione, e non è suscettibile di gradi. O uno ce l'ha, o non ce l'ha;

³⁴ Cfr. N. Tiefke, *Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchststrangigen*, Tübingen 2011.

³⁵ *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 94 (BA 77s.). [Ho modificato leggermente la trad. it. sulla base del testo kantiano originario].

e se ce l'ha, ce l'ha esattamente nello stesso modo e nella stessa misura di qualunque altro. La dignità non è un valore relativo, ma un distintivo assoluto, esclusivo e completo: se lo ha un qualche essere umano, lo ha qualsiasi essere umano. Ma gli esseri umani lo hanno non a causa di qualche aspetto empirico o qualche carattere biologico, bensì solo nella misura in cui sono esseri morali, ossia capaci di autonomia, vale a dire capaci di determinare la propria volontà (cioè se stessi) indipendentemente da ogni contesto effettivo e secondo la massima della volontà buona. Perché essere autonomo in senso kantiano non è semplicemente essere capace di scegliere tra opzioni o serie di azioni possibili in base a ciò che è più piacevole, o più utile, o contribuisce maggiormente alla felicità di molti. Piuttosto è essere capace di determinare se stesso a volere soltanto ciò che è voluto da qualunque individuo che determina se stesso a volere soltanto ciò che... In breve, è essere uno/a che non vuole nulla se non ciò che può essere voluto da chiunque mette in primo piano non i propri interessi, bensì le esigenze della nostra comune umanità. L'autonomia kantiana non si impernia sulla capacità di decidere o scegliere tra opzioni; questo è qualcosa che riscontriamo in un modo o nell'altro ovunque tra gli esseri viventi. Neppure va identificata con la capacità specificamente umana di decisioni razionali, vale a dire di decidere tra opzioni motivate da ragioni, e non semplicemente da desideri, interessi o convenzioni; ciò distingue gli umani dagli altri esseri solo per il grado. Al contrario, si impernia sulla capacità morale di decidere *come* decidere, o di volere *come* volere, o di scegliere *come* scegliere, cioè *nei termini del bene*, vale a dire orientando il modo in cui si decide di decidere al bene (morale); questo non è definito dagli interessi individuali di coloro che scelgono, ma è il medesimo per chiunque. Io sono autonomo non perché posso scegliere tra opzioni per delle ragioni, ma perché posso scegliere come scegliere e determinare il *come* della mia scelta orientandola al bene che è universalmente valido per chiunque (la legge morale). Scegliendo come scegliere non sono determinato dalle opzioni effettive a portata di mano, o da quello che penso o percepisco essere le opzioni in una situazione data, o da ragioni che chiamano in causa qualche scopo che io desidero raggiungere. Al contrario, posso determinare il mio modo di scegliere come scegliere indipendentemente dalle fattualità (causali) contingenti di una situazione data e dagli interessi soggettivi in una situazione, orientandolo appunto al bene (morale). Perché il bene morale non cambia col variare delle situazioni o degli interessi soggettivi, bensì è sempre il medesimo, e motiva *per se* nel medesimo modo in tutte le situazioni possibili della scelta, della decisione e dell'azione umana³⁶.

³⁶ Non c'è nulla nei tanto discussi esperimenti di Libet che si accosti alla complessità dell'autonomia in senso kantiano, o che possa essere impostato come un'obiezione nei suoi confronti.

Pertanto (e questo è forse il punto più importante che Kant focalizza nel discorso sulla dignità) la dignità non è attribuita agli esseri umani *in quanto* animali razionali, almeno non in modo primario e diretto, bensì alla *moralità*, e tramite la moralità all'*umanità*: «La moralità, e l'umanità in quanto capace di essa, è ciò che soltanto ha dignità». La moralità ha la dignità in un senso assoluto; non v'è moralità senza dignità, e non v'è dignità che non sia legata alla moralità. D'altra parte l'umanità ha la dignità in un senso relativo, *nella misura in cui* è capace di ricevere forma dalla moralità. L'umanità, ossia ciò che caratterizza gli esseri umani e li distingue da tutti gli altri esseri, può essere ravvisata e tematizzata in molti modi differenti: dalla prospettiva empirica, biologica, psicologica, sociologica, storica, filosofica o teologica. Ma soltanto se guardiamo all'umanità da una prospettiva morale come qualcosa capace di moralità possiamo attribuirle la dignità. La moralità ha la dignità sotto ogni profilo, l'umanità soltanto se è ravvisata da una prospettiva morale.

Per Kant questa non è l'unica prospettiva per comprendere gli esseri umani, ma è una prospettiva indispensabile se davvero vogliamo approssimare la verità del modo in cui facciamo esperienza della nostra vita e di noi stessi. Dalla prospettiva morale essere umano è essere capace di orientare la propria vita al bene, vale a dire essere capace di vivere in un modo moralmente buono o moralmente cattivo. Senonché non siamo semplicemente capaci di vivere una vita morale, bensì non possiamo fare a meno di esserlo; una vita moralmente neutrale non rientra nelle nostre opzioni. In quanto esseri umani è per noi possibile scegliere tra bene e male (possiamo determinare il nostro volere ovvero scegliere orientandolo al bene, oppure non facendolo), ma dobbiamo anche farlo e quindi farlo sempre di fatto; non è possibile per noi *non* scegliere tra bene e male. Se possiamo scegliere, dobbiamo scegliere, e non c'è nessuno, come spiega Kant nella sua dottrina del male radicale, che non sia disposto a ammettere, facendo un attento esame di coscienza, che di fatto ha scelto di non vivere in un modo moralmente buono, ma piuttosto in un modo moralmente cattivo.

Senza scendere nei dettagli, possiamo sintetizzare la spiegazione che Kant fornisce della persona umana nei termini seguenti: gli esseri umani sono *persone*. In quanto *persone* essi sono esseri morali capaci di orientare il loro volere in modo da volere il bene, oppure di non farlo; e in quanto *persone umane* essi non sono capaci di non orientare il loro volere in uno di questi due modi. È impossibile per gli umani vivere in modo moralmente neutrale. Essere *umano* è essere capace di moralità. È impossibile essere umano e non essere capace di vivere una vita morale. E essere una *persona* umana è necessariamente tradurre in atto questa capacità. È impossibile vivere come una persona umana e non vivere in modo o moralmente buono

o moralmente cattivo. In verità tutti noi di fatto mettiamo in atto la nostra capacità umana di moralità in un modo da smarrire la possibilità del bene. Noi tutti viviamo di fatto non orientando le nostre vite al bene, o al bene soltanto, o primariamente al bene. Noi tutti di fatto viviamo in un modo che è moralmente problematico, lontano dal male perfetto o assoluto.

Nondimeno ciò non intralcia la nostra dignità. Noi non possediamo la dignità perché viviamo una vita moralmente buona, ma perché abbiamo il potenziale e la capacità di farlo. La *capacità* di moralità, non la fattualità di una vita moralmente buona, è per Kant la base per attribuire una dignità senza restrizioni alle persone umane. L'attribuzione della dignità non è ristretta a coloro che vivono una vita moralmente buona, o negata a coloro che vivono in maniera moralmente cattiva. Essa è legata alla nostra capacità di vivere moralmente, e siccome ogni persona umana necessariamente traduce questa capacità in un modo positivo o negativo, non c'è essere umano che non possa essere giustamente ravvisato e giudicato da una prospettiva morale. Perciò la spiegazione che Kant fornisce della dignità ha due implicazioni importanti.

In primo luogo, siccome la dignità è attribuita agli esseri umani in base alla capacità morale della nostra comune umanità, essa non ci consente di distinguere tra gli esseri umani o di classificarli in gruppi, in insiemi o in classi di coloro che hanno la dignità e di coloro che non ce l'hanno. La dignità non è un concetto che definisce una classe di esseri umani, ma è un tratto generale degli esseri umani in quanto tali. Gli esseri umani *in quanto* esseri umani hanno la dignità, ossia il diritto di essere trattati con dignità da chiunque, perché ogni essere umano è capace di moralità e di fatto vive una vita moralmente buona o cattiva. Fare appello alla dignità non ci autorizza a fare una distinzione tra differenti specie, gruppi, condizioni o classi di esseri umani (un gruppo di umani rispetto a un altro gruppo), ma solo a distinguere gli esseri umani da quelli non-umani sulla base della capacità di moralità che gli esseri umani condividono con tutti gli altri esseri morali.

Nondimeno, e questo è il secondo aspetto, la dignità non è una proprietà che insieme a altre definisce la nostra comune umanità. Qualunque cosa riteniamo rientri nell'essenza dell'umanità, vale a dire l'insieme delle proprietà che nel complesso costituisce la nostra comune umanità, essa non includerà la dignità, ma solo la nostra capacità di moralità. Questa capacità è la base per attribuirci la dignità, ma la dignità non è identica a essa. La dignità non è un aspetto della definizione dell'umanità, ma piuttosto l'umanità è capace di manifestare la moralità, che solo ha la dignità. E lo è perché noi non possiamo fare a meno di porre in atto concretamente la nostra umanità senza vivere di fatto in modo morale, sia esso buono o cattivo. Tuttavia la nostra

dignità non dipende da *come* viviamo di fatto, bensì dal fatto *che* possiamo vivere in un modo moralmente buono o cattivo, e non possiamo vivere senza di fatto vivere in un modo o nell'altro. Siccome possiamo orientare le nostre vite al bene morale, dobbiamo farlo; però anche se omettiamo di farlo e falliamo il nostro scopo come esseri morali, ciononostante abbiamo la dignità, perché come umani siamo *capaci* di moralità. Mentre la moralità *ha* la dignità, noi abbiamo parte alla dignità vivendo una vita moralmente buona o moralmente cattiva. Come umani possiamo farlo perché noi, e solo noi tra tutti gli animali viventi, siamo capaci di moralità, e quindi possiamo vivere in un modo umano (moralmente buono) o inumano (moralmente cattivo). Siamo fini morali in noi stessi, e ciò è vero anche se omettiamo di vivere in un modo umano. La dignità degli umani in quanto esseri morali è che essi hanno di fronte la sfida e il compito di esistere come persone, vale a dire non semplicemente come mezzi per un fine, ma come fini in sé sul piano morale. Kant rende esplicito questo punto: «Ora io dico: l'uomo, e in generale ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, non *semplicemente* come *mezzo* per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni... deve sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*»³⁷.

In sintesi, la dignità non è un aspetto di ciò che siamo (umani), ma del modo in cui viviamo come esseri umani che possono e debbono determinare moralmente se stessi (esseri morali ovvero persone). Non la nostra effettiva auto-determinazione (come di fatto orientiamo la nostra vita), ma la possibilità e la necessità di tale determinazione è decisiva per la nostra dignità. In quanto esseri morali finiti (persone umane) noi siamo capaci di orientare le nostre vite al bene o di non farlo, e allo stesso tempo non siamo capaci di non orientare le nostre vite o al bene o al male. In questo senso la dignità si impernia non sul nostro carattere morale effettivo, ma sulla possibilità di avere un carattere morale (in quanto *umani*) e sulla impossibilità di non avere effettivamente un carattere morale positivo o negativo (in quanto *persone*). Qui come altrove Kant pone l'accento sulla nostra possibilità reale (noi siamo capaci di moralità), e non sulla nostra concreta fattualità in quanto esseri morali (noi di fatto viviamo in un modo moralmente cattivo o moralmente buono). Perciò per lui essere umano non è, da una visuale empirica, essere un animale razionale (*animal rationale*), ma essere un animale capace di razionalità (*animal rationabile*) e, da una visuale morale, non *essere* moralmente buono o *essere* moralmente cattivo, bensì essere *capace* di moralità. Non orientandosi al bene, nel loro effettivo modo di vivere essi possono mancare di vivere all'altezza del loro pieno potenziale come persone, e di fatto in un modo

³⁷ *Fondazione*, cit. p. 86 (BA 64s.).

o nell'altro noi tutti manchiamo di farlo. Ma questo non ci impedisce di essere persone che manifestano la dignità della moralità. Se possiamo vivere in un modo moralmente buono, dobbiamo farlo. E sappiamo che possiamo, proprio perché la legge morale ci dice quello che dobbiamo fare per esistere in questo modo, orientando la nostra vita al bene.

È ovvio che Kant non ragiona dentro i parametri della classica definizione dell'essere umano come *animale razionale* (*animal rationale*) o razionalità incorporata (*embodied*)³⁸. Egli non distingue semplicemente tra la nostra *animalità*, che condividiamo come nostro *genus proximum* con gli altri esseri viventi, e la nostra *razionalità*, che è la *differentia specifica* che ci demarca dagli altri esseri viventi; né da una prospettiva inversa distingue meramente la nostra *razionalità*, che è il *genus proximum* che condividiamo con tutti gli esseri razionali, e la nostra *animalità*, che è la *differentia specifica* che ci rende creature corporee nel regno degli esseri razionali. Piuttosto rispetto a ciò che siamo egli opera sulla base di una triplice distinzione tra le nostre dimensioni biologiche (*animalità*), razionali (*umanità*) e morali (*personalità*); ciò corrisponde alle sue distinzioni tra *sensibilità* (*Sinnlichkeit*), *intelligenza* (*Verstand*) e *ragione* (*Vernunft*). Noi non siamo semplicemente *esseri viventi* (la nostra «predisposizione all'animalità»), né meramente esseri viventi e *razionali* (la nostra «predisposizione all'umanità»), bensì *esseri razionali* e *al tempo stesso responsabili/imputabili* (*accountable*) (la nostra «predisposizione alla personalità»)³⁹. Pertanto la tradizionale dualità tra la nostra natura animale e quella razionale viene incorporata in una nuova dualità tra il nostro versante fenomenico (*animalità* e *razionalità*) e quello noumenico (*responsabilità/imputabilità*). Noi siamo individui in quanto organismi (*animalità* biologica) e agenti razionali (*razionalità*), ma necessariamente anche membri di una società morale in quanto persone (*responsabilità/imputabilità* morale). Le persone non sono individui particolari partecipi di una natura generale ovvero comune (*umanità* o *razionalità*), bensì esseri singoli in una società di esseri morali singoli⁴⁰. In quanto esseri viventi apparteniamo al sistema della natura, o

³⁸ Cfr. I.U. Dalferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Mohr, Tübingen 2011.

³⁹ Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, cap. I.

⁴⁰ Ciò dunque amplia e approfondisce la nozione di "incorporazione" umana (la metafora è problematica, perché sembra suggerire erroneamente che *noi*, chiunque possiamo essere, viviamo *nei* nostri corpi, ossia siamo distinti dai nostri corpi in modo tale che i nostri corpi sono soltanto la manifestazione temporale contingente della nostra realtà eterna). Noi però siamo corpi non semplicemente in un senso biologico, bensì anche, e in molti contesti in modo più rilevante, in un senso sociale, culturale, morale, religioso e politico. Essere parte di una comunità morale (religiosa, culturale, sociale, politica, ecclesiale) è essere un corpo di una specie particolare, e in quanto persone umane noi non possiamo essere chi siamo senza

più precisamente al regno fisico degli animali. Tuttavia a confronto con gli altri animali non siamo esseri eccellenti e superiori, ma al contrario siamo una sorta di animale debole, vulnerabile e difettoso. Sulla scala dei valori fisici non occupiamo un posto molto alto: «L'uomo considerato nel sistema della natura (*homo phaenomenon, animal rationale*) è un essere di mediocre importanza e ha, come tutti gli altri animali che la terra produce, uno scarso valore (*pretium vulgare*)»⁴¹.

La cosa non è molto differente se ci rivolgiamo alla nostra tanto celebrata razionalità. In quanto agenti razionali noi possiamo proporci dei fini e scegliere razionalmente tra diverse opzioni in forza delle nostre capacità di intelligenza e di volontà. Nondimeno in quanto tali siamo ancora parte del mondo animale, e siamo solo relativamente, non in linea di principio, diversi dagli altri esseri viventi. «Persino il fatto che egli è superiore a essi per l'intelletto (*Verstand*) e può proporre a se stesso dei fini, gli dà unicamente un valore *estrinseco* relativo alla sua utilità (*pretium usus*), onde un uomo è preferibile a un altro, vale a dire gli conferisce, secondo il punto di vista animale ovvero come cosa, un *prezzo* analogo a quello d'una merce, dove anzi egli ha un valore perfino inferiore al mezzo generale di scambio, cioè il denaro, il cui valore è per questa ragione considerato come eminente (*pretium eminens*)»⁴². Solo in una terza prospettiva, vale a dire come *persone*, noi differiamo radicalmente dagli altri animali: «Ma l'uomo considerato come *persona*, vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al disopra di ogni prezzo, perché come tale (*homo noumenon*) egli dev'essere riguardato non come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé; vale a dire egli possiede una dignità (un valore intrinseco assoluto), in forza della quale costringe al *rispetto* di se stesso tutte le altre creature ragionevoli del mondo, e è questa dignità che gli permette di misurarsi con ognuna di loro e di stimarsi loro uguale»⁴³.

Ciò significa che le persone non sono soltanto agenti razionali che possono porsi dei fini. Gli umani non sono semplicemente agenti individuali che decidono razionalmente, ma sono persone che per gli altri sono *imputabili* (*accountable*), ossia possono essere ritenuti responsabili dagli altri per quello che fanno o omettono di fare, oppure, cosa ancora più importante, per come fanno quello che fanno e come vogliono quello che vogliono e fanno.

essere un tale corpo. In questo senso noi non semplicemente abbiamo un corpo, bensì *siamo* corpi, in più che in un sola prospettiva.

⁴¹ *Metafisica dei costumi*, cit., p. 294 (AA VI 434).

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* (AA VI 434s.).

Come agenti che decidono razionalmente noi possiamo essere paragonati con gli altri animali o gli altri umani secondo il grado di efficienza con cui raggiungiamo i nostri scopi. In generale gli umani sono più efficienti della gran parte degli altri animali, e alcuni umani sono più efficienti di altri. In quanto persone tuttavia noi non possiamo essere comparati agli altri, né animali né umani. Dal punto di vista della persona non siamo “animali più elevati” di altri (specismo), e alcuni di noi non sono di rango “più elevato” di altri (elitismo). L'imputabilità/responsabilità non è questione di grado, e non viene attribuita sulla base della comparazione della nostra efficacia di attori che decidono razionalmente con quella di altre specie (le api, gli scimpanzé, i topi, i delfini) o quella di altri membri della nostra specie (quelli educati piuttosto che quelli incolti, i ricchi piuttosto che i poveri, quelli che hanno potere piuttosto che quelli che non ne hanno, gli aristocratici piuttosto che il gregge). La sua attribuzione si basa su un'alternativa semplice e assoluta: siamo capaci di una vita morale, o non lo siamo? Noi, e noi soltanto tra tutti gli esseri viventi, abbiamo la capacità di agire così, e siccome possiamo, lo dobbiamo, perché non possiamo vivere in un modo moralmente neutrale. Per Kant la moralità è un sistema di valori basato non su buoni sentimenti, bensì sulla nostra capacità di autonomia, vale a dire il nostro potere di determinarci solo in forza della massima della volontà buona, indipendentemente da qualsiasi stimolo presente nel nostro ambiente effettivo o nella condizione dei nostri sentimenti. E questa capacità è tale che non possiamo vivere senza esercitarla di fatto o vivendo una vita morale o mancando di viverla.

Questo potere di autonomia è la base del rispetto assoluto che ci dobbiamo prestare a vicenda; un rispetto che non dipende dalla nostra razionalità, della nostra forza fisica, dall'attrazione, dalla socievolezza, o da qualsiasi altra cosa che si espliciti per gradi, che cioè possa essere incrementata o diminuita, bensì dipende soltanto dalla capacità di vivere come esseri morali secondo la legge pratica. Noi non siamo semplicemente animali razionali (*Verstandeswesen*), ma siamo *persone* (*Vernunftwesen*). In quanto tali siamo intrinsecamente in relazione con una comunità di persone (spiriti razionali) che ci possono ritenere imputabili/responsabili per come ci determiniamo e viviamo la nostra vita, e che perciò ci debbono il medesimo rispetto che noi dobbiamo loro. Quali *Vernunftwesen* noi non siamo semplicemente individui razionali, bensì membri singoli di una società morale di persone ovvero di spiriti. Questa società morale di spiriti liberi non coincide con alcuna cosa nel mondo fisico della vita animale o nel mondo razionale degli agenti umani che conoscono e decidono. In quanto esseri razionali siamo differenti solo per grado dagli altri animali. Ma come esseri morali, ovvero *persone*, siamo differenti da loro in senso assoluto o qualitativo.

4. Concezione elitistica e concezione universale della dignità

Per Kant la dignità la si può predicare solo degli esseri morali, vale a dire degli esseri capaci di autonomia, e l'essere non morale, sia esso finito o infinito, può essere escluso dal suo possesso. Perciò rispetto agli umani il concetto di dignità è intrinsecamente universale: se è vero per una persona, è vero per ogni persona. Non puoi essere una persona e non avere la dignità⁴⁴. Inoltre la dignità non si esplica per gradi: uno o ce l'ha o non ce l'ha. O sei una persona o non lo sei. La dignità è un segno assoluto, esclusivo e completo delle persone. Il concetto di dignità non consente di tracciare distinzioni tra gli esseri umani o di classificare gli umani in gruppi, insieme o classi (quelli che hanno la dignità e quelli che non ce l'hanno). La concezione kantiana di dignità è *rigorosamente universale*. Per Nietzsche è vero il contrario. Seguendo antiche concezioni elitistiche egli ravvisa un «ordine di rango tra uomo e uomo»⁴⁵ e una distanza tra quegli esseri umani che hanno vero valore (capi) e l'essere umano medio (schiavi). Per lui la dignità non è il valore umano supremo condiviso da tutti gli esseri umani. La sua comprensione deriva dalle antiche nozioni di *dignitas*, *auctoritas*, *maiestas* o *nobilitas*. La dignità non è un valore umano intrinseco, ma piuttosto una nobiltà guadagnata. In passato uno l'aveva nascendo nella giusta classe sociale, e oggi la si ottiene rompendo con l'egualitarismo democratico della moderna cultura del gregge animata dal risentimento attraverso un radicale farsi-da-sé, vale a dire un voler ergersi in solitudine di fronte alla corrotta maggioranza morale dei molti. «La moralità è l'istinto del gregge nell'individuo»⁴⁶, non quello che distingue le persone da tutti gli altri esseri. «Noi, "i pochi e veri", vogliamo diventare quello che siamo – esseri umani che sono nuovi, unici, incomparabili, che danno leggi a se stessi, che creano se stessi»⁴⁷. In breve, la dignità non è un aspetto e un carattere universale degli esseri umani, ma piuttosto un indicatore della classe sociale (la nobiltà piuttosto che la cultura del gregge) non applicabile a chiunque. È facile ravvisare come questa prospettiva la si può riscontrare anche in tradizioni religiose e culturali, specie dove le questioni di religione e quelle di identità nazionale sono così strettamente intrecciate come nella tradizione ebraica. Come ha evidenziato Susannah

⁴⁴ Ciò non si restringe alle persone *umane*, ma è vero per ogni e ciascuna persona, sia essa umana o altro.

⁴⁵ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, § 228.

⁴⁶ Nietzsche, *La gaia scienza*, Rusconi, Milano 2010, § 116.

⁴⁷ *Ivi*, § 266.

Heschel, laddove la dignità umana è vista come un distintivo o un titolo di onore di un particolare gruppo o una particolare nazione (come Israele), o di un particolare gruppo di gente all'interno di una nazione (come gli ebrei maschi), il termine viene utilizzato di fatto come un concetto elitistico che non è applicabile alle donne e ai gentili. «Nel Giudaismo, come nella maggior parte delle tradizioni religiose..., la dignità, come la stessa religione, non è universale»⁴⁸.

Questa è la visione di Nietzsche, non quella del Cristianesimo (almeno non in un mondo ideale). È proprio perché può essere (mal)intesa in questo modo elitistico che i teologi protestanti nel XIX secolo si sono astenuti dall'usare questa categoria di dignità⁴⁹. Il sintagma da loro utilizzato per esprimere il carattere universale delle persone umane era "immagine di Dio", mentre "dignità" veniva usato solo, se pure lo si usava, quando ci si rivolgeva a un uditorio generico non cristiano, come avviene in Schleiermacher. Solo sullo sfondo di una simile concezione elitistica della dignità ha senso dire che «le rivendicazioni che basano la dignità umana su Dio e sulla creazione divina, ovvero sull'*imago Dei*, rendono i diritti umani qualcosa di derivato, piuttosto che primario»⁵⁰. E solo allora ha senso denunciare il discorso sulla dignità come «una fondazione religiosa rivestita di gentilezza secolare», insistendo che «ciò che è primario è l'essere umano in quanto tale, punto»⁵¹. Il nocciolo del discorso moderno sulla dignità è proprio quello di rendere l'essere umano il fattore primario, il fatto stesso di essere umano, e non il possesso di una particolare qualità o l'appartenenza a un gruppo, a una classe, a un orientamento religioso, politico o sociale. Ma allora cos'è esattamente questo distintivo degli esseri umani chiamato dignità?

Nel 2002 Francis Fukuyama sollevò la questione del "fattore X" che ci rende umani, senza il quale, a suo parere, la dignità umana non può avere un fondamento⁵². «In campo politico si esige che rispettiamo la gente in modo egualitario sulla base del loro possesso del fattore X»⁵³. Egli non è soddisfatto né dalla risposta religiosa, secondo cui tutte le anime sono uguali davanti a Dio⁵⁴, né dalla risposta kantiana, secondo cui il diritto si basa sulla

⁴⁸ Cfr. la relazione non pubblicata di Susanna Heschel tenuta a Berlino per il Wissenschaftskolleg (del 17 novembre 2011), p. 1.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Heschel, p. 7.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, (2002), p. 149.

⁵³ *Ivi*, p. 152.

⁵⁴ *Ivi*, p. 150.

nostra capacità di fare scelte razionali⁵⁵ (questa peraltro non è la risposta kantiana), né dalla posizione darwiniana, secondo cui «le specie non hanno essenze», in quanto una specie è semplicemente lo scatto che fotografa l'istante tra ciò che veniva prima e ciò che verrà dopo⁵⁶. Piuttosto, così egli ragiona, «il fattore X non può essere ridotto al possesso della capacità di scelta morale, della ragione, del linguaggio, della capacità di socialità, della capacità di sentire, delle emozioni, della coscienza, o di qualsiasi altra qualità indicata come fondamento della dignità umana. È l'insieme di tutte queste qualità prese in toto a formare l'intero umano che costituisce il fattore X»⁵⁷. Non è chiaro se egli utilizza il termine “dignità umana” come una formula succinta di questo complesso insieme di tratti, o se intende dire che questo insieme di tratti è condizione necessaria (e/o sufficiente?) per applicare a un essere il termine “dignità umana”. È chiaro però che per lui ci deve essere un insieme di tratti che demarca gli umani dagli altri esseri, se l'attribuzione della dignità ha un fondamento legittimo.

Un anno dopo, nel 2003, Ruth Macklin, professore di etica medica al College of Medicine “Albert Einstein” di New York, ha sostenuto che «la dignità è un concetto inutile. Esso non significa altro che il rispetto per le persone o per la loro autonomia»⁵⁸. Ella si domanda: «Perché molti articoli e cronache fanno appello alla dignità umana, come se significasse qualcosa al di là e al di sopra del rispetto per le persone o per la loro autonomia?»⁵⁹. E conclude: «Sebbene l'eziologia possa rimanere un mistero, la diagnosi è chiara. La dignità è un concetto inutile nell'etica medica, e può essere eliminato senza perdere alcun contenuto»⁶⁰. Tre anni più tardi, nel 2008, il Comitato Presidenziale sulla Bioetica tentò di porre la dignità su un fondamento concettuale più solido in un dossier di 555 pagine intitolato *La dignità umana e la Bioetica (Human Dignity and Bioethics)*. Il dossier fu oggetto di un pesante attacco, specialmente da parte della *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*. Steven Pinker lo attaccò, in un articolo su *La stupidità della dignità*, come «l'ultima e più dannosa manovra della bioetica conservatrice»⁶¹. «Il problema è che “dignità” è una nozione inconsistente, soggettiva, ben lon-

⁵⁵ *Ivi*, p. 151.

⁵⁶ *Ivi*, p. 152.

⁵⁷ *Ivi*, p. 171.

⁵⁸ R. Macklin, *Dignity is a useless concept*, “BMJ”, (2003), (<http://www.ncbi.nlm.gov/pmc/articles/PMC300789/>; accesso 12 novembre 2011).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ S. Pinker, *The Stupidity of Dignity* (<http://richarddawkins.net/articles/2567>; accesso 12 nov. 2011).

tano dal peso cospicuo che le istanze morali le assegnano»⁶². Egli critica che molti dei 28 saggi siano scritti da «difensori parolai del ruolo centrale della religione nel campo della moralità e della vita pubblica»⁶³, e che alcuni «schierano i loro argomenti a fianco della dottrina giudaico-cristiana»; cosa che egli trova scandaloso in un contesto secolare⁶⁴. C'è poco da sorprendersi quando Pinker conclude che «il concetto di dignità umana rimane una babele»⁶⁵. Per lui la dignità «ha tre aspetti che scanzano qualsiasi possibilità di utilizzarla come fondamento della bioetica. Primo, *la dignità è relativa*. Non è necessario essere relativista in campo scientifico o morale per rilevare che le attribuzioni della dignità variano a seconda del tempo, dello spazio e dei punti di vista. Secondo, *la dignità è fungibile*. Il Comitato e il Vaticano considerano la dignità come un valore sacro, che mai può essere disatteso. Di fatto ciascuno di noi nella vita mette da parte volutamente, e reiteratamente, la dignità di fronte a altri beni... Terzo, *la dignità può essere dannosa*... In realtà il totalitarismo spesso impone alla popolazione una concezione della dignità propria del capo, come l'identica uniforme nella Cina di Mao o il burqa dei Talebani... Allora la dignità è un concetto inutile? Quasi. La parola ha un senso identificabile, che gli conferisce una pretesa, sia pure limitata, nella nostra considerazione morale. La dignità è un fenomeno della percezione umana... Certi tratti in un altro essere umano danno la stura a attribuzioni di valore. Questi tratti includono manifestazioni di compostezza, pulizia, maturità, attrazione e controllo del corpo. La percezione della dignità a sua volta innesca una risposta in colui che la percepisce. Proprio come il profumo del pane nel forno innesca un desiderio di mangiarlo, e la vista del volto di un bambino innesca il desiderio di proteggerlo, la visione della dignità innesca un desiderio di stimare e rispettare la persona degna»⁶⁶.

La dignità qui è vista palesemente come un concetto descrittivo, e invero un concetto elitario. Ciò spiega perché la dignità è moralmente significativa: non dovremmo ignorare un fenomeno che fa sì che una persona rispetti i diritti e gli interessi di un altro. Ma spiega altresì perché la dignità è relativa, fungibile e spesso dannosa. La dignità è epidermica: è il cigolio del friggere non il filetto, la copertina non il libro. Quello che in fin dei conti importa è il rispetto per la persona, non i segnali percettivi che in maniera tipica lo innescano. In verità la distanza tra percezione e realtà ci rende vulnerabili

⁶² *Ivi*, p. 2.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 2s.

⁶⁵ *Ivi*, p. 5.

⁶⁶ *Ivi*, p. 5s.

rispetto alle illusioni della dignità. Possiamo essere impressionati dai segni della dignità senza merito soggiacente, come nel dittatore di latta, e non riuscire a riconoscere il merito in una persona cui sono stati strappati i segni della dignità, come un povero o un rifugiato⁶⁷. Ma quali aspetti della dignità dovremmo esattamente rispettare⁶⁸? Pinker fornisce due risposte, una positiva e l'altra negativa.

«C'è una prima ragione per cui la gente generalmente desidera essere considerata degna. La dignità è in effetti uno degli interessi di una persona, accanto all'integrità fisica e alla proprietà personale, che gli altri sono obbligati a rispettare. Noi non vogliamo che qualcuno ci pesti i piedi; non vogliamo che qualcuno ci rubi i nostri copri-cerchioni; e non vogliamo che qualcuno apra la porta del bagno quando siamo seduti sul water... C'è una seconda ragione per dare alla dignità una misura di prudente rispetto. Le riduzioni in dignità possono indurire il cuore di colui che la percepisce e disattivare le sue inibizioni a trattare male la persona. Quando la gente viene degradata e umiliata, come gli ebrei nella Germania nazista, che furono costretti a portare al braccio una fascia gialla, o i dissidenti nella Rivoluzione Culturale, che furono costretti a portare un taglio di capelli e una divisa stravaganti, coloro che li vedevano trovavano più facile sottoporli al disprezzo... Da notare però che tutti questi casi comportano la coercizione, per cui ancora una volta essi vengono esclusi dall'autonomia delle persone e dal rispetto per le persone. Pertanto, anche se le crepe nella dignità conducono a un danno identificabile, è in ultima analisi l'autonomia delle persone e il rispetto per le persone che ci offrono i motivi per condannarle»⁶⁹. Pertanto secondo Steven Pinker la dignità è un concetto inutile dal punto di vista psicologico (o scientifico): tutto quello che vogliamo dire può essere espresso dal discorso dell'autonomia. Essa è una categoria dei fanatici religiosi; e è un fenomeno della percezione umana (quello che concepiamo come rivestito di *dignità*) che ci può impedire di vedere quello che è realmente importante in merito alle persone. Per tutte queste ragioni non dovremmo più continuare a parlare di dignità, ma piuttosto dichiarare questa idea neo-conservatrice come una nozione inutile sul piano scientifico.

Nel 2010 Peter Augustine Lawler, un membro del Comitato Presidenziale sulla Bioetica attaccato da Pinker, pubblicò una replica nel suo *La dignità moderna e la dignità americana: chi siamo come Persone e che cosa ciò significa*

⁶⁷ *Ivi*, p. 6.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, 6s.

per il futuro⁷⁰. Egli traccia una netta distinzione tra la visione *moderna* e quella *americana* della dignità. La visione *moderna* della dignità, come egli la chiama, nega quel che c'è di buono nel discorso su chi siamo per natura, intendendo che la dignità umana significa autonomia morale (libertà *dalla* natura) o produttività (asserendo la nostra signoria sulla natura grazie all'ideazione di trasformazioni frutto di ingegno). Questa nuova comprensione della dignità non si appaia con la visione *americana*, la quale dipende dall'auto-evidenza della verità secondo cui noi siamo tutti creati ugualmente unici e insostituibili. La visione americana, che ha un debito con le fonti classiche, cristiane e moderne, giudica che le persone libere sono più che semplici esseri autonomi o produttivi, oppure, che è quanto dire, scimpanzé intelligenti. Essa ravvisa quel che c'è di buono nella nostra libertà personale o nel nostro dominio tecnico sulla natura, ma solo se bilanciato col resto di ciò che ci rende interamente persone: il compimento segnato da dignità dei nostri doveri *relazionali* come esseri che vivono una vita familiare, politica e religiosa. La visione moderna, come la chiama Lawler, è basata su un pregiudizio metodologico problematico.

«Sembra abbastanza chiaro che la dignità umana deve consistere in ciò che è unico nell'uomo a paragone con gli altri esseri. In altre parole dobbiamo *comparare* gli esseri umani con qualcos'altro. Ora in una cultura che ha poca attitudine, o nessuna affatto, a concepire il soprannaturale, non si può evitare di paragonarsi anzitutto con gli altri esseri visibili (in quanto opposti agli esseri invisibili o spirituali) nel determinare dove sta la propria unicità. Specialmente in una cultura scientifica, assillata com'è dagli studi sulla natura e dagli sforzi per risolvere problemi naturali, non è difficile intravedere perché molti concludano ragionevolmente che ciò che è unico negli umani è la nostra abilità di riflettere sulla nostra natura e di modificarla. Gli animali non possono farlo. Voi non troverete mai che anche la più nobile delle scimmie stia tentando di fare cose che non può fare, data la sua costituzione naturale (o materiale: volare, per esempio, o sviluppare mezzi elettronici di comunicazione), né una scimmia tenterà di fare a se stessa qualcosa di diverso da quello che è per natura. Ebbene a causa delle nostre capacità uniche di intelligenza e auto-riflessione noi umani estendiamo le nostre abilità al di là di ciò di cui la natura ci ha dotato (cioè i nostri limiti fisici), e sogniamo altresì di svilupparci in altri modi, persino superando la nostra mortalità. Le persone umane, in altre parole, hanno la forte tendenza a trovare la loro unicità proprio nella loro autonomia rispetto

⁷⁰ P.A. Lawler, *Modern and American Dignity: Who We Are as Persons, and What That Means for our Future*, ISI Books, Wilmington 2010.

alla natura, inclusa la loro propria natura»⁷¹. Perciò, per tutti questi punti che lo differenziano da Pinker, Lawler è convinto che la dignità è una nozione descrittiva, la cui attribuzione va basata sulla comparazione. Non tuttavia la comparazione con gli altri animali, bensì con gli esseri soprannaturali. Siccome la nostra cultura ha perso contatto con questa tradizione, noi andiamo in cerca della dignità dove non si può trovare (nella nostra libertà dalla natura), invece di concentrarci su ciò che è buono nel discorso su chi siamo per natura. Abbiamo bisogno di essere più aristotelici e meno moderni nella nostra comprensione della dignità, se vogliamo difenderla contro l'attacco e la critica dei filosofi empiristi e naturalisti.

5. Concezioni descrittive e concezioni orientative

Nondimeno Lawler condivide fin troppo terreno comune con le visioni che respinge. Egli imposta la dignità come un concetto descrittivo basato sulla comparazione, proprio come fanno i suoi oppositori, e critica i suoi critici solo perché argomentano partendo da una errata comparazione naturalistica con gli animali, invece che da una comparazione con esseri soprannaturali. Questo però vincola la questione alla distinzione problematica tra naturalismo e teismo, e tralascia l'opportunità di trarre beneficio dalla visuale kantiana, che non è né naturalistica né teistica. Per Kant *dignità* non è un concetto descrittivo, bensì *orientativo*. Cosa significa questo? I concetti descrittivi si possono predicare di soggetti, possono essere definiti e utilizzati per classificare fenomeni in determinati insiemi sulla base di particolari note, tratti o caratteri. La definizione tradizionale di essere umano come animale razionale (*animal rationale*) è un caso del genere; esso descrive gli umani come animali, e li demarca dagli altri animali per la loro razionalità in quanto loro carattere distintivo⁷².

Dal canto loro i concetti orientativi non possono essere definiti, perché non hanno un significato semantico fisso, ma solo un uso pragmatico, il cui uso o la cui grammatica può essere descritta. Essi forniscono uno *schema di orientamento*, in quanto mettono a disposizione un insieme di distinzioni e un mezzo *per collocare noi stessi e gli altri usando quello schema*; quest'ultimo ci consente di orientare noi stessi e gli altri negli spazi reali o simbolici. Perciò noi utilizziamo *schemi di distinzioni spaziali* (destra/sinistra, sopra/sotto, davanti/dietro, ecc.) per orientarci nello spazio; o *schemi di distinzioni temporali* (passato/

⁷¹ J. Mirus, *Human Dignity?* (<http://www.catholicculture.org/commentary/otc.cfm?id=819>).

⁷² Cfr. I. Dalferth, *Umsonst*, cap. 1.

presente/futuro, prima/dopo di, ecc.) per orientarci nel tempo; oppure *schemi di comunicazione* (pronomi personali) per orientarci nei contesti comunicativi; o *schemi di distinzioni sanitarie* (salutare/nocivo, sano/malato, medicina/veleno, ecc.) per orientarci in situazioni di salute; o *schemi di distinzioni emotive* per orientarci in situazioni fisiche (piacere/dispiacere, temibile/rassicurante, ecc.); o *schemi di distinzioni morali* (bene/male) per orientarci in contesti morali; o *schemi di comportamento interpersonale* (dignità/valore) per orientarci nella modalità di relazionarci agli altri. Questi schemi sono differenti e ognuno di essi ha la propria logica interna. Per esempio, la distinzione spaziale tra sinistra e destra può essere applicata soltanto da una posizione neutrale che non è né destra né sinistra, mentre le distinzioni temporali tra passato, presente e futuro possono essere applicate soltanto dal proprio posto nel presente, e non nel passato o nel futuro. Però tutte queste differenze hanno un insieme comune di funzioni pragmatiche che possono essere sintetizzate nel modo seguente. 1. Tali distinzioni non sono distinzioni descrittive “all’interno del mondo”, ma sono orientative su come rapportarsi al mondo. Non c’è qui e ora, sinistra o destra, presente o passato, bene o male nel mondo, ma solo rispetto a noi che ci rapportiamo col mondo intorno a noi in questi modi. 2. Esse orientano senza consentire gradi o eccezioni. Se qualcosa è presente, passato, futuro in un discorso dato, qualsiasi cosa è presente, passato o futuro. 3. Esse sono rilevanti, ossia effettive, solo utilizzandole; se non ci orientiamo nello spazio a destra e sinistra, non c’è destra o sinistra. 4. Non si può utilizzare una di queste distinzioni senza utilizzare l’intero schema; nessuno può dire io o tu senza essere in grado di dire altresì egli/ella/esso, noi, voi e essi/e. Togli via un elemento dello schema, e l’intero schema finisce di funzionare. 5. Non si possono utilizzare queste distinzioni senza applicarle nello stesso tempo a se stessi, cioè collocare se stessi e gli altri dentro lo schema. Non possiamo dire tu senza usare (implicitamente o di fatto) io o noi per indicare noi; e non possiamo utilizzare *dignità* per noi senza utilizzarla per gli altri, e viceversa.

Pertanto, mentre le concezioni elitistiche della dignità sono o gerarchiche e scalari (come in Nietzsche o, in maniera differente e più complessa, in Tommaso) o basate sulla descrizione, ossia richiedono un particolare insieme di note da esibire da parte di qualcuno in colui al quale sono applicate legittimamente, la dignità in un senso kantiano *non* è una descrizione generalizzata o una concezione elitistica universalizzata (per es. una concezione elitistica di portata illimitata), bensì un dispositivo di orientamento per una particolare pratica di vita umana, vale a dire la pratica di relazione con gli altri in contesti morali, nella comunicazione, e in altre forme di interazione sociale. La base per attribuire legittimamente la dignità non è un “fattore X”,

sia esso inteso come una nota singola o un insieme complesso di note, bensì la pratica di comunicazione (morale). Noi attribuiamo la dignità a coloro con i quali comunichiamo come esseri umani; se sono persone umane, le trattiamo con dignità. E lo facciamo non per qualche particolare nota o insieme di note in loro, bensì soltanto perché ci impegniamo in linea di principio a riguardare chiunque sia una persona umana e a rapportarci a lui in modo tale che certi tipi di comportamento non sono accettabili (nozioni negative di dignità), mentre altre sono adeguate, desiderabili, esigite o comandate (nozioni positive di dignità). Il modo in cui diamo forma concettuale alla dignità cambia col tempo e da una cultura all'altra, ma utilizzare la dignità come strategia o idea basilare per orientare le nostre modalità di relazionarci a coloro che comunicano con noi in interazioni e pratiche umane è o può essere (relativamente) stabile nel tempo.

La cosa importante qui è che la pratica viene prima, non la dignità. Senza una pratica umana di vita insieme a altre persone non c'è dignità. Noi demoliamo o danneggiamo questa pratica, se attribuiamo la dignità solo a noi e non agli altri, o solo a alcuni umani e non a tutti, o solo qualche volta e non sempre, o non solo agli umani ma anche agli altri animali. Parallelamente noi favoriamo questa pratica, se ci impegniamo a ravvisare e a trattare ogni essere umano, non solamente i familiari e gli amici, ma anche gli stranieri e i nemici, come persone umane con una intangibile dignità. In questo senso la dignità è un concetto che orienta una particolare pratica umana, la pratica di vivere insieme con gli altri una vita umana piuttosto che inumana (davanti a Dio, come cristiani, ebrei o islamici, vorrei aggiungere). La massima della dignità definisce una pratica che abbraccia tutti gli esseri umani con i quali possiamo, o potremmo, relazionarci in interazioni comunicative come persone; essa comprende tutte le dimensioni della nostra vita, da quella biologica e corporea a quella sociale e politica, fino a quella morale e religiosa⁷³; essa statuisce che impegniamo noi stessi a relazionarci alle altre persone allo stesso modo in cui ci relazioniamo a noi stessi, come persone. Essere una persona umana è sufficiente per aver parte a questa dignità, non essere umano in una particolare maniera, o essere geneticamente vicino o molto simile agli umani. L'attribuzione della dignità non si basa sulla comparazione e non si correla a, o dipende da, un insieme di note in

⁷³ Noi siamo corpi non soltanto in un senso biologico ristretto, ma in un senso ricco e complesso; esso comprende tutte le dimensioni della vita umana, tanto biologica e fisica quanto sociale, culturale, economica, politica, morale e religiosa. In tutte queste dimensioni possiamo soffrire e essere feriti, possiamo vivere in modi umani o inumani a seconda di come noi e gli altri orientiamo la nostra vita.

un essere umano, ma solamente dal fatto che noi vediamo e identifichiamo l'altro come una persona umana⁷⁴ con la quale interagiamo in una pratica comune con altre persone umane.

Perciò, se impostiamo il discorso sulla dignità come discorso di orientamento, allora il problema di fondo non è come definire la dignità (in un modo naturalistico o teistico, alla maniera moderna o americana), bensì piuttosto chi va considerato come una persona umana, in modo da essere annoverato come potenziale partner della pratica indirizzata alla dignità umana. Per gli empiristi questa sembra soprattutto una questione biologica, ma non lo è. Nel corso della storia occidentale l'identità e il carattere degli esseri umani è stato esplorato ricorrendo a tre differenze o comparazioni di fondo: la differenza biologica tra umani e non-umani (umani rispetto agli altri animali), la differenza teologica tra umani e sopra-umani (umani rispetto a dèi); e la differenza antropologica tra umani e umani (i modi inumani di vivere rispetto ai modi umani). Sullo sfondo di questi approcci sono stati utilizzati tre diversi sistemi di differenze per determinare il contenuto e la funzione del concetto di dignità. Per molti «sembra abbastanza chiaro che la dignità umana deve consistere in ciò che è unico dell'uomo comparato agli altri esseri»⁷⁵. Senonché questo può essere esplicitato in termini naturalistici, teistici o antropologici. 1. I naturalisti intendono la dignità come una distinzione relativa basata su un insieme di caratteri biologici che si possono ritrovare più o meno chiaramente in (alcuni) umani e in qualche misura anche in (alcuni) altri grandi primati; e talvolta più chiaramente in delle scimmie che in degli umani. La dignità può essere attribuita legittimamente a quelli che manifestano questi caratteri, siano essi umani o no. 2. I teisti d'altra parte basano la loro spiegazione della dignità sulla comparazione tra gli umani e le divinità o il divino. Mentre gli umani sono manchevoli rispetto all'Essere perfetto, sono più perfetti di tutti gli altri esseri non divini per il loro senso del divino, un senso che si presume unico per loro (*sensus divinitatis*)⁷⁶. 3. Le spiegazioni antropologiche

⁷⁴ Pinker ha ragione di intendere la dignità come un fenomeno della percezione umana; il modo in cui guardiamo gli altri e noi stessi determina come ci relazioniamo agli altri e a noi stessi. Ma egli deforma questa intuizione in modo grettamente empiristico, come un'occasione che innesca certe attribuzioni di valore, invece di concepire la cosa come un indicatore della pratica umana basata su un'etica del (modo di) vedere, secondo lo sviluppo tematico operato da Arne Grøn. Cfr. A. Grøn, *Ethics of Vision*, in I.U. Dalferth (ed.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaard's "Taten der Liebe"*, Tübingen 2002, pp. 111-122.

⁷⁵ J. Mirus, *art. cit.*

⁷⁶ Cfr. G.E. Lessing, *Die Religion. Fragment* (1753), in *Gesammelte Werke*, I, Berlin 1968³: «L'uomo? Da dove viene? / Troppo cattivo per un Dio, troppo buono per il caso». Gli umani hanno una natura intermedia tra il divino e le creature non umane, e perciò si trovano in

della dignità infine mettono a confronto gli umani con gli altri umani, e intendono la dignità come una modalità distinta di vivere una vita umana, una modalità che discerne tra i modi umani di vivere e quelli inumani. L'attribuzione della dignità qui dipende da una concezione della vita buona che funge da pietra di paragone per giudicare la vita effettiva degli umani, se cioè vivono all'altezza del loro standard o ne rimangono al di sotto. Coloro, e solo loro, che vivono la loro vita in modo umano, comunque questo possa essere definito, manifestano la dignità. Pertanto, mentre le spiegazioni naturalistiche attribuiscono la dignità a alcuni umani e a alcune altre scimmie, le spiegazioni teistiche l'attribuiscono a tutti gli umani e solo a loro, e le spiegazioni antropologiche l'attribuiscono a queglii umani che vivono la loro vita in un modo particolare.

6. Essenzialismo e personalismo dinamico

Nel senso antropologico la dignità non è una proprietà o un tratto naturale, né un insieme di proprietà o tratti che possano essere identificati in un organismo (naturalismo), bensì una categoria morale. Essa è una formula succinta per l'auto-determinazione umana di trattare le altre persone col rispetto che meritano in forza della nostra comune umanità. Nondimeno cos'è questa comune umanità? Le risposte su questo punto differiscono largamente. Le spiegazioni biologiche ragionano sulle differenze tra gli umani e gli altri animali. Ma ciò di per sé non sarà mai abbastanza. Il risultato sarà sempre di identificare differenze puramente gradualali, e ciò non è sufficiente per attribuire in modo assoluto la dignità, perché non coglie il nocciolo morale e la funzione orientativa del discorso sulla dignità.

Onde evitare la fallacia naturalistica di andare alla ricerca del fattore X nel senso di Fukuyama, le risposte morali concepiscono il nostro essere umani non semplicemente come un fatto naturale, ma come un modo di basare le nostre vite su una decisione normativa su ciò che vogliamo essere e su come vogliamo vivere in quanto umani. Noi possiamo vivere, o mancare di vivere, la nostra vita in modo umano (in quanto opposto a un modo inumano), e se possiamo, lo dobbiamo. Da una prospettiva morale l'aspetto decisivo di essere umano non è essere ciò che uno è, bensì avere il

una posizione pericolosa, se non impossibile e paradossale: troppo buoni per essere semplicemente un prodotto del cieco caso, come si esprime Lessing, e non buoni abbastanza per essere divini o angelici. La dignità quindi è attribuita a tutti gli umani e solo a essi, perché e nella misura in cui differiscono da tutte le altre creature nel possedere un senso del divino.

potenziale, il dovere e l'obbligo di *diventare* ciò che uno può essere in quanto essere umano, vivendo una vita umana piuttosto che una vita inumana.

La risposta religiosa va oltre la risposta morale, definendo un modo umano di vivere in una maniera specifica, vale a dire riguardando, collocando o inquadrando la vita umana in relazione a Dio. L'argomentazione teologica che sta dietro questa visuale può essere succintamente riassunta nel modo seguente. Noi siamo tutti differenti, ma in quanto siamo gli individui differenti che siamo, siamo tutti uguali davanti alla legge. Tuttavia l'insieme di coloro che sono uguali davanti alla legge comprende quelli, e solo quelli, che sono uguali davanti a Dio. L'uguaglianza davanti a Dio è una distinzione non naturale che noi tutti condividiamo come persone, e questa è la base per l'attribuzione a noi della dignità. La personalità e l'uguaglianza non sono qualcosa che può essere attribuito agli umani sulla base di una comparazione, bensì sono presupposte nella comparazione degli umani con gli altri esseri. La logica della comparazione esige il riferimento a un terzo per raffrontare due termini. Comparare A con B significa raffrontare A con B rispetto a C. Da una prospettiva religiosa gli umani sono uguali rispetto alla legge *perché* sono uguali rispetto alla presenza di Dio; e sono uguali rispetto a Dio non perché scelgono di vivere alla presenza di Dio, bensì perché Dio liberamente diventa loro prossimo amorevole, e così facendo apre agli umani lo spazio e il tempo per vivere la loro vita in un modo umano, o di mancare di farlo. Ciò significa che la dignità non viene attribuita a noi *tout court*, ma a noi *come persone*, e non tanto in qualsiasi senso di "persona", ma *nella misura in cui noi come persone manifestiamo o esprimiamo la presenza di Dio*. Come persone noi siamo più di quanto appariamo: siamo segni che rimandano oltre noi stessi alla presenza di quell'Unico senza il quale noi non saremmo, e possiamo diventare segni che manifestano agli altri la presenza di Dio, non necessariamente perché tentiamo di farlo intenzionalmente, ma piuttosto, e normalmente, senza saperlo, o scoprendolo solo in retrospettiva. Essere capaci di palesare agli altri la presenza di Dio è ciò che ci distingue dagli altri esseri. In quanto persone noi siamo *personae* della presenza di Dio.

Pertanto rispettare la dignità delle persone è rispettare la presenza di Dio nell'altro e in me stesso. Ciò va oltre il principio kantiano secondo cui gli esseri umani non devono mai essere trattati semplicemente come un mezzo, ma sempre come fini in se stessi. Ciò vuol dire insistere che noi, tutti e ciascuno di noi, siamo più di quello che appariamo, perché siamo *personae Dei*, ossia qualcuno nel quale e attraverso il quale Dio rende manifesta agli altri la sua presenza. Persone in questo senso non sono soltanto il potente e il ricco, come potrebbe suggerire una malintesa dottrina dell'analogia, ma

più ancora lo sono il povero e l'oppresso, coloro che sono senza diritti e senza possedimenti, coloro che non amiamo, persino i nostri nemici. Essi sono tutti potenziali occasioni di manifestare a noi la presenza di Dio, e dunque devono essere trattati con il rispetto che meritano coloro che sono resi degni da Dio di diventare occasione per manifestare la sua presenza. In altre parole, chiunque, *semplicemente per il fatto di essere una persona umana*, è reso degno di diventare un'occasione di manifestare agli altri la presenza di Dio. È questa l'origine cristiana e il fondamento dell'idea universalistica della dignità umana *riguardante gli umani*; essa si basa su una concezione elitistica della dignità *in rapporto a Dio*: la *dignità* è prima di tutto e soprattutto la dignità di Dio creatore, fattore del cielo e della terra. La dignità di Dio viene trasferita e estesa alle creature quando e nella misura in cui Dio ne fa i portatori e i rivelatori agli altri della sua presenza. È una dignità alla quale le creature hanno parte ricevendola come un dono di Dio, senza mai averne il possesso. E siccome non ne hanno il possesso, non possono perderla né esserne derubate. Ecco perché la dignità delle persone umane è universale e intangibile, e tuttavia esse possono essere trattate in modi che la ignorano e la contraddicono. La loro dignità può essere offesa trattandole in modi inumani. Ma ciò offende la dignità della sorgente e dell'origine di ogni dignità, vale a dire l'Unico che ha scelto di rendere gli esseri umani suoi rappresentanti, e di manifestare a noi la sua presenza in e attraverso ogni e ciascuna persona umana, e non soltanto, come vuole la nozione elitistica, attraverso qualcuno di noi e non altri.

Il contenzioso tra i tre modelli fondamentali di comparazione degli esseri umani deriva da tre differenti approcci alla dignità umana. Il primo si concentra sul raffronto tra gli umani e i non-umani (animali), cercando di spiegare la dignità come un indicatore di eccellenza biologica. Ma questa impostazione è un fallimento. Il naturalismo non aiuta a comprendere la dignità. Il terzo approccio si concentra sul raffronto tra gli umani e gli umani, e vede in gioco la differenza reale non nella differenza biologica tra gli umani e gli altri animali, ma piuttosto nella differenza antropologica tra i modi umani e quelli inumani di vivere una vita umana. Qui la dignità denota una *modalità* del vivere umano, una *modalità umana*, diversa da quella *inumana*, di vivere. È questo il *topos* appropriato del discorso sulla dignità sviluppato nel XX secolo. Il problema centrale allora diventa quello di sapere che cosa intendiamo con "modalità umana di vivere una vita umana". Qui il secondo approccio, quello sviluppato nella tradizione cristiana, offre due risposte notevolmente differenti.

La prima è quella dell'essenzialismo delle proprietà. La dignità è una proprietà che distingue gli umani (e gli angeli) dalle altre creature, ovvero

distingue la visione religiosa del mondo come creazione (Papa Benedetto XVI parla di «dignità della terra») dalle visioni secolari. Gli umani quindi hanno la dignità perché sono esseri razionali, o almeno esseri che hanno la potenzialità di essere esseri razionali. Essi sono anime razionali in un corpo, e mentre quest'ultimo denota la loro comunanza con le altre creature, la prima denota la loro comunanza (analogica) con il loro Creatore. Il problema di questa impostazione è che fonde insieme due distinzioni in una: la distinzione tra Dio e creatura, e quella tra la creatura umana e le altre creature. La *ragione* ovvero la *razionalità* sono intese come i costituenti della differenza decisiva tra gli umani e le altre creature sulla terra, e allo stesso tempo come ciò che mette in mostra come noi, e solo noi, siamo in relazione con Dio. Il tratto o la proprietà che fa spiccare gli umani tra le creature è allo stesso tempo ciò che qualifica gli umani nella loro relazione con Dio. Ma ciò non è affatto ovvio, e è il risultato di una nozione sovra-determinata di ragione: la ragione è ciò che ci distingue dagli altri animali (*animal rationale*), e in quanto tale costituisce la nostra (relativa) identità con Dio, secondo la differenza analogica tra Dio, sorgente della ragione e della dignità, e gli umani, che sono l'occasione creata di ragione e dignità. Tuttavia perché ciò che ci distingue dagli altri animali dovrebbe essere allo stesso tempo ciò che manifesta la nostra relazione speciale con Dio? L'essentialismo delle proprietà utilizza la comparazione teologica tra l'umano e il divino per interpretare o spiegare la differenza biologica tra gli umani e gli altri animali. Esso fornisce una risposta teologica a un problema biologico, e così facendo non riesce a posizionare il problema della dignità laddove deve essere allocato: nella differenza tra i modi umani e quelli inumani di vivere una vita umana.

La seconda risposta, invero assai differente, viene fornita dal personalismo dinamico. La dignità è ravvisata come dono divino che ci dà il potere di diventare ciò che possiamo essere in forza del dono conferitoci. È un distintivo che ci mette in grado di diventare le persone che possiamo essere vivendo all'altezza di chi siamo come persone: i prossimi di Dio che Lui ha scelto liberamente. Noi tutti siamo nati come umani che possono vivere come persone, e lo facciamo nel senso più pieno a noi prospettato se orientiamo la nostra vita al modo in cui Dio si relaziona a noi. Relazionandoci a noi come nostro prossimo, Dio ci offre il potere di diventare ciò che non possiamo diventare a partire dai nostri poteri: umani che vivono una vita umana come persone tra persone davanti a Dio. Il divario teologico tra umano e divino è qui utilizzato non per spiegare il divario tra umani e animali, bensì il divario antropologico e/o etico tra i modi umani e quelli inumani di vivere la nostra vita. Il punto di partenza non è ciò che gli umani

sono, fanno o hanno, bensì ciò che Dio fa a loro e per loro. Da una visuale umana ciò significa sottolineare la passività di fondo, la dipendenza ovvero (in termini più positivi) l'arricchimento e il potenziamento della vita umana grazie al modo in cui Dio entra in relazione con essa e diventa presente in essa. La dignità è e rimane proprietà di Dio, e quindi non può esserci tolta, tolta a noi che partecipiamo a essa come dono divino. Questo dono può essere espresso senza fare riferimento alla dignità. In realtà si può evitare di rendere esplicita questa categoria, perché si presta a malintesi in senso naturalistico o essenzialistico, vale a dire come se denotasse qualcosa nel nostro processo di formazione biologica, naturale o culturale che ci demarca dalle altre creature. Ma il punto forte della comprensione del personalismo dinamico è che siamo unici non in ciò che *noi* siamo, ma nel *potere che ci viene dato di mostrare o indicare qualcosa di Dio* (creatore), ossia che Dio è presente nella sua creazione in un modo particolare, un modo espresso come *amore* nella tradizione cristiana. Perciò il criterio di un'umanità propriamente umana è accettare la propria passività di fondo, cioè il nostro ricevere un potere di mediare e manifestare agli altri la presenza di Dio. Questo potere ricevuto è qualcosa fuori del nostro controllo: non lo possiamo dare a nessuno né possiamo toglierlo a nessuno; esso è un pre-dato di ogni nostro fare e agire. Ciò a sua volta fonda il nostro rispetto reciproco, un rispetto che è sempre un rispetto per il rispetto di Dio verso gli altri. In altre parole, noi rispettiamo gli altri perché rispettiamo che Dio rispetti chiunque come suo prossimo, non solamente coloro che appartengono a una particolare nazione, gruppo o tradizione, ma chiunque senza restrizioni; Dio è il *prossimo di tutti*. Questo costituisce la *dignità* delle persone umane in quanto *modo umano di vivere una vita umana alla presenza di Dio*. Gli umani riconoscono e rispettano questa dignità, come dicono i cristiani, vivendo secondo il comandamento dell'amore. Vivere in questo modo è rispettare di vedere Dio (ovvero la presenza di Dio) in ciascuno, e quindi ritagliare ciò che facciamo non soltanto secondo i nostri propri interessi o le esigenze dell'altro, ma altresì, e più ancora, secondo il dono che lui o lei rappresenta quando agiamo: quello di essere coloro che Dio ha scelto per essere suoi prossimi.