

Antropologia dell'*homo dignus*

Di Stefano Rodotà

Lezione tenuta nell'Aula Magna dell'Università di Macerata il 6 ottobre 2010 in occasione del conferimento della Laurea honoris causa

Voglio anzitutto chiarire il significato che attribuisco al termine “antropologia” nella dimensione giuridica qui considerata. Non mi riferisco tanto all’antropologia giuridica come “conoscenza del diritto”,¹ quanto piuttosto al fatto che il diritto costruisce figure sociali, dunque una vera e propria antropologia.

Il diritto ha sempre contribuito alla creazione di antropologie e, quando lo ha fatto, ha conferito loro persistenze che andavano al di là della vicenda di origine. Ogni grande operazione giuridica, prima ancora che questo ruolo fosse reso del tutto manifesto dalle carte costituzionali, ha disegnato un suo modello di persona, che non era mai la semplice registrazione di una natura “umana”, ma un gioco sapiente di pieni e di vuoti, di selezione di ciò che poteva trovare accoglienza nello spazio del diritto e quel che doveva restarne fuori, di ciò che poteva entrare in quello spazio con i suoi connotati “naturali” e quello che esigeva una metamorfosi resa possibile proprio dall’artificio giuridico. Riflettendo in generale sul ruolo del diritto, si è sottolineato che «faire de chacun de nous un ‘*homo juridicus*’ c’est la manière occidentale de lier les dimensions biologique et symbolique constitutives de l’être humain».²

Consideriamo, per cominciare, il titolo di uno dei grandi documenti fondativi della modernità: la Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789. Questa Dichiarazione dà la massima evidenza alla controversia tra chi ha sostenuto, e sostiene, che i diritti del cittadino altro non siano che i diritti naturali formalmente riconosciuti e chi, invece, in essi vede «una trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata».³ Locke o Rousseau, semplificando. Ma andiamo oltre, continuando a semplificare. Davanti a noi sono due figure, l’uomo e il cittadino: per la prima può parlarsi di una “qualità”; per l’altra, di uno “statuto”. Ora, quale che sia la portata che si vuole attribuire a questi due termini, è indubbio che siamo di fonte ad una “civilizzazione” o secolarizzazione o laicizzazione di diritti ritenuti naturali grazie all’intervento di quello strumento squisitamente artificiale che è appunto il diritto.

Non è una novità. Pensiamo, ad esempio, alla Magna Charta e al suo *habeas corpus*, all’antica promessa che, nel 1215, il re fa ad ogni “uomo libero”: «non metteremo né faremo mettere la mano su di lui, se non in virtù di un giudizio legale dei suoi pari e secondo la legge del paese». Siamo di fronte all’abbandono di una prerogativa regia, all’autolimitazione di un potere che, proprio per i caratteri dell’impegno assunto, nella fase precedente era stato con tutta evidenza esercitato in maniera sostanzialmente arbitraria, peraltro in conformità con la sua natura. Quell’atto, se così si può dire, laicizza il potere del re. Quel che ne risulta, infatti, non riposa più sulla sovranità/sacralità, ma si cala nel mondo, si presenta come l’esito di una negoziazione complessa, manifesta l’avvio di un intrecciarsi di fattori che, in tempi assai successivi, porterà a quella “autolimitazione” dello Stato sovrano come atto di fondazione dei diritti pubblici subiettivi.

Lungo, dunque, è il percorso che ci conduce alla Dichiarazione del 1789 e al suo estrarre dalla naturalità dell’uomo una figura sommamente artificiale qual è il cittadino, affidando alla legge, e solo alla legge, la definizione del suo perimetro. Per ciò è legittimo parlare di una nuova antropologia.

Avviciniamoci ai tempi nostri, e leggiamo quel che scriveva, nel 1954, Luigi Mengoni. «Il modello antropologico dell’individualismo proprietario è stato corretto dal diritto del lavoro, che comincia a

¹ R. Sacco, *Antropologia giuridica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 22.

² A. Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, Paris 2005, p. 10.

³ S. Rials, *La Déclaration des droits de l’homme e du citoyen*, Hachette, Paris 1988, p. 352.

svilupparsi verso la metà del XIX secolo, o verso la sua fine, nei paesi, come l'Italia, a ritardata crescita capitalistica. In quanto presuppone l'uomo che lavora, e non semplicemente un proprietario di forza-lavoro che la offre sul mercato, il diritto del lavoro instaura l'antropologia definitiva del diritto moderno, fissata nell'articolo 1 della Costituzione del 1947, che proclama essere il nostro ordinamento «fondato sul lavoro».⁴ Viene così descritto l'esito di un processo storico, irriducibile alla forzatura ideologica di cui quell'articolo sarebbe testimone, e che segna un distacco netto dall'antropologia legata appunto a quell'individualismo proprietario che aveva accompagnato per tutto l'Ottocento e buona parte del Novecento il diritto civile, da intendere, però, non come un semplice settore della disciplina giuridica, ma come la fondazione costituzionale dei rapporti privati. Non a caso Jean Carbonnier ha parlato del *Code civil* come della «costituzione civile dei francesi», mettendo in evidenza un aspetto già colto nitidamente da Gioele Solari fin dal 1911, sottolineando che «la Codificazione risponde nel campo del diritto privato a quello che furono le Dichiarazioni di diritti e le Costituzioni nel campo del diritto pubblico».⁵

Se, a questo punto, si torna al clima e all'assetto istituzionale del tempo che seguì la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, possiamo cogliere l'incidenza del *Code civil*, che modifica profondamente l'antropologia emersa dalla rivoluzione. Esponendo i motivi della codificazione, il maggiore tra i suoi artefici, Jean-Etienne-Marie Portalis, scrive: «al cittadino appartiene la proprietà, al sovrano l'impero». Ecco indicati, con ammirevole semplicità, il senso e la portata dell'operazione politica realizzata attraverso il *Code*, individualista e patrimonialista. La proprietà dà il tono al codice. Lo aveva già detto con assoluta chiarezza Cambacérès, scrivendo che «la legislazione civile regola i rapporti individuali e attribuisce a ciascuno i suoi diritti *in relazione alla proprietà*». Lo sapeva bene Napoleone che, nel suo proclama del 18 brumaio, si presentava appunto come il difensore di «libertà, eguaglianza e *proprietà*», reinterprestando, attraverso la cancellazione della fraternità, la triade rivoluzionaria. Portando a compimento questo disegno, il *Code Napoléon* definisce non solo lo statuto della borghesia vittoriosa, ma l'intera trama delle relazioni tra i cittadini, diviene il piano dei rapporti sociali.

Le conseguenze di questo radicale mutamento sono evidenti. «Ecco in mano mia il Codice civile. Non è per nulla il prodotto della società borghese. È piuttosto la società borghese, nata nel XVII secolo e sviluppatasi nel XIX, che semplicemente trova nel Codice una forma giuridica»: così Karl Marx nel 1849. E Antonio Labriola incalza: «Il novello stato, che ebbe bisogno del 18 brumaio per diventare una ordinata burocrazia poggiata sul militarismo vittorioso, questo stato che completava la rivoluzione nell'atto che la negava, non potea fare a meno del suo testo, e l'ebbe nel *Codice civile*, che è il libro d'oro della società che produca e venda merci».

La rilevanza attribuita alla proprietà, diritto esclusivo, non oscura soltanto la fraternità: reinterpreta anche gli altri due riferimenti della triade rivoluzionaria attraverso la saldatura tra libertà e proprietà e il conseguente, inevitabile, mutamento di senso dell'eguaglianza. Una volta intesa la proprietà come fondamento della libertà stessa, secondo la classica lettura del liberalismo, è evidente che essa diviene pure la condizione dell'eguaglianza, dal momento che solo l'eguaglianza nel possesso si presenta come il fattore decisivo per il superamento delle disparità. L'individualismo proprietario connota non solo l'assetto economico, ma istituisce una diversa antropologia, quella del borghese moderno, che implica quasi una costituzionalizzazione della diseguaglianza.

Tra l'originaria costituzione, la Dichiarazione dei diritti e il *Code civil* si manifesta precocemente quella che oggi chiameremmo una asimmetria. Il proprietario tende a cancellare il cittadino, o meglio a concentrare la cittadinanza in capo al proprietario, con una vicenda che avrà la sua più evidente manifestazione nella cittadinanza censitaria. Davvero si confrontano due antropologie, potremmo quasi dire due diverse persone, anche se questo conflitto viene neutralizzato grazie all'invenzione del soggetto astratto, vero connotato della modernità, e alla conseguente creazione di

⁴ L. Mengoni, *La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell'uomo*, ora in Mengoni, *Diritto e valori*, il Mulino, Bologna 1985, p. 127.

⁵ G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, (ed or. 1911), Giappichelli, Torino 1959, p. 57.

altri strumenti giuridici che consentono di fare astrazione dalla concretezza dei rapporti economici, come il negozio giuridico.

Non dobbiamo, tuttavia, dimenticare che l'astrazione del soggetto era indispensabile per uscire dalla società degli status e aprire così la via al riconoscimento dell'eguaglianza. L'invenzione del soggetto di diritto, l'istituzione dell'uomo come soggetto non solo nel mondo giuridico, rimangono fra i grandi esiti della modernità, di cui vanno compresi i caratteri e la funzione storica. Quel che va respinto è un uso politico che ha via via sterilizzato la forza storica e teorica di quell'invenzione, riducendo il soggetto ad uno scheletro che isolava l'individuo, lo separava da ogni contesto, faceva astrazione dalle condizioni materiali. Per ciò era indispensabile intraprendere un diverso cammino. Da qui la necessità di riprendere il filo spezzato dell'eguaglianza, sottraendola non ai benefici di una forma che continua ad essere strumento contro l'istituzionalizzazione delle discriminazioni, ma ad una indifferenza per la realtà dell'essere, disegnano così nuove gerarchie e nuovi abbandoni fondati sulla forza politica e la prepotenza del mercato. Da qui la necessità di costruire un contesto in cui libertà ed eguaglianza potessero riprendere a dialogare dopo le grandi tragedie del Novecento. Da qui la necessità di fondamenti capaci di dare all'eguaglianza la pienezza richiesta pure dal mutare dei tempi. Da qui la necessità di passare dal soggetto alla persona,⁶ intendendo quest'ultima come la categoria che meglio permette di dare evidenza alla vita individuale e alla sua immersione nelle relazioni sociali. Da qui, in definitiva, una nuova antropologia, espressa attraverso la costituzionalizzazione della persona.

Con questi dilemmi, e con altri che emergono dalla complessità teorica del tema e dall'asprezza di una storia fitta di ammonimenti, si misurano i costituenti italiani, e con essi tutti gli altri costituenti del tempo, quelli che mettono mano alla costituzione tedesca e l'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Ma non siamo di fronte ad una semplice ripresa delle antiche tematiche, quasi che si dovesse chiudere la lunga e tragica parentesi delle dittature e della guerra, con una sorta di *heri dicebamus* che rimetteva al centro dell'attenzione solo la coppia forte della Dichiarazione dei diritti dell'89 e delle dichiarazioni dei diritti degli Stati americani: il nascere di tutti come "liberi e uguali". Questa attenzione esclusiva per libertà ed eguaglianza è tornata nei tempi recenti per ricostituire il legame spezzato dal prevalere dell'individualismo proprietario e restituire pienezza alla figura del cittadino, coniando per ciò addirittura un termine nuovo: *égalité*.⁷ Tuttavia, pur toccando un punto rilevante del problema, impostazioni come questa non colgono le novità contenute nel costituzionalismo dell'ultimo dopoguerra.

L'innovazione più significativa è affidata al principio di dignità.⁸ La Costituzione italiana, approvata il 22 dicembre 1947, fa esplicito riferimento ad esso negli articoli 3, 36 e 41, e lo richiama in particolare nell'articolo 32. Un anno dopo, il 10 dicembre 1948, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite approva la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, il cui articolo 1 integra in modo significativo l'antica formula settecentesca della Dichiarazione francese («gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti») affermando che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». E l'8 maggio 1949 la Legge fondamentale tedesca si apre con le parole «La dignità umana è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla». Una svolta è così compiuta, la dignità si presenta come un ineludibile denominatore comune, disegna, insieme, un nuovo statuto della persona e un nuovo quadro dei doveri costituzionali.

Sul terreno dei principi questo è il vero lascito del costituzionalismo del dopoguerra. Se la "rivoluzione dell'eguaglianza" era stato il connotato della modernità, la "rivoluzione della dignità" segna un tempo nuovo, è figlia del Novecento tragico, apre l'era del rapporto tra persona, scienza, tecnologia. E la rilevanza costituzionale della dignità ci dà una ulteriore indicazione. Descrivendo il tragitto che ha portato all'emersione dell'eguaglianza come principio costituzionale, si è parlato di

⁶ Si rinvia a Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

⁷ E. Balibar, *La proposition de l'égalité*, Presses Universitaires de France Paris, 2010.

⁸ In generale, da ultimo, si veda G. Resta, *La dignità*, in P. Zatti-S. Rodotà, *Trattato di biodiritto*, vol. I, Giuffrè, Milano 2010, pp. 259-56.

un passaggio dall'*homo hierarchicus* a quello *aequalis*. Ora quel tragitto si è allungato, ci ha portato all'*homo dignus*, e la rilevanza assunta dalla dignità induce a proporre una lettura che la vede come sintesi di libertà ed eguaglianza, rafforzate nel loro essere fondamento della democrazia.

Il cammino costituzionale della dignità è continuato fino all'approdo alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea del 2000, che si apre proprio all'insegna della dignità, riproducendo quasi alla lettera il primo articolo della Costituzione tedesca. Perché questa scelta, perché si è voluto che proprio la dignità fosse il segno forte della prima dichiarazione dei diritti del nuovo millennio?

Torniamo agli anni che seguirono quelli drammatici della seconda guerra mondiale. In un tempo davvero costituente, due costituzioni, quella italiana del 1948 e quella tedesca del 1949, non si rifanno immediatamente al modello fondato sul codice della libertà e dell'eguaglianza, che aveva accompagnato il costituzionalismo moderno fino a Weimar e che era stato riconfermato dalla costituzione francese del 1946. Dignità e lavoro sono i due nuovi punti d'avvio, che non segnano un congedo dai fondamenti della libertà e dell'eguaglianza, ma ne rinnovano e rafforzano il senso, collocandoli in un contesto nel quale assume rilevanza primaria la condizione reale della persona, per ciò che la caratterizza nel profondo (la dignità) e per quel che la colloca nella dimensione delle relazioni sociali (il lavoro). Il soggetto astratto s'incarna nella persona concreta. Qui si manifesta una nuova antropologia, che troverà poi molteplici espressioni soprattutto nella nuova temperie culturale e istituzionale segnata dalla tecnoscienza.

All'origine della scelta dei costituenti tedeschi era, evidentissima, la volontà di reagire alla distruzione dell'umano e alla "morte di Dio" in un luogo simbolo di quella distruzione, Auschwitz, che avevano accompagnato l'esperienza nazista e avevano portato alla "perversione" dell'intero ordine giuridico. Si avvertiva il bisogno di una fondazione più solida. Da qui il "criptogiusnaturalismo" della costituzione tedesca, la consapevolezza «della propria responsabilità davanti a Dio e agli uomini» dichiarata dal popolo tedesco nel Preambolo di quel testo.

Ma nel momento in cui, nel 2000, si discuteva intorno alle parole e ai principi ai quali, aprendo la Carta dei diritti fondamentali, doveva essere consegnata la prima immagine costituzionale dell'Europa, la decisione di affidarsi prima d'ogni altra alla parola "dignità" non voleva esprimere soltanto la rinnovata consapevolezza di rischi mai del tutto tramontati, la necessità di custodire una memoria dalla quale la coscienza europea non potrà mai separarsi. L'esperienza di molti decenni portava oltre il bisogno di un dato di natura al quale aggrapparsi. Si era ormai di fronte ad una costruzione consapevole, storicamente collocata, che rendeva possibile non avere come orizzonte predominante la logica sostanzialmente "reattiva", "oppositiva", posta all'origine della costituzione tedesca. La dignità si presenta ormai come uno strumento che, pur essendo ancora oggetto di diffidenze e critiche, può essere valutato sulla base del modo in cui è stato concretamente adoperato, e che gli ha consentito una accettazione anche in ambienti culturali che, come quello francese, gli erano stati storicamente ostili. Si era determinata, in sostanza, una dinamica che sembra inverare quanto è scritto in apertura del Preambolo della Dichiarazione dell'ONU, riconducendo a verificabili dati di realtà l'enfasi che, altrimenti, la caratterizza: «il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo». Proprio uno sguardo realistico, tuttavia, obbligava al tempo stesso a rendersi conto che la dignità conosceva nuove sfide, continuava ad essere violata anche in forme inedite, rendendo così indispensabile non solo una sua riaffermazione d'ordine generale, ma la sua considerazione come un vincolo per la politica e le istituzioni: dal rispetto alla tutela, dal monito proveniente dal passato all'indicazione per il futuro, dalla statica alla dinamica. Una dignità non più soltanto oppositiva, ma fondativa. Lo aveva ben intuito Carlo Esposito, quando aveva sottolineato che il regime democratico previsto dalla Costituzione repubblicana «non afferma solo il principio della pari dignità di ogni cittadino, ma

della sovrana dignità di tutti i cittadini». ⁹ Sovrana, dunque, la dignità: come appunto “virtù sovrana” apparirà più tardi l’eguaglianza a Ronald Dworkin. ¹⁰

È in questo clima che si compie la scelta che porterà all’articolo 1 della Carta dei diritti fondamentali: la persona inseparabile dalla sua dignità. Questa conclusione richiama una storia lunga, davvero l’invenzione di un’altra umanità attraverso la dignità dei cristiani e quella dell’uomo moderno, rinascimentale, con una scoperta che fece esclamare «magnum miraculum est homo». ¹¹ Ma il modo in cui il tema della dignità è stato riproposto nel tempo che viviamo si è sempre più identificato non tanto con una essenza o una natura dell’uomo, quanto piuttosto con le modalità della sua libertà ed eguaglianza. Non è certo un caso che il principio di dignità sia giunto alla ribalta del costituzionalismo nel momento in cui è apparso ineludibile il rifiuto della imposizione esterna, della costrizione in ogni sua forma, del rispetto profondo dell’umano.

«Per vivere – ci ha ricordato Primo Levi – occorre un’identità, ossia una dignità». Solo da qui, dalla radice dell’umanità, può riprendere il cammino dei diritti. Proprio questa consapevolezza è alla base di un’altra scelta rinvenibile nella Carta dei diritti fondamentali dove, nel Preambolo, si afferma che l’Unione europea «pone la persona al centro della sua azione».

Una ricostruzione complessiva del sistema costituzionale italiano consente di giungere a conclusioni analoghe, nella sostanza anticipatrici, e persino più nette per quanto riguarda la centralità della persona. Se questa consapevolezza ha tardato a manifestarsi, ciò è dovuto ad un insieme di fattori culturali e politici che qui non possono essere analizzati. Il punto significativo, ad ogni modo, è rappresentato proprio dal fatto che la rilevanza attribuita alla persona, anzi la sua vera e propria costituzionalizzazione, trovano un fondamento essenziale nel rapporto istituito con il principio di dignità, evidentissimo nella trama costituzionale, e che impone oggi anche una lettura dell’articolo 3 che vada oltre la dialettica tra eguaglianza formale e sostanziale, oltre la lettura che nei due commi di quell’articolo ritrovava «due modelli contrapposti di struttura socio-economica e socio-istituzionale», ¹² «l’uno per rifiutarlo, l’altro per instaurarlo». ¹³

Questa tensione introdotta nel sistema politico-istituzionale permane. E tuttavia non si esaurisce qui la portata dell’articolo 3. Lo dice il suo stesso *incipit*: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale». Proprio qui, nella rilevanza attribuita alla dignità prima ancora dell’elencazione tradizionale delle cause di non discriminazione e nella sua qualificazione come “sociale”, ¹⁴ cogliamo non solo una novità, ma il tramite verso la più marcata presa di posizione contenuta nel secondo comma, con l’esplicita sua indicazione di un obbligo istituzionale di ininterrotta opera di trasformazione. Non possiamo più dire, dunque, che si tratta di una norma a due facce, l’una volta verso la conservazione dell’eredità, l’eguaglianza formale; l’altra rivolta alla costruzione del futuro, l’eguaglianza sostanziale. La sottolineatura della dignità sociale ci porta oltre questo schema, dà evidenza a un sistema di relazioni, al contesto in cui si trovano i soggetti dell’eguaglianza, poi esplicitamente considerato dalla seconda parte della norma. Questa lettura unitaria dell’articolo non ne depotenzia la forza “eversiva”, ma dice che la stessa ricostruzione dell’eguaglianza formale non può essere condotta nell’indifferenza per la materialità della vita delle persone, per la loro intatta dignità, per i legami sociali che le accompagnano.

Proviamo a saggiare, a questo punto, i molteplici intrecci rivelati dai rapporti che vengono istituiti tra libertà, eguaglianza, dignità. Nell’articolo 3, ricostruito nel suo carattere unitario grazie al riferimento alla dignità, compare l’esplicita associazione tra libertà ed eguaglianza, due principi che una tradizione critica e molte tragiche esperienze del Novecento avevano visto in termini di

⁹ C. Esposito, *La Costituzione italiana. Saggi*, Cedam, Padova 1954, p. 9.

¹⁰ R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell’eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002.

¹¹ E. Garin, *L’uomo del Rinascimento*, in Garin (a cura), *L’uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 2.

¹² U. Romagnoli, *op. cit.*, p. 162.

¹³ Così A. Predieri, *Significato della norma costituzionale sulla tutela del paesaggio*, in “*Studi per il ventesimo anniversario dell’Assemblea Costituente*”, vol. II, Vallecchi, Firenze 1969, p. 399.

¹⁴ G. Ferrara, *La pari dignità sociale (Appunti per una ricostruzione)*, in *Scritti in onore di Giuseppe Chiarelli*, vol. II, Giuffrè, Milano 1974, pp. 1089 e sgg.; M. R. Marella, *Il fondamento sociale della dignità umana*, in “*Rivista critica del diritto privato*”, 2007, pp. 67-103.

opposizione, se non di radicale esclusione. Più avanti, nell'articolo 36, l'«esistenza libera e dignitosa» del lavoratore e della sua famiglia descrive la condizione umana e la lega alla creazione di una situazione di libertà e dignità. E quando l'articolo 41 esclude che l'iniziativa economica privata possa svolgersi in contrasto con sicurezza, libertà e dignità umana, di nuovo questi due principi appaiono inscindibili. Possiamo concludere che l'ineliminabile associazione con la libertà è la via che immunizza dagli eccessi dell'eguaglianza e dalle ambiguità della dignità, che tanto avevano inquietato nel secolo passato e che proiettano ancora un'ombra sulle discussioni di oggi?

Questa ricostruzione del sistema consente di guardare all'articolo 36 come alla norma che dà senso e portata concreta alla nuova antropologia già desumibile dall'articolo 1 e dal suo riferimento al lavoro. La Costituzione non guarda al lavoro come ad una astrazione e non si ferma al dato materiale dell'esistere. Stabilisce che «il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa». Non una qualsiasi forma di esistenza, dunque, ma quella che dà pienezza a libertà e dignità. Siamo di fronte ad un intreccio complesso, ad un gioco di rinvii che non solo vieta di astrarsi dalle condizioni materiali, ma stabilisce una relazione necessaria tra esistenza, libertà, dignità (che si vuole non solo individuale, ma “sociale”, come già si è detto), sviluppo della personalità (in una dimensione segnata dall'eguaglianza). Seguendo questa traccia, la vita non è più “nuda”, trova nello stesso lessico giuridico le parole che possono aiutare a coglierne il senso.

Il lavoratore come figura che dà diretta concretezza all'*homo dignus*, dunque. Ma proprio questa antropologia della modernità giuridica è ora messa in discussione, anzi sfidata e radicalmente negata, da una logica di mercato che, in nome della produttività e degli imperativi della globalizzazione, prosciuga i diritti e ci fa ritornare verso quella “gestione industriale degli uomini” che è stato il tratto angosciante dei totalitarismi del Novecento. Viene spezzato il nesso tra lavoro e dignità, davvero con una rinnovata riduzione delle persone a cose, a “oggetti” compatibili con le esigenze della produzione. Dall'esistenza libera e dignitosa si tende a passare ad una sorta di “grado zero” dell'esistenza, alla retribuzione come mera soglia di sopravvivenza, come garanzia solo del “salario minimo biologico”, del “minimo vitale”. Torna così una domanda capitale, e antica: se il lavoro possa essere inteso come pura merce, se la determinazione del suo prezzo possa essere solo affare di mercato, perché la tutela del lavoro, e la cittadinanza sociale che essa implica, interferiscono sul valore di scambio.¹⁵

La risposta costituzionale affidata all'articolo 36, di cui pure si è affermata l'immediata precettività, rischia d'essere respinta sullo sfondo. Viene così oscurato anche il nesso più generale tra rispetto di libertà e dignità e libera costruzione della personalità, che caratterizza l'articolo 2 e alla quale viene finalizzata la stessa garanzia dei diritti fondamentali, facendo emergere anche il nesso con la solidarietà, la componente più trascurata della storica triade rivoluzionaria, la *fraternité*. Di questa è necessario tener conto in un sistema che si vuole fortemente segnato dall'attenzione per le relazioni, per una dignità non solo individuale, ma sociale, in una Costituzione che, parlando di persona, non intende l'astratto individuo, ma la “persona sociale”.¹⁶

Bisogna chiedersi, a questo punto, se la dignità non sia un fondamento troppo fragile per reggere tante sfide, indebolita dalla sua stessa polisemia, da intime ambiguità, da indeterminatezza. Quest'ultima è la più antica delle critiche, che coinvolge tutti i principi, i concetti appunto “indeterminati”, tecniche come quella delle clausole generali. È un tema che mi riporta alla prolusione maceratese di quarantaquattro anni fa, alla legislazione per principi di cui allora parlavo¹⁷ e che, malgrado incomprensioni che ancora si manifestano e che sono sostanzialmente espressione di una persistente arretratezza culturale, è divenuta tecnica giuridica diffusa e consolidata, che ha trovato piena legittimazione soprattutto grazie al rilievo assunto dalla

¹⁵ M. V. Ballestrero, *Le 'energie da lavoro' tra soggetto e oggetto*, in P. Zatti-S. Rodotà (a cura), *op. cit.*, vol. II, Giuffrè, Milano 2010.

¹⁶ Si vedano le considerazioni di A. Baldassarre, *Diritti della persona e valori costituzionali*, Giappichelli, Torino 1997.

¹⁷ *Ideologie e tecniche della riforma del diritto civile* (1966), ora ristampata con una premessa da Editoriale Scientifica, Napoli, 2007.

dimensione costituzionale e dalla interpretazione costituzionalmente orientata, e che si presenta come la risposta più adeguata non solo alle dinamiche indotte da mutamenti e innovazioni continui e vorticosi, ma alle esigenze di una società via via definita dell'*incertezza*, del *rischio*, *liquida*.

Questa constatazione, tuttavia, non esime dall'obbligo di fare i conti con l'indeterminatezza, per governare la quale sono state messe a punto tecniche giuridiche ormai ben note. Parlando di dignità, e procedendo per approssimazioni successive, si può partire da una affermazione di carattere generale: la dignità appartiene a tutte le persone, sì che debbono essere considerate illegittime tutte le distinzioni che approdino a considerare alcune vite come non degne, o meno degne d'essere vissute, o che giungano alla negazione stessa della capacità giuridica, tipica delle legislazioni razziali, che hanno confinato milioni di esseri umani nella categoria delle "non persone". In questa sua prima accezione, la dignità si presenta così come fondamento concreto della nuova accezione della cittadinanza, intesa come patrimonio di diritti che appartengono alla persona quale che sia la sua condizione e il luogo in cui si trova. La negazione di questi diritti viola il principio di dignità. Certo, qui bisogna fare i conti con quello che è stato chiamato «l'abuso del concetto di vita», che ci porta alla questione dell'embrione, certamente irriducibile alla pura dimensione biologica di un insieme di cellule, ma la cui condizione giuridica può essere definita solo attraverso una distinzione tra i diversi stati del corpo, valutandone «la reciproca adeguatezza»,¹⁸ e non con operazioni di mera giustapposizione sulla figura di chi è già nato.

Una seconda specificazione indica nella dignità il principio che vieta di considerare la persona come mezzo, di strumentalizzarla. Con due ulteriori implicazioni: l'irriducibilità alla sola dimensione del mercato, in particolare per quanto riguarda il corpo come fonte di profitto; e il rispetto dell'autonomia della persona, che non può mai essere «strumento di scopi e oggetto di decisioni altrui».¹⁹

Una terza specificazione può essere effettuata ricorrendo alla individuazione di situazioni specifiche e di figure sintomatiche. È il caso del "decent work", del lavoro dignitoso di cui parlano i documenti dell'Organizzazione internazionale del lavoro, che ci riporta al tema dell'irriducibilità del lavoro a merce e del lavoratore ad oggetto, e che è il fondamento delle "clausole sociali" previste a livello interno e internazionale. È il caso dei criteri di definizione della dignità sociale desumibili dall'esperienza giurisprudenziale.²⁰ È il caso del controllo giurisprudenziale sulla compatibilità dell'attività d'impresa con la dignità della persona, nitidamente indicato dall'articolo 41 della Costituzione italiana e che ha avuto una manifestazione significativa nella sentenza della Corte di giustizia delle Comunità europee nella vicenda Omega. È il caso di particolari categorie di contratti, come quelli riguardanti il commercio equo e solidale. In queste ultime situazioni la dignità assume la funzione di misura di che cosa possa rispondere alla logica economica e che cosa sia incompatibile con questo tipo di calcolo.

Ma questo controllo delle attività economiche attraverso il principio di dignità ha suscitato la critica di chi vi ha scorto un "ordine morale oppressivo", la trasformazione della dignità in veicolo di imposizione autoritaria di valori limitativi della libertà e dell'autonomia delle persone. Critica, questa, che sembra incontrare la tesi aggressiva di uno studioso statunitense, che ha enfatizzato a tal punto il conflitto tra libertà e dignità da costruire quest'ultima addirittura come una versione dell'"onore" nazista.²¹ Il fraintendimento è clamoroso, ma rivela l'esistenza di un problema.

Proprio gli articoli 36 e 41 della Costituzione forniscono una indicazione preziosa per affrontare la questione del rapporto tra libertà e dignità, partendo da una indispensabile distinzione. L'articolo 41 indica nella dignità un limite invalicabile per l'iniziativa economica privata; l'articolo 36 indica il criterio per la costruzione della dignità e per l'individuazione del soggetto al quale spetta questo

¹⁸ Zatti, *Maschere del diritto volti della vita*, Giuffrè, Milano 2009, p. 176.

¹⁹ *Ivi*, p. 46.

²⁰ Marella, *op. cit.*

²¹ J. Q. Whitman, *From Nazi "Honor" to European "Dignity"*, Paper for a Workshop at the European University Institute, 29-30 Settembre 2000. Le argomentazioni sono ulteriormente sviluppate in *The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty*, in "Yale Law Journal", 113/2004, pp. 1151 e sgg.

potere. Ricordo ancora che quest'ultimo articolo parla di «esistenza libera e dignitosa»: e la Corte costituzionale tedesca, nel 1983, ha scritto che «il fulcro dell'ordinamento costituzionale è il valore e la dignità della persona, che agisce con libera determinazione come membro di una società libera».²² Proprio l'inscindibile associazione tra libertà e dignità esclude una versione autoritaria, impositiva di quest'ultima, una sua funzione sostanzialmente disciplinare.²³ La costruzione dell'*homo dignus* non può essere effettuata all'esterno della persona, ha davvero il suo fondamento *in interiore homine*. La dignità non è indeterminata, ma trova nella persona il luogo della sua determinazione, tuttavia non per custodire un'essenza, bensì per mettere ciascuno nella condizione di determinare liberamente il proprio progetto di vita.

Così, nell'antropologia moderna della persona, la dignità conduce all'autodeterminazione, che la Corte costituzionale ha qualificato come diritto fondamentale della persona. Nella sentenza 438 del 2008, infatti, si legge: «la circostanza che il consenso informato trova il suo fondamento negli artt. 2, 13 e 32 della Costituzione pone in risalto la sua funzione di sintesi di due diritti fondamentali della persona: quello all'autodeterminazione e quello alla salute». E ricordiamo le parole che chiudono l'articolo 32 sul diritto alla salute: «la legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana». È una delle dichiarazioni più forti della nostra Costituzione, una sorta di nuovo *habeas corpus*, con il quale il moderno sovrano, l'Assemblea costituente, promette ai cittadini che non “metterà la mano” su di loro, sulla loro vita. Quando si giunge al nucleo duro dell'esistenza, alla necessità di rispettare la persona umana in quanto tale, siamo di fronte all'indecidibile. Nessuna volontà esterna, fosse pure quella coralmente espressa da tutti i cittadini o da un Parlamento unanime, può prendere il posto di quella dell'interessato. Qui l'autodeterminazione trova il suo saldissimo fondamento, e l'inviolabilità della dignità della persona si concretizza nell'inviolabilità del corpo.

Una estrema e inaccettabile soggettivizzazione della dignità? Una iperindividualizzazione, la negazione di ogni legame sociale, un sostanziale isolamento della persona? A questi interrogativi non credo che si possa rispondere con una generica associazione tra diritti e doveri, di cui la dignità sarebbe partecipe; né proponendo in modo suggestivo il tema dell'autonomia osservando che «è la stessa qualità di persona ad esigere l'indisponibilità degli elementi che compongono la comune dignità».²⁴ Quali sono, infatti, i caratteri di questa dignità “comune”, chi ne definisce gli “elementi”? Verso chi sarebbe responsabile l'*homo dignus*?

È possibile indicare un percorso diverso, che faccia emergere le varie dimensioni della dignità, considerando in primo luogo le decisioni che la persona può prendere. Se queste esauriscono i loro effetti nella sfera dello stesso interessato, il diritto all'autodeterminazione è destinato a prevalere, senza la possibilità di sovrapporgli «un 'ordre morale institutionnel', sinonimo di una 'antropologia alternativa' ed incompatibile con tutta la filosofia moderna dei diritti dell'uomo».²⁵ Se, invece, le decisioni interferiscono nell'altrui sfera dell'umano, allora deve prevalere il rispetto dell'altro, che fa emergere propriamente l'aspetto relazionale della dignità.

Peraltro, la dimensione del potere individuale di decisione non implica autoreferenzialità della persona. Considerando il nesso già ricordato tra dignità e rimozione degli ostacoli di fatto, tra dignità e libera costruzione della personalità, emerge con nettezza un dovere pubblico di costruire un contesto all'interno del quale le decisioni della persona possano essere effettivamente libere: in questo modo l'intervento esterno non si traduce in una compressione, in una subordinazione della dignità ad una morale esterna, ma costruisce le condizioni per la sua piena manifestazione. A questo dovere pubblico si affianca quello dei privati: dell'imprenditore che non può svolgere la sua attività in contrasto con la dignità; del datore di lavoro che deve corrispondere la retribuzione necessaria per una esistenza libera e dignitosa; dei soggetti che governano le “formazioni sociali”, le cui regole

²² Si veda P. Häberle, *La dignità umana come fondamento della comunità statale*, in *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo*. Saggi, Giuffrè, Milano 2003, pp. 1-79.

²³ Marella, *op. cit.*, p. 77.

²⁴ G. Piepoli, *Tutela della dignità e ordinamento secolare*, in “Rivista critica del diritto privato”, 2007, p. 27.

²⁵ *Ivi*, p. 28.

non possono violare la dignità di chi ne fa parte. Un dovere, questo, che riguarda anche le istituzioni pubbliche, tenute a rimuovere gli ostacoli che si manifestano, ad esempio, nella forma di norme da abrogare o dell'assenza di innovazioni legislative, come è accaduto con la riforma del diritto di famiglia, che ha restituito alla moglie la sua dignità; e come deve accadere per le unioni di fatto, anche tra persone dello stesso sesso, secondo una indicazione che si ritrova nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea e che ha trovato esplicito riconoscimento nella sentenza n. 138 del 2010 della Corte costituzionale.

Così l'*homo dignus* vive in un sistema di relazioni, acquista la dignità sociale voluta dalla Costituzione. E questa ricostruzione consente di andare oltre le contrapposizioni tra dignità soggettiva e oggettiva, tra dignità come potere o come limite, per la compresenza nel medesimo principio di queste diverse dimensioni.

Con questo bagaglio possiamo entrare nel mondo divenuto globale e segnato dalle innovazioni scientifiche e tecnologiche. Il corpo è sfidato, la persona diviene digitale,²⁶ compare "l'*homo numericus*",²⁷ si entra nella dimensione del post-umano. L'antropologia profonda del genere umano appare mutata dalle tecniche procreative che possono sconvolgere i sistemi della parentela, dalla prospettiva della clonazione, dall'utero artificiale. Il principio di dignità è ancora un viatico? Può quest'uomo nuovo essere ancora *dignus*?

Alla dignità si fa esplicito riferimento in apertura del Codice per la protezione dei dati personali (Decreto legislativo 196/2003, articolo 2). Il "corpo elettronico", l'insieme delle informazioni che costruiscono la nostra identità, viene così ricongiunto al corpo fisico: la dignità diviene il forte tramite per ricostituire l'integrità della persona (Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, articolo 3), per evitare che la persona venga considerata una sorta di miniera a cielo aperto dove chiunque può attingere qualsiasi informazione e così costruire profili individuali, familiari, di gruppo, facendo così divenire la persona l'oggetto di poteri esterni, che possono falsificarla, costruirla in forme coerenti ai bisogni di una società della sorveglianza, della selezione sociale, del calcolo economico. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea ha ribadito il divieto di fare del corpo un oggetto di profitto. Previsto per il corpo fisico, questo principio può essere esteso al corpo elettronico, come già fanno alcune norme, come quelle che prevedono una autorizzazione pubblica per trattare i cosiddetti dati *sensibili*, che riguardano gli aspetti più intimi della vita o la collocazione sociale della persona. Qui il principio di dignità si congiunge con quello di eguaglianza, per evitare discriminazioni o stigmatizzazioni sociali.

Ma sono gli interventi diretti sul corpo quelli che fanno nascere maggiori problemi. Si può intervenire sul corpo per rendere più agevole il suo controllo a distanza, modificandone la fisicità con l'inserimento di elementi elettronici o costruendo la sua dimensione elettronica attraverso l'obbligo di portare con sé documenti o strumenti che rendano la persona continuamente *tracciabile*. Qui il riferimento alla dignità è sicuramente rilevante, consentendo di ritenere ammissibili solo gli interventi a beneficio della persona, della sua salute in primo luogo.

Che cosa accade, però, quando l'innovazione scientifica e tecnologica consente di migliorare le prestazioni fisiche e intellettuali? Se queste nuove opportunità sono offerte selettivamente, se l'accesso dipende dalle risorse finanziarie, si giunge ad una società castale; si opera una riduzione della cittadinanza, che diviene censitaria; più drammaticamente, si giunge ad un "human divide", ad un mondo che accetta la costruzione di persone strutturalmente diverse, dove si materializza l'utopia negativa annunciata da Aldous Huxley ne "Il mondo nuovo";²⁸ e dove, però, si aprono anche prospettive positive di associazione tra persona e macchine, di quel trans o post umano che avevano affascinato fin dalla fine degli anni Venti suo fratello Julian.²⁹ Dobbiamo concludere che

²⁶ Questa espressione ormai entrata nell'uso, risale a R. Clarke, *The digital person and its application to data surveillance*, in "Information Society", 2/1994, pp. 77 e sgg. Si veda anche D. J. Solove, *The Digital Person. Technology and Privacy in the Information Age*, New York University Press, New York-London 2004.

²⁷ Si veda la raccolta di saggi intitolata appunto *Homo numericus*, in "Esprit", 2009, pp. 68-217.

²⁸ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1933.

²⁹ J. Huxley, *Religion without Revelation*, Benn, London 1927.

«l'uomo è antiquato», come ci ha suggerito Günther Anders?³⁰ O dobbiamo piuttosto riprendere il filo dell'associazione tra dignità ed eguaglianza, la sola che può evitare la separazione radicale tra le persone, la guerra tra umani e post umani portatori di qualità diverse?

Altri dilemmi sono davanti a noi, altre inquietudini si affacciano. Una persona chiusa in una logica del consumo che produce una antropologia regressiva, non una figura di consumatore, ma di *consumato*, come ha scritto Benjamin Barber.³¹ Una persona la cui identità viene sottratta all'autonomia e alla consapevolezza della persona e affidata a procedure automatiche, alla tecnologia dell'algoritmo e dell'autonomic computing. La persona di nuovo consegnata all'astrazione, disincarnata, ridotta a fantasma tecnologico? Di fronte a tutto questo si leva l'antropologia dell'*homo dignus*, che obbliga a mantenere al centro la dimensione dell'umano, la sua ricchezza, l'imprevedibilità e la libertà.

Al diritto, si dice, spetta il compito di difendere le categorie antropologiche fondamentali,³² la stratificazione delle esperienze umane.³³ Ma, per raggiungere questa finalità, il diritto non può negarsi al mondo. Proprio il principio di dignità gli consente di seguirne i movimenti, di entrare nelle pieghe del mutamento, di esserne misura senza lasciarsene sopraffare. Perché tutto questo possa avvenire, serve molta convinzione, una attitudine che non perda d'occhio la realtà, che non se ne allontani alla ricerca di un trascendente che non gli offre fondamenti più solidi, ma rischia di fargli perdere la sua fondazione nell'umano.

La dignità non è un diritto fondamentale tra gli altri, né una supernorma. Seguendo la storia della sua vicenda giuridica, ci avvediamo che essa è venuta ad integrare principi fondamentali già consolidati – libertà, eguaglianza, solidarietà –, facendo corpo con essi e imponendone una reinterpretazione in una logica di indivisibilità. Come buona scienza vuole, la ricostruzione complessiva di un sistema esige che se ne colgano le dinamiche, le modalità attraverso le quali ciascuna componente ridefinisce tutte le altre, dando a ciascuna nuova forza e legami più solidi con la società. L'*homo dignus* non si affida ad un principio che sovrasta libertà, eguaglianza, fraternità e così, in qualche modo, le ridimensiona. Dall'intrecciarsi continuo di questi principi tutti fondativi, dal loro reciproco illuminarsi, questo *homo* riceve maggiore pienezza di vita e, quindi, più intensa dignità umana.

³⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

³¹ B. Barber, *Consumati, Da cittadini a clienti*, Einaudi, Torino 2010.

³² P. Legendre, *Revisiter les fondations du droit civil*, in *Revue trimestrielle de droit civil*, 1990, p. 641.

³³ P. Barcellona, *Critica della ragion laica*, Città Aperta, Enna 2006. Su questi temi si veda G. Cricenti, *I diritti sul corpo*, Jovene, Napoli 2008.