

EMILIA D'ANTUONO
VOLTI DELLA DIGNITÀ

Sommario: 1. Volti, icone e metafore di una dignità risignificata. 2. Morte e rinascita di un termine chiave della tradizione. 3. Il coappartenersi originario di libertà e dignità. 4. «Rivoluzione della dignità».

1. «L'epifania del volto umano costituisce un varco nella crosta dell'essere»¹; «il volto del prossimo mi significa una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto»²; la coscienza della giustizia è la coscienza *tout court*, la condizione stessa dell'autocoscienza³: in forza delle parole di Levinas, che sostanziano un'impresa filosofica di straordinaria portata, impariamo a comprendere che la parola *volto* è per tanta parte della filosofia della seconda metà del Novecento ciò che la parola *essere* è per la tradizione filosofica occidentale, ossia un termine senza cui ci è difficile pensare.

Dopo Auschwitz, che è l'origine abissale dell'etica levinasiana, pensare è inscindibile dal rendere giustizia. Il *logos* si vincola al *nomos* come mai prima, il conoscere al giudicare, il giudicare al rendere innanzitutto giustizia. L'esercizio della ragione si scioglie dall'ambiguità del «puro cono-

1 E. LEVINAS, *Alterità e trascendenza*, Genova, 2006, 144.

2 ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, 1983, 110.

3 «La coscienza di sé non è un'innoffensiva constatazione che un io fa del proprio essere, ed è inseparabile dalla coscienza della giustizia e dell'ingiustizia», E. LEVINAS, *Difficile libertà*, Milano, 2004, 33; «il rapporto con il divino attraversa il rapporto con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si curano dell'immortalità dell'anima ma del povero, della vedova, dell'orfano e dello straniero. Il rapporto con l'uomo in cui si compie il contatto con il divino non è una specie di *amicizia spirituale*, ma quanto si manifesta, si prova, si compie in un'economia giusta in cui ogni uomo è pienamente responsabile. “Perché il vostro Dio, che è il Dio dei poveri, non li nutre?” domanda un romano a Rabbi Aqiba. “Affinchè noi possiamo scampare alla dannazione” risponde Rabbi Aqiba: non è possibile affermare in maniera più incisiva l'impossibilità – in cui si trova Dio – di assumere i doveri e le responsabilità dell'uomo», *ibid.*, 37.

scere» e soprattutto si libera dalla perniciosa banalità che tutto conoscere è tutto giustificare o, il che è ancora più inquietante, che «tutto comprendere è tutto perdonare»⁴.

Il volto è il cardine di questo pensare che chiama in causa conoscere e agire, teoresi ed etica, diritto e politica.

Volto è parola che evoca l'Alterità, inassimilabile, irriducibile all'assoggettamento, "resistente", come scrive Levinas. E resistenza⁵, non posso fare a meno di ricordarlo, è un altro grandioso termine del lessico novecentesco della dignità, è parola carica di sventure e di redenzione.

Volto è la parola levinasiana che dà un senso filosoficamente fin qui ignoto alla «nudità»: nudità del volto evoca il capovolgimento e la dissoluzione della volontà di potenza e di sopraffazione, nomina come unicamente «essenziale» quella *fragilità* che esige irrecusabilmente responsabilità. La nudità del volto ci vincola alla responsabilità. E responsabilità è innanzitutto «rispondere al selvaggio dolore di essere uomini», per riproporre stupefacenti parole di Pasolini⁶. In forza del volto e della sua nudità la filosofia si trasforma da *filia* o amore per il sapere, secondo il noto etimo, in sapere della *filia* cioè in consapevolezza e sapienza di quel legame solidale che ridisegna – e trasmuta – l'immagine dell'umano, cancellando dalla sua identità le tracce sanguinose scavate dall'*homo homini lupus*.

Il volto e la sua nudità catturano la mente in cerca dei sensi della dignità, la sollecitano a cercare volti, che, disvelati, ci consentono di familiarizzare con inediti significati e valori e di inoltrarci su nuove strade.

Non sono pochi i volti che ci raccontano i tanti sensi della dignità nella galleria di ritratti custoditi dalla storia, che è anche un diario, un libro illustrato dell'anima, a cui l'umanità consegna la sua identità molteplice. Il grande libro della storia è, in gran parte, scritto con caratteri che sono innanzitutto tratti distintivi di volti umani.

4 «L'equivoco assai comune secondo cui *tout comprendre c'est tout pardonner*»: H. ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi* (a cura di P. Costa), Milano, 2006, 107.

5 Nell'impossibilità di entrare nel merito della portata della Resistenza, discussa con una pluralità di opzioni valutative sul piano storico e storiografico, mi limito qui a ricordare le implicazioni filosofiche, etiche e politiche di un testo che amo particolarmente: D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Brescia, 2002, senza ovviamente dimenticare il fondamentale volume di C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, 1991.

6 P.P. Pasolini, *Ballata delle madri*, in *Poesia in forma di rosa*, in Id., *Le poesie*, Milano, 1975, 327.

Ma, per parlare di dignità scelgo due figure letterarie, Hurbinek e Henek, figli di Auschwitz, creature di Primo Levi, il cui viso nessuno ha mai visto eppure sono icone del Novecento, sono figure fondamentali della storia del secolo delle tenebre di cui, dice Todorov⁷, squarciano l'oscurità, altrimenti insostenibile.

Hurbinek e Henek, sono in grado di ricapitolare in sé gli innumerevoli «senza volto» e «senza nome» che, nella miseria del tempo, hanno conservato, e soprattutto generato a nuova vita, quei significati della dignità che il nazismo aveva preteso di azzerare costruendo la categoria «vita indegna», maschera della feroce volontà di ri-creare l'uomo negando gli uomini, secondo il modello precostruito dall'ideologia.

Così Primo Levi, in *La tregua*, dà volto alle «vite indegne» e rappresenta, sullo scenario devastato del corpo e nella «resistenza» indomita di queste sue creature, quella dignità di cui si farà carico il lessico filosofico e giuridico post-Auschwitz:

Hurbinek era un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. Dimostrava tre anni circa, nessuno sapeva niente di lui, non sapeva parlare e non aveva nome [...]. Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi; ma i suoi occhi, persi nel viso triangolare e smunto, saettavano terribilmente vivi, pieni di richiesta, di asserzione, della volontà di scatenarsi, di rompere la tomba del mutismo. La parola che gli mancava, che nessuno si era curato di insegnargli, il bisogno della parola, premeva nel suo sguardo con urgenza esplosiva: era uno sguardo selvaggio e umano ad un tempo, anzi maturo e giudice, che nessuno fra noi sapeva sostenere, tanto era carico di forza e di pena. Nessuno, salvo Henek: era il mio vicino di letto, un robusto e florido ragazzo ungherese di quindici anni. Henek passava accanto alla cuccia di Hurbinek metà delle sue giornate. Era materno più che paterno: è assai probabile che, se quella nostra precaria convivenza si fosse protratta al di là di un mese, da Henek Hurbinek avrebbe imparato a parlare [...]. Hurbinek, che aveva combattuto come un uomo, fino all'ultimo respiro, per conquistarsi l'entrata nel mondo degli uomini, da cui una potenza bestiale lo aveva bandito; Hurbinek, il senza-nome, il cui minuscolo avambraccio era pure stato segnato col tatuaggio di Auschwitz; Hurbinek morì ai primi giorni del marzo 1945, libero ma non redento⁸.

Libero ma non redento.

La storia non conosce redenzione come *restitutio in integrum*. Crederlo ciecamente può essere, ed è stato, catastrofico. Ma, se la storia non conosce

7 Tz. TODOROV, *Il secolo delle tenebre*, in M. Flores (a cura di), *Storia, verità e giustizia*, Milano, 2001, 1-8.

8 P. LEVI, *La tregua*, Torino, 1989, 13; 14; 15.

redenzioni come *restitutio in integrum*, conosce l'azione che apre al futuro attraverso l'assunzione di memoria che si faccia risposta, responsabilità, ma anche tutela dalle «tentazioni del bene», veicolo di sventure⁹. Il «principio speranza»¹⁰ non ha come unica possibilità di vita la rivoluzione che rigenera il mondo con la spada.

Ebbene la memoria delle tragiche esperienze del secolo è potenza genealogica della filosofia della «nudità del volto», a cui ho accennato.

Assunzione di questa memoria, e ad un tempo risposta di diritto e giustizia all'appello del volto invisibile di Hurbinek, è l'ingresso della parola dignità nella lingua del diritto. Una svolta davvero decisiva per la risemantizzazione della dignità e per il ruolo di essa nell'attuale dibattito pubblico.

In forza del passaggio nel lessico giuridico, «l'indegnità» delle vite umane – impressa alla fragilità come un marchio foriero di espropriazione di soggettività – diviene massima dignità. La costruzione di non-persone è interdetta¹¹.

Chi nasce o diviene nel corso della vita per qualsivoglia ragione «incapace», non in grado di esercitare volontà e libertà, mai può essere considerato «oggetto di potere», mai dismette l'identità di soggetto di cura e di solidarietà, istituzionalmente garantita. Siamo al passaggio di un'ultima frontiera della dignità: l'impossibilità di godere di autonomia reclama l'assunzione illimitata di responsabilità, colora di sacralità la fragilità¹².

9 Cfr. Tz. TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, 2001.

10 Per ricordare qui un grande libro del Novecento: cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, 1994.

11 «Non-persone»: un'espressione che denuncia il disfacimento della trama della civiltà, tessuta dal filo aureo della progressiva affermazione della persona. Dicevo: la costruzione di non-persone è interdetta. Questa interdizione urta e lotta contro la realtà di un mondo in cui esistono ancora tante non-persone. Sono milioni coloro che nel mondo vivono la vita umbratile dei senza – diritti, invisibili ed esposti a ogni tipo di ferite. Popolazioni in perenne e disperata migrazione, bambini non registrati in nessun anagrafe, bambini-soldato, o bambini operai, spose bambine sono volti che emergono dalla liquidità della vita che sommerge gli individui interdichendo loro l'accesso alla vita umana. «Il diritto di avere diritti» (cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2013), divenendo via via positivo, sottoscritto e operante, è il primo baluardo a difesa di un male di cui tutti dobbiamo sentire l'insopportabile peso.

12 Ed è a tal proposito che Rodotà evoca, laicamente, la «sacralità della vita» e cito: nella condizione di incapacità «davvero la vita diventa sacra, indisponibile, il corpo intoccabile»: S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 282. Rodotà invoca per chi è impossibilitato all'autonomia e al governo di sé per insuperabile impossibilità psico-fisica, dunque privo di «capacità» giuridica, il riconoscimento di sacralità.

Risposta di diritto e giustizia, dicevo. Una risposta che, a partire dal processo di Norimberga, si compone via via nel corso del tempo e che, intersecando altre decisive esperienze, trova nel «diritto di avere diritti» una configurazione all'altezza del nostro presente. Denunciando con realismo dissolutivo di utopie fallaci «che il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo»¹³ – e nudità è l'essere spogliati dall'*habitus* del diritto e da ogni traccia di dignità – Arendt formula un imperativo ineludibile, scrivendo in *Le origini del totalitarismo*: «il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»¹⁴. L'esigente richiesta arendtiana, accompagnata dalla preoccupazione circa la sua realizzabilità nel contesto degli anni in cui lei scrive, diviene nel volume di Stefano Rodotà «il diritto di avere diritti»¹⁵, con il ricorso a una preposizione chiamata a dare forza, con il suo evocare la dimensione soggettiva e oggettiva, al ragionamento filosofico-giuridico dell'autore.

2. Per introdurre alla polisemia della dignità, termine tra i più evocati e controversi del nostro presente, trovo particolarmente efficaci le parole di due personalità, tra loro lontane e impegnate su fronti diversissimi, il filosofo Emmanuel Levinas, da cui ha preso le mosse il mio ragionamento, e il Cancelliere tedesco Gerhard Schröder.

L'uno evoca la dignità che impegna innanzitutto la nostra interiorità, l'altro la nostra appartenenza alla vita comune, con tutto il carico della storia. Scrive Levinas: «Nelle ore decisive, quando la caducità di tanti valori si svela, tutta la dignità umana consiste nel credere al loro ritorno»¹⁶. La

13 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996, 415.

14 Ivi, 413. Fondamentali sono le considerazioni di Arendt in merito alla fragilità, all'epoca strutturale, dei diritti umani, per cui rinvio all'intero capitolo «Il tramonto dello Stato nazionale e la fine dei diritti umani», 372-419. Ricorderei con André Enegrén che Arendt negli USA ha «influenzato il potere giudiziario, che si è basato sulle sue osservazioni a proposito del “diritto di avere diritti” per vietare con più fermezza la privazione di cittadinanza»: A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, 1987, 8.

15 Del citato volume di Rodotà vorrei sottolineare la considerazione attenta della forza rivoluzionaria veicolata dalla richiesta dei singoli e dei popoli di diritti e nuovi diritti come urgenza che muove dalla realtà di una pluralità di soggetti e che, trovando sostegno in Carte e Dichiarazioni via via sottoscritte, di fatto sembra ridimensionare le preoccupazioni di Arendt sulla realizzabilità effettuale del «diritto di avere diritti».

16 E. LEVINAS, *Nomi propri*, Casale Monferrato, 1984, 157.

fede nella capacità umana di valorizzazione¹⁷, in grado di sfidare i tentativi di annichilimento dei valori e di non lasciarsi vincere dall'angoscia che lo smarrimento del valore produce, è dignità. Credere nella creatività valorativa dell'uomo, in «tempi bui»¹⁸, quindi anche contro ogni evidenza, è offrire estrema difesa della dignità.

Afferma Schröder: «c'è una cosa che sappiamo: non potrebbe esistere per noi né libertà, né dignità umana, né giustizia se dimenticassimo quanto è potuto accadere quando i poteri dello Stato hanno calpestato la libertà, la giustizia e la dignità umana. La Germania guarda in faccia il suo passato»¹⁹.

La dignità trova dimora non solo nell'interiorità e nell'etica ma anche nella sfera pubblica, coinvolgendo diritto e politica²⁰.

Di fatto l'esperienza dei totalitarismi e la seconda guerra mondiale hanno rappresentato la morte e il nuovo inizio della secolare nozione di dignità umana. Rinata soprattutto in forza del suo passaggio nella lingua del diritto e delle Carte – non casualmente definite «Carte della dignità» –, la cognizione della dignità si è ampliata e approfondita: un'estensione semantica che ha trovato ricaduta storica in linguaggi non solo etico-filosofici, ma anche politici, bioetici. Vita umana indegna è diventata oggi espressione ossimorica. E tanto si deve innanzitutto all'autocoscienza che l'umanità ha dolorosamente conquistato²¹, assumendo il terribile fardello dello stravolgimento della nozione di dignità perpetrato dal nazismo con la categoria «vita indegna» e con l'assassinio della nozione stessa di umanità nella prassi dello sterminio sistematico. Questa autocoscienza ha integrato all'interno di sé un'esperienza inedita di dolore, una «qualità» nuova

17 Per l'umana capacità di «valorazione» che è forza genealogica di valori sciolta da ogni rimando metafisico cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 209-278.

18 B. BRECHT, *A coloro che verranno* (1939), in *Poesie e canzoni*, Torino, 1964, 92-94.

19 G. SCHRÖDER, *Provo vergogna per l'Olocausto*, «La Repubblica», 26 gennaio 2005.

20 Ricordando che la Costituzione tedesca si apre con l'affermazione che la «dignità umana è intangibile. Rispettarla e proteggerla è obbligo di tutto il potere statale» e che le Carte dette della dignità, a cominciare dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, lungo lo snodarsi dei decenni fino al nostro presente, danno rilievo fondamentale alla dignità ed alla sua intangibilità, sottolineo la rilevanza della dignità nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, il cui art. 1 recita: «La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata».

21 «La dichiarazione è quasi, si direbbe il più potente atto di riflessione che le Nazioni Unite hanno portato sulle esperienze storiche delle società contemporanee; il profondo giudizio che dalle più sofferte prassi dei popoli le Nazioni stesse hanno desunto», G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in *Opere*, Milano, 1959, vol. V, 41.

dell'umano soffrire, scaturita innanzitutto dalla lesione della dignità umana, dalla ferita profonda inflitta all'identità che l'uomo ha delineato per sé nel corso del tempo, mobilitando istanze religiose e pensiero filosofico, diritto e istituzioni politiche, scienze e arti. Tanto insopportabile è la lesione inferta alla dignità da rendere non definitivamente elaborabile il lutto dell'assassinio del nucleo più profondo della propria umanità. D'altronde i suicidi di tanti sopravvissuti ci hanno testimoniato la quasi impossibilità di suturare la ferita inferta alla dignità, in quanto dignità umana e cioè accomunante gli esseri umani. È questa ferita a provocare l'apparire di quella che Primo Levi ha chiamato «vergogna ontologica»²²: è la vergogna per una violenza che, offendendo l'umanità in sé e negli altri, annienta la dignità del carnefice e delle vittime, sia pure in sensi abissalmente diversi. C'è in questa vergogna lo shock suscitato dal fatto che l'artefice di tanto orrore è egli stesso un uomo.

E a proposito di appartenenza alla stessa umanità, mi sembra che mai, prima dell'assunzione dell'esperienza Auschwitz come «nostra» eredità, mai la coscienza dell'unità e della medesimezza del genere umano è diventata così evidente come nelle varie Dichiarazioni e Carte che accompagnano il cammino dell'umanità e, in definitiva, nell'insieme del diritto dei diritti umani.

Nel lutto per le vittime, tanti – certo non tutti – si sono riconosciuti ebrei, zingari, omosessuali, vite indegne, perseguitati di ogni ordine e grado; nello shock del male – assoluto nelle sue realizzazioni²³ e banale nei suoi artefici – abbiamo riconosciuto, non senza dolore, che i carnefici appartengono all'unico genere umano.

D'altronde è proprio la negazione nazista dell'appartenenza all'unica umanità a sostanziare ciò che con la lingua del diritto è stato chiamato «crimine contro l'umanità».

Ebbene, abbiamo elaborato una difficile verità: anche chi rifiuta questa appartenenza è membro del genere umano, gli va imputata la colpa specifica di volersi trarre fuori dall'umanità per sopraffarla, frantumarne l'unità, violarne la dignità di realtà una e molteplice. La definizione in termini giuridici di questa colpa estrema riporta il colpevole nella casa comune dell'umanità, di quella umanità che fa rappresentare la sua causa anche dal diritto. Delitti contro l'umanità, crimini che sembrava non si potessero «né punire,

22 Per la vergogna ontologica, cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Torino, 1986, 53-57.

23 Arendt riflette sul male assoluto nelle pagine ricostruttive della vita nei lager in *Le origini del totalitarismo* (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 599-629), e sui banali artefici del male in: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 2001; *La vita della mente*, Bologna, 1987, 84 ss.

né perdonare» (per evocare Arendt e il volume di Antoine Garapon²⁴), sono espressioni che qualificano la natura paradossale del crimine, non vanificano l'appartenenza del criminale al genere umano, né consentono una facile autoassoluzione dell'umanità dalla responsabilità di riconoscere che tra i suoi membri possono esserci soggetti capaci di attentare alla sua unità di fondo.

Ha ragione Alain Supiot: «pensare che i nazisti non siano esseri umani come noi significa già pensare come loro»²⁵.

In realtà l'unità del genere umano è da sempre una delle radici della parola dignità, ne alimenta sensi fondamentali.

La comune appartenenza al genere umano è, dunque, la prima delle eredità che abbiamo l'obbligo di non dissipare, ma di far fruttare in tutte le direzioni che la vita ha aperto in questo settantennio.

E continuamente apre davanti a noi.

Accanto alla negazione dell'unità del genere umano, e perfettamente consequenziale con essa, si colloca la strategia di dissoluzione della dignità perseguita attraverso la cancellazione dell'unicità di ogni uomo, cancellazione inscritta tanto nell'ideologia della razza quanto nella pretesa di imporre all'individuo la deposizione della propria facoltà di giudizio attraverso l'obbligo della fedeltà assoluta.

L'aggressione alla dignità va a segno attraverso una strategia di disindividuazione imposta agli esseri umani, attraverso, cioè, il tentativo di realizzare la regressione dell'individuo al genere, annegandone l'unicità nella liquidità vischiosa della razza.

In questa ottica disumanizzante, l'uomo deve tornare ad essere un ente naturale generico che dismette le forme con cui si è reso «individuo» e «persona»²⁶ e deve re-immersersi nel puro *bios*, la «vita». Un *bios* spietato,

24 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 628; A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, Bologna, 2005.

25 «Pensare che i nazisti non siano esseri umani come noi significa già pensare come loro; voler bruciare i libri degli amatori degli *autodafé* vuol dire ingrossarne i ranghi; inscrivere una Verità ufficiale all'interno della legge penale significa non credere alla forza della verità storica», A. SUPIOT, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Milano, 2006, 82. Trovo insuperabile la forza umanizzatrice della lotta in difesa dell'unità del genere umano che attraversa le pagine di Antelme: R. ANTELME, *La specie umana*, Torino, 1969.

26 Per comprendere quale impegno è stato necessario per la definizione dell'unicità di ognuno nei difficili percorsi della storia dell'Occidente cfr. R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, 2003.

al di qua di etica e storia, distillato come «puro» ma di fatto costruzione ideologica.

Il ricorso nazista al *bios* diviene condizione della riduzione dell'uomo a elemento intercambiabile di una specie.

Rende l'uomo superfluo.

Superfluità degli uomini è condanna a morte della *dignitas humana*: «la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui [...] significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, cosa che lascerebbe intatta la loro natura umana, e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini»²⁷, significa piuttosto «rendere superflua la loro *qualità* stessa di uomini», quella «qualità» che gli uomini portano con sé arrivando alla luce del mondo. Ebbene la qualità stessa di uomini è la loro dignità²⁸.

Come tale, ossia come qualità stessa di uomini, la dignità è diventata tema peculiare di pensiero filosofico, giuridico, bioetico nella seconda metà del Novecento, specificandosi sempre più come qualità di ognuno.

Giunge via via a coscienza che l'unicità di ognuno è fatta di appartenenza all'umanità e di storia, storia biologica e biografica, egualmente meritevoli di tutele. Una consapevolezza che ha inciso sulla semantica della parola persona, rinnovandone, estendendone e approfondendone sensi e portata²⁹.

La strategia di disindividuazione tocca il suo vertice con il tentativo di azzerare, di vanificare la grande tappa sulla via della costituzione dell'individualità rappresentata per l'uomo dal percepirsi come artefice indiviso del

27 H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. Filosofia e politica*, Milano, 1989, 104.

28 La riduzione degli esseri umani a cose intercambiabili, come dimostra il continuo avvicinarsi di eliminazioni e nuovi arrivi nei lager, la negazione totale della dignità umana aprono un varco all'ingresso del male radicale nella storia: «il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui», H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 629. Se il male radicale tematizzato da Kant è «spiegabile con motivi intelligibili», il male entrato nel mondo con l'esperimento totalitario mette in scacco le categorie della ragione teoretica e di quella pratica, produce difficoltà ai fini sia del punire che del perdonare. Arendt evoca uno shock della ragione di fronte alla fattualità del male rappresentato dalla negazione dell'umanità degli uomini, una paralisi di fronte a un «nudo essere» del male che non può più essere pensato agostinianamente come «mancanza d'essere».

29 L'intercambiabilità, la superfluità, lo spregio dell'unicità costituiscono lesione della dignità. Vorrei ricordare che la *Dichiarazione universale sul genoma umano*, nell'affermare la tutela della dignità, precisa all'art. 2: «questa dignità impone di non ridurre gli individui alle loro caratteristiche genetiche e di rispettare il carattere unico di ciascuno e la sua diversità». Dunque: rifiuto radicale del razzismo, della «disindividuazione» che cancella l'unicità, rifiuto di ogni possibile «serialità».

proprio agire, e pertanto imputabile per ciò che fa, responsabile dunque, nel bene e nel male.

Ebbene, il nazismo pretende la deposizione della titolarità dell'agire, la deprivatione di ogni capacità di azione che non sia mera esecuzione, la cancellazione della facoltà di giudizio di ognuno, l'alienazione della responsabilità al capo totalitario, che ne diviene, più che depositario, padrone assoluto sottratto a qualunque giudizio³⁰. Non è un caso che i nazisti prediligano la parola onore, che essi identificano con fedeltà (la parola d'ordine, il motto è: «*l'onore nazista è fedeltà*»), intendendola come fedeltà alla propria «razza» e fedeltà al capo, che li dispensa dal compito di pensare, valutare, giudicare.

Un tale «onore» è precisamente l'opposto di ciò che la cultura occidentale ha chiamato «dignità», ancorandola all'unità del genere umano e all'individualità di ognuno, alla luce della scoperta della «capacità» di libertà che identifica l'uomo. L'onore è termine che assume significato dal contesto, acquisisce contenuto in riferimento ai termini che lo specificano: pensiamo all'«uomo d'onore», e certo non mi riferisco al Bruto shakespeariano e all'intreccio sotterraneo che correla l'onore di cui gode Bruto e la sua realtà di assassino. Mi riferisco piuttosto a qualcosa che ci riguarda drammaticamente: all'onore mafioso per fare un esempio eclatante, alla terribile locuzione «delitto d'onore», un tempo presente nell'ordinamento giuridico, infine cancellata solo nel 1981³¹.

30 Ho riflettuto su questi temi in E. D'ANTUONO, *Il male totalitario nella crisi della tradizione. Tra Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt*, in P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa (a cura di), *Auschwitz. L'eccesso del male*, Napoli, 2004, 171 ss.

31 Ne ho appreso senso e portata leggendo da giovanissima il romanzo di Arpino, G. ARPINO, *Un delitto d'onore*, Milano, 1965. Ho poi compreso quanta turpitudine può nascondere la parola «onore» in relazione alle donne, leggendo, da adolescente, il libro di Gabriella Parca *Le italiane si confessano* (uno spaccato terribile della società italiana degli anni Cinquanta e della condizione delle donne), che svelava davvero «di che lacrime e di che sangue» – se mi è consentito il rimando foscoliano – può grondare la parola onore. Le generazioni più giovani nulla sanno di tutto questo, né di quella Franca Viola che nel 1965 rifiutò coraggiosamente il sopruso del matrimonio, dopo la violenza subita, a riprova che è possibile dare colpi mortali a «gente d'onore» e a costumi lesivi della dignità umana attraverso l'esercizio di «virtù quotidiane» individuali, a loro modo eroiche. Certo da allora sono accadute molte cose, questo tipo di onore non abita quasi più il nostro Paese, innanzitutto per volontà delle donne, che, messe da parte le confessioni o declinandole in ben altri modi, hanno realizzato quella rivoluzione pacifica che ha cambiato molti tratti della faccia del mondo. Sicuramente ha cambiato il nostro Paese. Eppure, proprio nel nostro Paese, è stato necessario che le donne impugnassero la «bandiera della dignità» (e ricorro qui a un'espressione di Rodotà),

È fuori discussione che l'onore sia termine che assume ben altri significati in contesti diversi da quelli negativi che ho evocato, ma ciò non cambia il fatto che la parola onore ha una sorta di contingenza strutturale che ne fa variare fortemente il senso.

Di contro dignità ha ben altra sostanza e ben altra storia.

3. La storia della nozione di dignità è stata ampiamente ricostruita negli ultimi tempi: una consistente bibliografia ci consente ormai di conoscere genesi³², struttura, divenire del lessema dignità nelle molteplici articolazioni e variazioni di significato.

Per conto mio, vorrei proporre una sorta di genealogia della dignità, cogliere il suo sorgere dal progressivo delinearsi della consapevolezza umana della libertà. Sia pur rapidamente vorrei soffermarmi tanto sui sensi della dignità che rimandano alla volontà e all'agire dell'uomo come propria scaturigine, quanto sui sensi della dignità che emergono e si impongono sulla scena della storia in relazione al patire e al farsi carico del patire. Agire e

per ridestare in tutti la memoria, sopita da dosi massicce di sonnifero mediatico, di che cosa sia davvero dignità, nella sua connessione con libertà, uguaglianza, riconoscimento di diversità e pluralità in un contesto pubblico, dunque dignità configurata da una storia che intreccia e fa essere insieme la libertà, l'uguaglianza, la diversità, la pluralità, esigendo tutele dalla democrazia. Certo non posso omettere che questa dignità, ospite di una democrazia matura ma incompiuta e non pienamente paritaria, non ha ancora definitivamente trovato casa. Il tema della democrazia paritaria resta cruciale (Cfr. V. FRANCO, *Care ragazze. Un promemoria*, Roma, 2010, 135 ss.).

- 32 Sulla dignità e l'arricchirsi della sua semantica al tempo della bioetica la produzione teorica è estesissima, mi limito a ricordare gli autori che hanno orientato (attivando consenso e dissenso) la mia riflessione: R. SENNET, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna, 2009; U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009; E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana: interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, Milano, 2009; S. RODOTÀ, *Antropologia dell' homo dignus*, Lectio doctoralis, in *Conferimento della Laurea honoris causa in Scienze della politica a Stefano Rodotà*, Macerata, 2010 (ma il tema sostanza il già citato *Il diritto di avere diritti*, e torna come trama di fondo di tanti altri saggi); E-W. BÖCKÖNFERDE, *Dignità umana e bioetica*, Brescia, 2010; M. DI CIOMMO, *Dignità umana e Stato costituzionale: la dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Firenze, 2010; P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia, 2013; M. ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2013; G. RESTA, *Dignità, persone, mercati*, Torino, 2014; G.M. FLICK, *Elogio della dignità. Se non ora quando?*, Roma, 2015. Sul rimando tra dignità e diversità cfr: G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, 2009.

patire, nella vasta gamma di significati che sintetizzano in sé, sono sistole e diastole della vita umana.

È mia convinzione che libertà e dignità si coappartengano fin dalle origini della cultura occidentale e che questa coappartenenza permanga nel nostro presente che pure registra nuove declinazioni della libertà, nuovi sensi della dignità. È bene ricordare questo *novum*: la libertà si declina come autonomia, autodeterminazione e governo di sé, nel contesto di una riconosciuta – e da tutelare – dimensione relazionale, quella dimensione relazionale che identifica l'umano ed esige rango non solo pubblico ma universale. La dignità si risignifica accogliendo e rimodulando antichi sensi, formandone e performandone nuovi, strettamente correlati all'attuale *facies* della libertà. La dignità, con il suo transito nella sfera del diritto, si rivela rimando chiave per apprestare alla libertà e a una giusta eguaglianza una dimora nel mondo globalizzato, affinché la globalizzazione possa dismettere la paralizzante configurazione di processo necessitato e necessitante e diventare condizione di un rinnovato universalismo.

Con questa premessa diventa evidente la ragione per cui tralascio la prospettiva che fa derivare la dignità dallo statuto ontologico dell'uomo, dal posto che occupa nella gerarchia dell'essere. Altrettanto irrilevante ai fini del mio ragionamento è considerare la dignità legata allo *status*, identificata storicamente con il ruolo sociale, quella dignità-privilegio che la parola dignitario immediatamente significa e rende comprensibile.

Dicevo dunque che da sempre libertà e dignità si coappartengono, *libertas et dignitas convertuntur* mi verrebbe da dire parafrasando Gian Battista Vico.

La cultura greca, nella rivisitazione che continuamente il pensiero propone dei suoi sensi, e indipendentemente dai suoi modi storici di concepire ruolo e dignità dell'uomo, ci consegna l'immagine dell'uomo in lotta con il destino e la necessità ma porta sulla scena del teatro tragico, grande istituzione della *polis*, la scoperta progressiva della libertà.

Con forza rappresenta nello spazio dell'Areopago, istituzione non meno grande e carica di futuro, la scoperta che l'uomo fa del dover rispondere dei suoi atti³³. Dover rispondere significa innanzitutto percepirsi libero. L'uomo si autocomprende via via come «degnò» perché si scopre come volente non univocamente determinato dal destino e dalla necessità, si scopre come agente non sopraffatto da forze oscure che governano a sua insaputa i suoi atti. Il volto dell'uomo si stacca, come i Prigioni di Michelangelo dal mar-

33 Irrinunciabile è la ricostruzione della scoperta che l'uomo greco fa di sé come titolare e responsabile dell'azione proposta da Vernant in tante sue pagine e in particolare nel capitolo «Abbozzi della volontà nella tragedia greca» in: J.P. VERNANT, P. VIDAL NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, 1976, 29 ss.

mo, a viva forza dalla necessità e dal destino, lottando contro le potenze tonie del «naturale» e quelle mitico-religiose che nel fato si esprimono.

Certo è una dignità che coincide con ciò che chiamiamo «orgoglio», parola gettata in discredito da una falsa comprensione dell'umiltà ma che merita considerazione. L'orgoglio dell'io, che, si badi, non coincide con chiusura autoreferenziale e conseguente superbia, merita ancora oggi considerazione, innanzitutto perché rafforza le difese contro la rigidità di riduzionismi vecchi e nuovi, capaci di disfare l'individualità nel genere, la soggettività nella liquidità del biologico o di un collettivo globalizzato che ben poco ha a che vedere con la socialità come dimensione dell'uomo.

Se la cultura greca ci ha consegnato con la scoperta della libertà l'idea di una dignità consanguinea dell'orgoglio, la cultura ebraica introduce sulla scena della storia la figura della dignità che coincide con l'obbedienza alla legge, a una legge³⁴ che comanda innanzitutto di farsi carico «del povero e della vedova, dell'orfano e dello straniero». Degni, nella loro indigenza, di assoluta considerazione. Nell'assunzione e nel rifiuto di risposta, di responsabilità da parte dell'uomo ne va di Dio stesso, che in un *midraš* dice di sé: se testimonierete di me io sarò, consegnando il suo stesso essere all'agire libero dell'uomo. Con il rimando ai più vulnerabili l'ebraismo propone l'assunzione della responsabilità «sociale» non solo come la più autentica liturgia ma anche come atto che costituisce l'identità stessa dell'ebreo, la sua peculiare dignità. Su questo punto *Le letture talmudiche* levinasiane fanno definitivamente chiarezza, dissipando cortine secolari: «che il rapporto con il divino attraverso il rapporto con gli uomini e coincida con la giustizia sociale, ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica»³⁵.

Della conversione della dignità pagana, così imparentata con l'orgoglio, si fa carico il cristianesimo, che sovverte il significato della dignità come *status* e introduce nella storia sensi nuovi di essa con la potenza simbolica del passaggio di Dio in un corpo di donna – e l'utero è certamente il luogo più disprezzato dell'antichità –, della nascita povera, della morte infamante. Ma non solo: capovolge l'orgoglio «pagano» dell'autoaffermazione in amore operativo del prossimo che vincola all'azione. Una dignità dunque che chiama in causa a suo modo l'agire, un agire che impegna il cristiano e che è a un tempo autentica possibilità di conoscenza, se è vero, con France-

34 «Ce que le judaïsme apporte au monde, ce n'est pas la générosité facile du cœur, ni des visions métaphysiques inédites, mais un mode d'existence guidé par la pratique des mitsvot-commandements»: E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 2005, 180.

35 Per la citazione di Levinas cfr. nota 3.

sco d'Assisi, che ciascuno arriva a conoscere e a comprendere fin dove si spinge il suo operare: *tantum quisque intelligit quantum operatur*.

L'Umanesimo è affascinato dall'orgoglio «pagano» dell'autoaffermazione dell'io, che vuole ridestare dalle mortificazioni del *contempus mundi* medievale e aprire alla dimensione della socialità e all'impegno civile. Ma all'Umanesimo non sono estranei i sensi della dignità inscritti nella figura dell'umano disegnata dai Vangeli, più che da dottrine teologiche o filosofiche. Non è allora casuale che quella civiltà produca con il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola una figura della *humana dignitas* che è il vero cardine per una svolta decisiva.

Trovo di straordinario rilievo il fatto che Pico argomenti della peculiare dignità dell'uomo radicanola nella sua difettività³⁶ ontologica, nella sua fragilità di punto intermedio e neutro tra l'animalità del mero vivente e la divinità, una condizione che consegna alla sua volontà e al suo agire la scelta della regressione verso il bruto o l'elevazione verso un'eccellenza a cui non è posta frontiera alcuna. La dignità, già collocata da filosofia e teologia nell'«essere», diviene volontà di dignità, compito, impegno di azione.

Certo ci vorranno secoli perché la condizione di «difettività ontologica», concernente l'uomo in quanto tale, diventi quella «vulnerabilità»³⁷ che va riconosciuta come tema di cui storicamente farsi carico. Portata da sempre come «ferita» nella propria carne dai tanti che il caso e l'umana prepotenza hanno resi – e rendono – fragili, la vulnerabilità come condizione umana intratemporale infine diverrà peculiarmente degna di forme specifiche di tutela.

D'altronde ci vorrà – non mi stanco di sottolinearlo – la terribile «porta stretta»³⁸ del XX secolo perché l'umanesimo sia ripensato come «umanesimo dell'altro uomo»³⁹, dove l'altro è innanzitutto il più debole.

36 Per la valenza filosofica della parola difettività cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, cit., e *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981.

37 Ricordo qui *La Dichiarazione sulla vulnerabilità di Barcellona*, che accanto ai principi di autonomia, integrità e dignità umana, presenta nel testo il principio di vulnerabilità: cfr. *Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*, http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/final_rep_95_0207.pdf. La *Dichiarazione universale dei diritti umani e la bioetica*, UNESCO, 2005, dedica al principio vulnerabilità una specifica attenzione (Articolo 8. *Rispetto per la vulnerabilità umana e per l'integrità della persona*). Sul tema della vulnerabilità cfr. anche il Report: UNESCO, *The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity*, Report of the International Bioethics Committee of Unesco, Paris, 2013.

38 Per evocare la metafora evangelica fonte di tante riflessioni cfr. tra gli altri il recente saggio di U. CURI, *La porta stretta*, Torino, 2015.

39 E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, 1998.

Il mutamento della comprensione di sé dell'uomo e quindi della dignità umana è un evento storico. È l'apparire sulla drammatica scena della Rivoluzione francese di una nuova figura dell'umano: il cittadino.

La stella polare di questo uomo nuovo è la costellazione libertà, uguaglianza, fraternità da realizzare nel tempo. La dignità non abita più il cielo degli ideali, ma gli uomini la vogliono ormai figlia del tempo e cittadina del mondo, quindi all'altezza di un'epoca che persegue la «trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata»⁴⁰. Certo una cosa è la dignità come valore dell'uomo in relazione alla sua identità metastorica, altra cosa è la dignità connessa all'identità dell'uomo che vive nel tempo e costruisce con gli altri società e istituzioni.

Libertà e uguaglianza non erano estranee alla nozione di dignità dell'uomo in quanto tale, propria della tradizione religiosa, filosofica, letteraria. Ma avevano un significato che le rendeva impenetrabili alle contingenze della storia, ossia un significato che poco o nulla influiva sulla condizione di schiavitù e di subordinazione gerarchica, vissute dalla stragrande maggioranza degli esseri umani. L'uguaglianza dell'appartenenza all'*humanitas*, o di figli di Dio o anche l'uguaglianza effettuale solo davanti alla morte, si inverava in relazione al destino ultraterreno, metastorico, non a quello storico. Il cittadino contrassegnato da libertà ed eguaglianza e vincolato alla pratica della fraternità, all'interno di un assetto politico nuovo tutto da costruire, dà un senso specifico alla parola dignità. Si realizza così la progressiva correlazione di dignità a eguaglianza, libertà, fraternità, correlazione che declina sensi ulteriori della dignità.

La svolta è quindi: libertà, uguaglianza, fraternità da realizzare in forza di istituzioni pubbliche. La rivoluzione francese è esperienza di liberazione dalle tante catene dell'*Ancien régime* ed è «esperienza della capacità umana di pensare qualcosa di nuovo», nonché è volontà di «istituzione di una forma nuova di governo»⁴¹ che consenta alla libertà, matrice di dignità, di trovare spazio e vivere nel mondo.

Rivoluzione e libertà ci conducono immediatamente a Kant.

A Kant che è il pensatore della libertà, è il grande filosofo che consegna alla nostra contemporaneità articolazioni fondamentali ed imprescindibili della semantica della dignità. E non solo per la formulazione dell'imperativo categorico che vincola alla considerazione dell'uomo

40 S. RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*, Paris, 1988, 352.

41 Per ricorrere alle parole di Arendt nel volume dedicato alla rivoluzione: H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Milano, 1983, 29; 31.

come fine e mai come mezzo, ma per il *novum* che il suo pensiero realizza intorno al tema della libertà.

La dignità è indissolubilmente connessa a libertà, autonomia, «competenza morale» di ognuno, dimensione pubblica. Ed è connessa altresì a quella insistenza «sulla fierezza del nostro essere umani»⁴², a quell'orgoglio dell'io che nulla ha a che vedere con il disprezzo dell'umiltà come virtù. È piuttosto un baluardo contro la tentazione di deporre la propria individualità e la responsabilità che la rende solida.

Autonomia è la parola che evoca la libertà dell'uomo in relazione a un *nomos* che scaturisce dall'umana ragione legislatrice, un *nomos* la cui universalità è universalizzabilità, universalità dunque legittimata dal riconoscersi nel *nomos condiviso* da parte di ogni ragione individuale. L'autonomia di matrice kantiana si riempie di praticabilità in forza del riconoscimento di «competenza etica» a ognuno, una competenza che non ha bisogno per essere «né di scienza né di filosofia»⁴³. Interpretata in senso evolutivo, aperta alla storia, l'autonomia kantiana può rinviare quindi non solo a una libertà negativa ma anche a una libertà positiva, creativa di nuovi valori, capace di processi assiologici che si inscrivono via via nella vita storica e che scaturiscono da dinamiche soggettive e intersoggettive. Il filosofo dell'autonomia è anche, per tanti aspetti, il filosofo della relazione: la necessità pratica di agire in base al dovere «non ha il suo fondamento in sentimenti, impulsi e inclinazioni, ma esclusivamente nel *rapporto* reciproco fra gli esseri ragionevoli»⁴⁴. Questa affermazione di Kant, adeguatamente ripensata, diviene determinante ai fini della coniugazione della dignità come idea e valore e come dimensione che appartiene agli esseri umani che, nella dinamica del tempo storico via via apprendono la declinazione plurima della ragione e imparano a coglierne significati e sensi.

Che la libertà kantiana, inscindibile dalla dignità, rimandi alla dimensione pubblica è tema che la filosofia accoglie e declina nei termini dell'utopia del riscatto dei popoli, nella tensione a delineare istituzioni che siano garanzia di libertà e dignità.

42 H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, Torino, 2004, 57.

43 Cfr., I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, 1980, 25.

44 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., 67-68. I secoli intercorsi dalla riflessione kantiana ci autorizzano forse a sostituire l'espressione «esseri ragionevoli» con «condizione umana», rompendo il limite del carattere desenzializzato della ragione kantiana, che comunque è all'inizio di tanti possibili itinerari di ricerca.

Non è certo un caso la centralità del tema giuridico-politico nella filosofia tra Settecento e Ottocento. È il poeta Hölderlin⁴⁵ a considerare Kant il Mosè che conduce il popolo tedesco verso la libertà e la dignità della legge. È Hegel a scrivere in una famosa lettera a Schelling che Kant e i filosofi insegnano cosa è dignità e i popoli apprendono. In forza di tale apprendimento si impossesseranno dei propri «tesori dissipati nel cielo»⁴⁶ e realizzeranno un mondo in cui la dignità ritrovata possa infine vivere. La grande tematica dell'accesso alla dignità attraverso la cultura, che ancora oggi è evocata dalla parola *Bildung*, diviene possibilità di apprendimento per i popoli, e la missione della cultura si specifica come insegnamento di quella dignità che di per sé è portatrice di forza rivoluzionaria.

Con Marx, il proletariato, capace di soggettività e di azione rivoluzionaria finalizzata alla liberazione dalle catene di bisogno e sfruttamento e soprattutto convinto della possibilità di un nuovo *ordo humanus* del mondo, introduce ulteriori sensi nella parola dignità.

Un'«utopia», certo, soprattutto un'utopia che non ha trovato le vie giuste per realizzare un ordine umano del mondo nella storia, le cui infinite contingenze non rendono possibile la realizzazione automatica di generosi progetti o di pianificazioni intellettuali, per quanto capaci di suscitare volontà di libertà essi siano. Non è questo il luogo per porre la terribile – e forse falsificante – domanda *che cosa resta?* In relazione alla nostra riflessione sulla dignità io non ho dubbi che resta il contributo che i movimenti operai hanno dato al nesso lavoro-dignità, sottraendo il lavoro a un destino di maledizione e rendendolo dimensione dell'uomo, tassello di un'identità che trova parte del suo assetto nella costante trasformazione del mondo e nell'insonne attività del pensare.

45 «Kant è il Mosè della nostra nazione, che egli conduce dal decadimento della cattività d'Egitto nel libero solitario deserto della sua speculazione e che dalla sacra montagna le porta la legge»: F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, (edizione Beissner), vol. VI, 1, *Briefe*, Stuttgart, 1954, 304.

46 «Si proveranno vertigini di fronte a questa somma altezza di ogni filosofia, mediante la quale l'uomo si è elevato tanto in alto. Credo che non ci sia miglior segno dei tempi di questo: che l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa; una dimostrazione questa che l'aureola che circondava il capo degli oppressori e degli dei della terra dilegua. I filosofi dimostreranno questa dignità, i popoli impareranno a sentirla e non si contenteranno di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno»: G.W.F. HEGEL, *Lettere*, Bari, 1972, 14-15; su questo punto Schelling risponde: «da quest'ultimo passo della filosofia mi aspetto che cada l'ultimo velo, che sia lacerata l'ultima superstiziosa ragnatela dei filosofi *privilegiati*. Con Kant spuntò l'aurora; non c'è da meravigliarsi che in qualche valle paludosa rimanga qui e là una piccola nube, mentre le altissime montagne già brillano al sole», (*ibid.*, p. 15, nota 22).

Alla storia dei movimenti operai e sindacali va ricondotta la declinazione della fraternità rivoluzionaria in solidarietà effettuale. Con la dignità di diritti da garantire e di diritti da esigere affinché tutti ne fruiscano, la solidarietà ha la sua peculiare declinazione nel *Welfare State*, quali che ne siano oggi le vicissitudini. Non credo possa essere sottovalutata quanto meno la riformulazione del grande tema della giustizia, portato dalla storia dei movimenti operai e sindacali sul piano della realizzabilità nel tempo. Dignità e giustizia si rivelano inscindibili sul piano storico, l'elisione dell'una è attentato mortale all'altra, è apertura di una deriva che minaccia di svuotare di creatività la libertà contrassegno dell'uomo e di travolgere le libertà storicamente realizzate. Se posso ricorrere a una metafora direi che libertà, dignità e giustizia vivono nel mondo non come consanguinee, ma come inseparabili sorelle siamesi.

4. Dunque è a partire dalla fine del XVIII secolo che si dipana il filo del difficile tempo delle rivoluzioni agite e patite dall'umanità, rivoluzioni in parte o in tutto fallite, in parte o in tutto riuscite, rivoluzioni finite e rivoluzioni in corso.

Sulle rivoluzioni, che hanno aperto percorsi nuovi alla dignità, che tutte le eredita accogliendone e valutandone il retaggio, non posso che rimandare a Stefano Rodotà. Le sue pagine colgono e interpretano il potenziale di tante lotte, silenziose e no, di tante trasformazioni divenute «nuovi inizi», per restituirci con chiarezza cristallina il volto dell'*homo dignus*. E non va sottaciuto che in questa sua riflessione la parola rivoluzione, quali che siano state e siano ancora oggi le avventure e le disavventure dell'umanità in cerca di umanità, dismette il suo carico di sangue e sventure, o quanto meno lo consegna alla storia. Eredità del nostro tempo diventano le rivoluzioni che dobbiamo volere, che possiamo volere senza necessariamente sfidare la nostra volontà di non uccidere.

Solo un ripensamento equanime della parola rivoluzione ci apre la strada a esercizi di democrazia, unici abilitati a consegnare alla memoria i diritti negati e affidare alla volontà ampliamento e prospettive di vita dei diritti affermati.

Seguendo la parola rivoluzione, scrive Stefano Rodotà: «incontriamo le dinamiche che caratterizzano il presente e indicano il futuro. La “rivoluzione dell'eguaglianza”, mai davvero compiuta, l'eredità difficile, la promessa mancata del “secolo breve”, è oggi accompagnata dalla “rivoluzione della dignità”. Insieme hanno dato vita a una nuova antropologia, che mette al centro l'autodeterminazione delle persone, la costruzione delle identità individuali e collettive, i nuovi modi d'intendere i legami sociali e le responsabilità pubbliche». La rivoluzione dell'uguaglianza e quella della dignità, sot-

tolinea l'autore «non sono due sfide perdute: sono due permanenti campi di battaglia, che definiscono, a un tempo, l'oggetto del conflitto e i soggetti che l'incarnano». Si dispiegano davanti a noi i tanti sensi e le potenzialità della «rivoluzione dei beni comuni», della «rivoluzione della tecnoscienza», della «rivoluzione di Internet». Ed altresì, la «rivoluzione che tutte le attraversa, quella che viene dal pensiero e dalle pratiche delle donne»⁴⁷.

Di fronte a una tesi così netta non posso fare a meno di rimarcare il nesso libertà – dignità⁴⁸ intrecciato dalla «rivoluzione pacifica delle donne»⁴⁹ con modalità nuove e con effetti che ricadono sull'intera sfera della vita, modificandone assetti iniqui e generando prospettive di eguale giustizia.

Davvero è un argomento che non riesco a toccare *sine ira ac studio*, e soprattutto arginando il fiume di parole che la conoscenza di tante storie, e volti, di donne farebbe scaturire dalla mia mente ferita e solidale.

E tuttavia voglio ricordare come parte fondamentale della rivoluzione della dignità almeno la portata simbolica della straordinaria lotta al riduzionismo biologico realizzata dalla cultura di genere.

È un dato di fatto che la marginalità plurimillenaria delle donne, l'esclusione dalla *polis* e dalla terra della filosofia, i due grandi luoghi della tradizione occidentale dove l'interdetto è stato secolare, la discriminazione nell'esercizio della cittadinanza, argomentate con riferimento al «naturale», costituiscono una sorta di archetipo di quel riduzionismo biologico che è stato padre e madre di infinite tragedie. Quelle registrate dalla Storia, passata e presente, quelle nascoste nelle storie di vita che nessuno ricorda.

Non ripercorro la storia del riduzionismo, voglio darne un breve saggio citando il pensiero, ampiamente condiviso un tempo, di un giurista. È una citazione che illumina la perniciosità del riduzionismo biologico, capace di cancellare in un solo colpo individualità e volontà, diritto e giustizia,

47 S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 14 ss.

48 Peraltro il tema nella ricchezza dei suoi aspetti e con le potenzialità costruttive di nuova cultura e nuova storia che lo contrassegna è evidenziato da Rodotà, con sensibilità e con conoscenza davvero rara nel panorama della nostra cultura.

49 La rivoluzione più lunga, per citare Gisela Bock (cfr. G. BOCK, *Le donne nella storia d'Europa*, Roma-Bari, 2003, 135) è anche la più duratura nel tempo secondo Hobsbawm, che nel ricostruire le rivoluzioni sociali e quelle culturali del Novecento, (cfr. i capitoli *La rivoluzione sociale 1945-1990* e *La rivoluzione culturale* in E.J. HOBBSAWM, *Il secolo breve*, Milano, 1995, 339-376; 377-404), considera le trasformazioni della vita individuale e collettiva realizzate dal movimento delle donne «il risultato più duraturo degli anni della radicalizzazione politica» (*ibid.*, 391). Per le tante rivoluzioni che hanno dato significati diversi alla parola «rivoluzione» e per la portata della «rivoluzione femminista» cfr. S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Roma-Bari, 1999, 85-98.

libertà e dignità, e dunque capace di distruggere volti non meno degli acidi di cui ci dicono orribili cronache: la donna è ciò che è per l'utero, «*foemina est id, quod est propter uterum*». E l'utero è un «secondo cervello» che presiede a sentimenti e agire delle donne, «nelle condizioni patologiche e anche nelle fisiologiche»⁵⁰. Il testo è del 1881, e tuttavia la portata terribile dell'inchiudere l'identità umana a un corpo, ideologicamente proposto come estraneo al sé di ognuno perché parte di una natura necessitante, è sopravvissuto a lungo e ancora oggi, con le dovute metamorfosi, con le «dissimulazioni disoneste»⁵¹ richieste dal mutamento dei tempi, proclama l'azzeramento della volontà, della spontaneità, della libertà umana.

Sfregia il volto dell'*homo dignus*.

Non c'è dubbio che il nostro evoluto presente ancora ospiti riduzionismi, differenziati e articolati in forme molteplici, attivi ed operanti in sfere non solo della società ma della cultura, dove davvero non ci si aspetterebbe di incontrarli più.

I riduzionismi hanno cambiato i linguaggi ma obbediscono sempre alle stesse logiche. Logiche di disuguaglianze irriscattabili.

Certo il destino dell'uguaglianza reale, di un'eguale fruizione dei beni della terra e delle sue tante civiltà, è stato segnato dai fallimenti. Eppure possibilità diverse, da esplorare e costruire, si aprono. E la dignità gioca di nuovo il suo ruolo di contapassi del cammino dell'uomo, trovando ulteriori specificazioni.

E torno al tema della presenza della dignità nella lingua del diritto, che ha via via conferito contenuti di volta in volta adeguati alla parola dignità, ridimensionando le argomentazioni di chi accusava – e accusa – la dignità di vaghezza, sottovalutando la differenza tra genericità e polisemia, tra grande principio e tentativo di istituire, forse frettolosamente, un criterio univoco per la soluzione di questioni diverse, con la pretesa di fare della dignità, così carica di passato, presente, futuro, dunque di storicità, una sorta di parametro indipendente dalle dinamiche della vita.

Forse va seriamente considerato come la dignità si sia progressivamente riempita di sensi specifici, distillati dalla concretezza degli accadimenti. Dalle tragiche vicende del Novecento, ma non solo: nel corso del tempo i

50 Cfr. M. MANFREDI, A. MANGANO, *Alle origini del diritto femminile. Cultura giuridica e ideologie*, 1983, 18. Tra i tanti saggi dedicati al tema ricorderei per la sua specialissima ottica A. ROSSI DORIA, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivista*, nel volume: A. BURGIO (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia*, Bologna, 1999, 455-473.

51 Per parafrasare il celebre titolo di T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, Torino, 1997.

problemi definiti, a torto o a ragione, eticamente o bioeticamente sensibili, hanno prodotto prese di posizione che sono altrettanti tasselli concreti per la delineazione della dignità. Al pari dei Padri e delle Madri costituenti in Italia, degli estensori delle Carte, molti dei giudici che hanno prodotto sentenze su temi «bioetici», mostrando di sapere che cos'è dignità, ci hanno consegnato articolazioni di significato irrinunciabili⁵².

Infine, e per tornare al più scottante dei problemi irrisolti che tanti rimandi ha alla dignità, quello dell'uguaglianza come grande ideale (etico, giuridico, politico) di parità, artefice di giustizia, vorrei sottolineare un punto. In forza della presa in carico della dignità da parte delle Costituzioni e delle Carte post-belliche e di tanta riflessione in merito, nel nostro presente la dignità è diventata fondamento vigente, attivo e performativo dell'eguaglianza. Lo ha evidenziato, con argomentazioni serrate, Stefano Rodotà che ha scritto a più riprese della «comune dignità come fondamento dell'uguaglianza». Ho trovato di particolare rilievo la sua *Antropologia dell'homo dignus* per le tante implicazioni filosofiche del testo, che, tra tanto altro, evidenzia appunto il carattere di fondamento della dignità per la declinazione dell'uguaglianza.

Il rimando alla dignità come fondamento dell'eguaglianza, proprio per l'articolazione dei significati che la dignità ha assunto, diviene anche garanzia che l'uguaglianza sia liberata dal rischio di spingere nell'ombra la diversità e la pluralità. Se la dignità, che inerisce a ognuno nella pienezza della sua storicità, è fondamento dell'uguaglianza, l'uguaglianza non corre più le alee del disconoscimento di diversità e pluralità. Né quelle, brucianti sul piano del vivere e del convivere, delle disparità reali di condizione umana che l'ironia di Anatole France potentemente evoca, denunciando la «maestosa uguaglianza della legge che proibisce al ricco come al povero di dormire sotto i ponti, di chieder la carità per la strada e di rubar del pane»⁵³.

Forse con la «rivoluzione della dignità», colta anche come potenza genealogica di eguale giustizia in contesti che consentano alla libertà un infinito respiro, può divenire infine vero sul piano della storia vissuta e agita quanto con tanta forza ha affermato Hannah Arendt: «La pluralità è la legge della terra»⁵⁴.

52 Per l'ampio dibattito internazionale intorno al ricorso alla «dignità» nell'ambito della bioetica e del biodiritto, rinvio ai saggi citati nella nota 32.

53 A. FRANCE, *Il giglio rosso*, Milano, 102.

54 «Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»: H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna, 1987, 99.