

29 dicembre 2014

## Dall'Imago Dei al riconoscimento reciproco. L'evoluzione del concetto di dignità umana alla luce della difesa della libertà religiosa

di Sergio Dellavalle

Professore associato di Istituzioni di diritto pubblico, Dipartimento di Giurisprudenza - Università degli Studi di Torino

**Abstract** Se consideriamo la relazione tra l'asserzione della dignità umana, in generale, e l'affermazione dei singoli diritti umani o fondamentali nei più importanti strumenti giuridicazionali e internazionali, sorge l'impressione che la dignità umana svolga la funzione di una sorta di fondazione ontologica di tutti i diritti positivi. Tale affermazione, tuttavia, è tutt'altro che ovvia. Al contrario, la capacità del concetto di dignità umana di fornire il necessario *trait d'union* tra il corpus dei diritti umani e le condizioni pregiudiziali di un'interazione umana pacifica e reciprocamente rispettosa dipende largamente da come esso venga interpretato. Il primo passo dell'analisi consisterà pertanto in alcune riflessioni su che cosa significhi "dignità umana", in particolare se essa indichi un "valore", un "principio" oppure un "diritto", e se ad essa vada attribuita una dimensione soltanto "formale" o "sostanziale". Una volta stabilito che la dignità umana non può accontentarsi di una definizione meramente formale, ne verrà esplorata la più influente interpretazione sostanziale, secondo la quale la dignità affonda le radici nella tradizione religiosa, analizzando, in particolare, se tale approccio possa fornire una valida fondazione ontologica della libertà religiosa, intesa, *pars pro toto*, come banco di prova dell'applicazione del concetto analizzato. Nella misura in cui la risposta è negativa, si passerà a discutere quale alternativa principale al concetto religioso di dignità umana possa essere individuata per giustificare la libertà religiosa e, indirettamente, l'insieme dei diritti umani. Poiché anche l'alternativa "laica" alla dignità umana è affetta da gravi carenze, ci si chiederà, da ultimo, se un diverso concetto di dignità, e la sua possibile riconciliazione con la nozione di autonomia, non possa aiutarci a individuare un valido percorso di uscita dal doppio dilemma, costituendo per un verso l'elemento comune a tutti i diritti e, per l'altro, un valido fondamento anche della libertà religiosa. If we consider the relation between human dignity, on the one hand, and human or fundamental rights, on the other, within the most important national and international legal instruments, human dignity seems to play the role of a kind of ontological foundation of all positive rights. This impression, however, is far from self-evident. To the contrary, the capacity for the concept of human dignity to be the link between the positive catalogues of human rights and the pre-positive conditions for a peaceful social interaction, characterized by mutual recognition, depends

largely on how the notion is defined. The first step of the inquiry consists, thus, in addressing the question on what is the meaning of “human dignity”: is it a “value”, a “principle”, or a “right”? And, furthermore, should it be regarded as having just a “formal”, or rather a “substantial” dimension? After assessing that human dignity cannot be properly defined only in formal terms, the contribution will move on to the analysis of the most influential “substantial” conception of human dignity, which is rooted in the religious tradition, asking in particular whether this conception can deliver a convincing ontological foundation of religious freedom, understood as a test for a general assessment of the religiously-based vision. Being the evidence negative, I will discuss the “secular” alternative for the justification of religious freedom and, beyond this, of all human rights. Since also the “laical” alternative, which refrains from the use of “human dignity” and concentrates on “autonomy”, is itself affected by several deficits, I will stress, at the end of the contribution, a different concept of “human dignity” that, through its reconciliation with “autonomy”, can possibly pave the way to a solution that guarantees a valid ontological foundation for all rights, included religious freedom.

Sommario: 1. Introduzione: la dignità umana come fondamento dei diritti e la libertà religiosa. – 2. La “dignità umana”: un concetto difficile da inquadrare. – 3. L’approccio religioso al concetto di dignità umana. – 4. Dalla dignità all’autonomia: la libertà religiosa come risultato della tolleranza. – 5. Dignità come principio dell’autonomia comunicativa e del riconoscimento reciproco. – 6. La dignità umana come sintesi comunicativa dei diritti e fondamento della libertà religiosa.

### *1. Introduzione: la dignità umana come fondamento dei diritti e la libertà religiosa*

I riferimenti alla dignità umana nel diritto costituzionale e internazionale, per quanto rappresentino un fenomeno relativamente recente, hanno ormai conseguito un’importanza sempre più centrale.<sup>[1]</sup> Introdotti da numerosi stati nelle loro costituzioni già nella prima metà del XX secolo, fu tuttavia dopo la Seconda Guerra Mondiale che la dignità umana divenne un elemento fondamentale del diritto costituzionale e internazionale. Questo sviluppo non è sorprendente se consideriamo le gravissime violazioni dei diritti umani e dei principi fondamentali della convivenza civile e politica avvenuti durante la guerra: poiché il potere “civilizzatore” del diritto positivo, suggellato nei testi di portata costituzionale e nel diritto internazionale umanitario, si era dimostrato incapace di impedire che gli esseri umani in quanto individui e interi popoli nella loro dimensione collettiva si comportassero con ineffabile brutalità nei confronti dei loro simili, si fece sentire con rinnovata forza la necessità che un’asserzione prepositiva, o addirittura ontologica, dei principali capisaldi della civiltà venisse inserita nei più importanti testi giuridici. In altri termini, se il diritto nella sua positività aveva dimostrato di non poter fungere, da solo, da deterrente contro la brutalità umana, il suo presunto fondamento prepositivo avrebbe dovuto essere direttamente menzionato nei documenti giuridici del diritto costituzionale e internazionale, a miglior tutela dei più essenziali criteri del rispetto e del riconoscimento reciproci. In tal modo, si intendeva vincolare, per un verso, le norme positive a una più alta legittimità, sottraendole alla disponibilità delle considerazioni strategiche, introducendo anche, d’altro canto, una più adeguata garanzia di quelle che potevano essere viste come le condizioni propriamente pregiuridiche di

un'interazione sociale e politica degna di essere chiamata umana. Se vogliamo, tale passo conduce a una sorta di paradosso: per proteggere la legge dalla sua violazione, o quanto meno distorsione, alcune delle sue più importanti *precondizioni* vennero fissate esse stesse nella forma del diritto[2].

Come risultato di questa sorta di “rinascimento giusnaturalista”, il riferimento alla dignità umana fu inserito in molte delle nuove costituzioni entrate in vigore tra la fine della Seconda Guerra Mondiale e i giorni nostri, comprese in particolare quelle nate in America Latina, Asia e Africa a seguito del rovesciamento di regimi autoritari[3], così come tutte quelle promulgate nell'Europa Orientale dopo la caduta della cortina di ferro[4]. Al contempo nel diritto internazionale, come una specie di garanzia della dimensione cosmopolitica della comunità umana e quale criterio di validità e accettabilità del diritto positivo e delle politiche dei singoli stati, la dignità umana venne a consolidarsi come uno degli elementi centrali, se non come *l'elemento centrale tout court*, delle dichiarazioni dei diritti emanate dalla comunità internazionale. Traendo ispirazione dall' art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, la quale asserisce che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti»[5], il richiamo alla dignità umana «è divenuto un *topos* all'interno del diritto internazionale umanitario e degli strumenti giuridici introdotti per tutelare i diritti umani»[6].

Peraltro, mentre il riferimento alla dignità umana è un elemento relativamente recente nel diritto costituzionale e internazionale, il diritto alla libertà religiosa è stato invece visto come un fattore essenziale dei cataloghi di diritti fondamentali fin dai tempi delle Rivoluzioni Americana e Francese. Proclamato nella sez. 16 del *Virginia Bill of Rights*, ribadito nel Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, e infine ripreso e confermato nell'art. 10 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, esso divenne un *topos* del costituzionalismo liberale e democratico del XIX e XX secolo.

Se consideriamo, ora, la relazione tra l'asserzione della dignità umana, in generale, e l'affermazione degli specifici, singoli diritti umani nei più importanti strumenti giuridici della comunità internazionale, sorge l'impressione che il principio della dignità umana svolga la funzione di una sorta di fondazione ontologica dei diritti positivi proclamati[7]. Questo è particolarmente evidente nei Preamboli sia della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, sia della *Convenzione Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali*, i quali proclamano all'unisono che i diritti proclamati «derivano dalla dignità inerente alla persona umana». La centralità della dignità era peraltro già stata asserita, sebbene in forma meno esplicita, nel Preambolo nonché nell'art. 1 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Tutti questi testi contengono poi, tra i diritti proclamati e garantiti, la tutela della libertà religiosa, in posizione preminente e in forma esplicita nell'art. 18 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* e nell'art. 18 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, e in forma più implicita, ma non per questo con minore rilevanza, nella *Convenzione Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali*[8]. Se ne potrebbe pertanto trarre la conseguenza che il riferimento alla dignità possa servire da base ontologica anche per il diritto alla libertà religiosa[9]. Tuttavia, tale deduzione è tutt'altro che ovvia; al contrario, la capacità del concetto di dignità umana di fornire il necessario *trait d'union* tra il discorso giuridico sulla libertà religiosa e le condizioni pregiudiziali – ontologiche, appunto – di un'interazione umana pacifica e rispettosa dipende largamente da come esso venga interpretato. Nella riflessione sulla dimensione *ontologica* della dignità umana va peraltro operata una netta distinzione tra una sua fondazione nell'ontologia *sociale* dell'essere umano, intesa come la prassi concretamente rilevabile della *molteplice interazione tra esseri umani*, e il richiamo – respinto in questa sede – a un'ontologia *metafisica* basata su un assioma non dimostrabile relativo all'”essenza” dell'uomo, oppure sulla rivelazione. Nelle pagine seguenti, pertanto, il riferimento alla dimensione ontologica della dignità umana assume un connotato negativo se inteso nel secondo significato, positivo invece secondo la prima interpretazione.

Nella tradizione occidentale, il concetto di dignità umana è strettamente correlato, quanto meno sul piano storico, con l'idea secondo cui gli esseri umani sarebbero *images Dei*. Tuttavia, proprio questo approccio al concetto – per quanto intellettualmente e teologicamente affascinante – mal si adatta a

fornire una solida base ontologica, assiologica ed epistemologica della giustificazione della libertà religiosa, quanto meno secondo come questa si è consolidata nel diritto positivo, nella teoria e nella giurisprudenza. La dignità umana dipende infatti, se fondata sulla visione dell'essere umano quale *imago Dei*, sulla specifica relazione che lega i membri di una *particolare* comunità religiosa a un'entità divina altrettanto *particolare*. E, da una tale prospettiva, è pressoché inevitabile che coloro che non condividono la fede religiosa ritenuta vera dai membri di quella specifica comunità religiosa corrano il rischio costante di essere marginalizzati, discriminati o addirittura perseguitati.

Il razionalismo moderno e la filosofia dell'illuminismo svilupparono una proposta alternativa per la fondazione teorica della libertà religiosa, centrandola sulla nozione di *tolleranza*. Anche questa si mostra però non meno inadeguata della precedente, quanto meno quando si voglia intendere la libertà religiosa non solo come espressione della "libertà negativa", ma piuttosto come un elemento essenziale all'interno del più ampio orizzonte dell'autorealizzazione dell'essere umano in tutte le sue sfaccettature.

Per superare i *deficit* speculari dei due approcci, è necessario che due condizioni vengano rispettate. Innanzitutto, la libertà religiosa non deve essere considerata solo come il permesso accordato ai membri di una comunità religiosa di onorare la divinità in cui credono nella forma che ritengono più opportuna, ma anche – e persino di più – come la condizione per esercitare compiutamente una *componente fondamentale della comunicazione sociale nella misura in cui questa non può, né deve, esimersi dall'affrontare questioni esistenziali*. Intesa in questo modo, la libertà religiosa diviene il prerequisito per la realizzazione di un elemento essenziale dell'autorealizzazione umana, anche senza dover ricorrere all'affermazione della presunta superiorità di una qualche fede religiosa, come è assertito – almeno implicitamente – nell'idea dell'essere umano come *imago Dei*. In secondo luogo, l'esperienza della fede condivisa dai membri di una qualsivoglia comunità religiosa non deve essere solo "tollerata" dalle norme e pratiche sociali e giuridiche. Piuttosto, essa deve essere *riconosciuta* come un decisivo arricchimento dell'interazione sociale, sebbene la sua dimensione debba essere sempre chiaramente distinta dalla comunicazione politica nella misura in cui questa concerne problemi comuni a tutti i cittadini, riguardanti la giusta e condivisa organizzazione della società.

Costruendo il diritto alla libertà religiosa sull'ampliamento e sulla ridefinizione delle posizioni tradizionali, diventa possibile concepire anche un più articolato supporto filosofico e concettuale per la sua difesa nell'ambito della prassi giuridica. Per un verso, in merito alle relazioni tra diverse comunità religiose, la mera "tolleranza" viene sostituita dal "riconoscimento reciproco", preparando così la strada a un'accettazione *positiva* della differenza. D'altro canto, il sincero accostamento a profonde dimensioni esistenziali, che contraddistingue l'esperienza religiosa, può così superare l'orizzonte della fede individuale, dischiudendo l'appartenenza particolaristica, e spesso idiosincratice, del singolo alla sua comunità religiosa nei confronti della dimensione universalistica della comunicazione umana – o quanto meno di un suo importante aspetto – e aprendo la coscienza religiosa al dialogo interculturale.

Prendendo le mosse da queste osservazioni preliminari, affronterò, qui di seguito, quattro questioni:

a) sebbene i contenuti del concetto di dignità umana, in tutta la loro ampiezza, non costituiscano l'elemento centrale della presente analisi, è pressoché indispensabile cominciare con alcune riflessioni su che cosa significhi tale nozione, in particolare se essa indichi un "valore", un "principio" oppure un "diritto", e se ad essa vada attribuita una dimensione soltanto "formale" o "sostanziale" (2.);

b) una volta chiarito che la dignità umana, quale valore tradotto in principio giuridico, non può accontentarsi di una definizione meramente formale, ne esplorerò, in secondo luogo, la più influente interpretazione sostanziale, secondo la quale la dignità affonda le radici nella tradizione religiosa, chiedendomi in specifico se tale lettura possa fornire una valida fondazione ontologica della libertà religiosa (3.);

c) se la risposta a questa domanda dovesse essere negativa, allora passerò a discutere quale alternativa principale al concetto religioso di dignità umana possa essere individuata – e sia stata storicamente individuata – per giustificare la libertà religiosa (4.);

d) se, infine, dovesse emergere che il concetto religioso di dignità è affetto da un *deficit* di fondo e che l'alternativa “laica” tende a trasformare la dimensione religiosa in un dominio meramente privato, allora dovremo chiederci, da ultimo, se un diverso concetto di dignità, e la sua possibile riconciliazione con la nozione di autonomia, non possa aiutarci a individuare un valido percorso di uscita dal doppio dilemma, costituendo per un verso l'elemento comune a tutti i diritti e, per l'altro, un valido fondamento anche della libertà religiosa (5.).

Nell'ultimo paragrafo verranno ripresentati, sinteticamente, i principali risultati dell'indagine svolta (6.).

## 2. La “dignità umana”: un concetto difficile da inquadrare

Ancora recentemente è stato sottolineato come il concetto di dignità posseda «una natura intrinsecamente polisemica, intuitiva, per certi versi contingente e spesso mutevole»<sup>[10]</sup>. Il frequente uso di tale nozione nel discorso giuridico – ma non solo – ci obbliga, tuttavia, a non accettarne supinamente l'indeterminatezza e a individuare possibili soluzioni per superarne o quanto meno limitarne la nebulosità. Nel perseguire questo intento, la dottrina si è peraltro trovata a fare i conti con un dilemma di non facile soluzione e, per tentare di venirne a capo, ha seguito essenzialmente tre diverse vie<sup>[11]</sup>. La prima è consistita nel cercare di definire la dignità sulla base del solo diritto positivo. In tal caso, peraltro, il compito risulta particolarmente arduo a causa dell'indeterminatezza del materiale giuridico positivo, così che l'unica strada percorribile in questa direzione sembra essere quella del decisionismo: “dignità” è quanto l'interprete del diritto positivo vede in essa. Va da sé che un tale approccio concede – qui forse ancora più che in altri casi – un potere smisurato all'interprete, sottraendolo di fatto a qualsiasi controllo da parte di una qualche forma di discorso pubblico. La seconda via è quella intrapresa dalla classica *Rechtswissenschaft*, la quale ha inteso individuare il significato del concetto sulla base di una ricostruzione scientifica – o presunta tale – degli istituti giuridici e del loro significato concettuale. Il discorso giuridico rimane così interno a se stesso, ma acquisendo quella dimensione riflessiva che era marginale – posto che fosse presente – nella prima via. La valutazione della percorribilità di tale percorso è strettamente legata al giudizio riguardo alla pretesa, generalmente avanzata dalla *Rechtswissenschaft*, che il discorso giuridico possa essere visto come autoreferenziale. La discussione al riguardo è lunga e controversa e non è certo questa la sede per affrontarla adeguatamente<sup>[12]</sup>. Mi limiterò pertanto a mettere in rilievo il possibile paradosso che può nascere quando la scienza giuridica si rende sorda di fronte alle conoscenze provenienti da altre discipline e vede anzi, proprio in tale chiusura, la prova della propria autonomia epistemologica<sup>[13]</sup>. Resta la terza via – quella che propongo di percorrere nelle pagine seguenti: preso atto dei problemi epistemologici connessi alla pretesa di autoreferenzialità del discorso giuridico e, più in specifico, alle difficoltà che la scienza giuridica ha sempre trovato – e continua a trovare – nella definizione del concetto di “dignità umana” a partire dalle sue sole risorse conoscitive, il terzo approccio collega esplicitamente il discorso giuridico con i saperi provenienti da altre discipline e, pur riconoscendo l'assoluta necessità di tradurre tali saperi nel linguaggio del diritto per poterli rendere fruibili dall'operatore giuridico, vede in tale apertura una fonte di forza e di ricchezza per il diritto, e non un pericolo per la sua qualità scientifica.

Fatta questa premessa e chiarito che le brevi riflessioni sul concetto di “dignità umana” si muoveranno, qui di seguito, nell’ottica di un discorso giuridico aperto alle conoscenze provenienti da altre discipline, due sono le caratteristiche della nozione che vanno prioritariamente precisate. La prima concerne la questione se la dignità sia un diritto tra gli altri, oppure se essa stia a indicare l’elemento comune a *tutti* i diritti, e, nel caso che prevalga questa seconda ipotesi, se essa sia un “valore” o un “principio” (a). La seconda affronta l’alternativa se la dignità sia un concetto solamente *formale*, riempibile dei contenuti che si ritengono contestualmente più opportuni, oppure se ad essa vada attribuito un *contenuto* specifico e in qualche modo costante, e come tale attribuzione possa essere giustificata (b).

a) Cominciamo quindi dalla questione se la dignità debba essere vista come un semplice diritto, posto sostanzialmente sullo stesso livello degli altri[14]. Ovviamente, la risposta a questa domanda dipende non secondariamente da come vengano definiti i diritti. Riducendo all’estrema sintesi l’imponente dibattito sorto attorno a questa tematica, è possibile ricondurre le diverse interpretazioni in merito alla natura dei diritti a due sole posizioni sostanzialmente antitetiche. Secondo la prima interpretazione, i diritti sono intesi come una delle dotazioni basilari – se non come *la* dotazione basilare – dell’essere umano in quanto tale. Essi sarebbero pertanto direttamente connessi con la sua essenza, ovvero con ciò che l’essere umano è. Nella seconda interpretazione, i diritti sono invece considerati come le condizioni imprescindibili perché l’essere umano possa agire[15]; in altri termini sono primariamente collegati a quanto l’essere umano *fa*, ovvero – per essere più precisi – a quanto l’essere umano deve essere messo in condizione di poter fare se non si vuole che perda la sua fondamentale capacità di agire in autonomia. In prospettiva intersoggettiva, questo approccio conduce all’idea secondo cui i diritti rappresentano la precondizione per realizzare un’interazione sociale tra liberi ed eguali[16].

Se si intendono i diritti secondo la prima accezione, ovvero come dotazione inerente all’essenza dell’essere umano, allora diventa plausibile vedere anche la dignità – quale caratteristica facente parte della dotazione fondamentale dell’ontologia umana – come un diritto tra gli altri,[17] se non come oggetto di bilanciamento con i medesimi, quanto meno come criterio della loro reciproca valutazione[18]. Tuttavia, una tale interpretazione appare inficiata da un assunto metafisico difficilmente dimostrabile. Essa parte infatti dal presupposto secondo cui sarebbe possibile individuare che cosa *sia veramente* l’essere umano nella profondità della sua natura. Deludendo tale smisurata aspettativa, dobbiamo però ammettere che quanto noi possiamo rilevare, con una sufficiente dose di certezza condivisibile, è soltanto l’operare dei nostri simili nell’interazione sociale. In prospettiva postmetafisica, non ci resta così che riconoscere di non poter attribuire ai diritti lo *status* di connotati essenziali dell’essere umano – visto che non ci è dato di conoscere tali connotati con accettabile sicurezza –, ammettendo più modestamente, ma anche più concretamente, che essi sono la formalizzazione delle garanzie dell’autonomo agire sociale dell’individuo. Vista in questi termini, la concezione dei diritti non consente di accogliere la dignità nel loro novero. Essa, infatti, non è di per sé assimilabile a nessuna delle garanzie specifiche tutelate dalle varie categorie di diritti: né a quelli che assicurano la partecipazione dell’individuo ai processi di formazione della volontà collettiva, né a quelli che proteggono la sfera privata, né a quelli che garantiscono un’equa partecipazione alla vita sociale ed economica[19], e neppure a quelli di ultima generazione, che aprono i diritti alla difesa di beni condivisi[20] o addirittura collettivi[21]. Piuttosto la dignità sembra essere un qualcosa che è in comune a tutti questi diritti, non un diritto essa stessa, ma quel *quid* che li unisce[22].

Se la dignità, pertanto, sembra non poter essere vista come un diritto, sarà forse essa un *valore*, oppure un *principio*? Ancora una volta si tratta di vedere, brevemente, che cosa si intenda con questi concetti. Generalmente, ma con qualche significativa eccezione[23], la nozione di “valore” è poco presente nel linguaggio giuridico. Né questa ritrosia deve stupirci dal momento che il concetto di “valore” non solo ha un’origine filosofico-religiosa, ma sembra anche avere una maggiore affinità con queste discipline. In effetti, per “valore” si intende per lo più uno di quei beni decisivi per definire l’idea della “vita buona” all’interno di un determinato gruppo sociale. Se tale idea ha carattere prevalentemente laico, prevarrà la

dimensione etico-filosofica; se invece l'orizzonte identitario è essenzialmente religioso, i valori fondamentali saranno fondati sulla fede e sulla rivelazione. Interpretati in questo modo, i "valori" sembrano avere una valenza più *esclusiva* che *inclusiva*, poiché contraddistinguono in modo decisivo i beni essenziali che distinguono una comunità umana da tutte le altre. Diventerebbe dunque difficile poter parlare di un "valore-dignità", poiché il concetto stesso di "valore" sembra mancare di quella dimensione universale che deve gioco forza caratterizzare l'idea di dignità. Se la lettura particolaristica della nozione di "valore" è stata ed è con ogni probabilità ancora quella di gran lunga prevalente nel dibattito, vi è però un'altra accezione di "valore", per la quale la dimensione universale diviene accessibile. Si tratta della circostanza in cui il "valore" individua l'interiorizzazione del rispetto da garantire a ogni essere umano in quanto tale, ovvero il riconoscimento – in questo caso senz'altro universale – dovuto a ogni nostro simile in ragione della comune appartenenza alla comunità comunicativa che tutti comprende. Interpretato il "valore" in questi termini, la dignità può senza dubbio essere intesa essa stessa come un "valore" – anzi, come il più fondamentale tra tutti i valori politico-sociali.

Se pertanto, all'interno del discorso etico, la dignità può essere vista compiutamente – in tutta la sua universalità – come un "valore", ciò nonostante rimane il problema del passaggio dal discorso etico a quello giuridico. Già si è detto che qui il riferimento ai "valori" determina sempre un certo qual giustificato disagio: l'asserzione di "valori" implica infatti un coinvolgimento interiore, un richiamo alle più intime molle dell'agire, dai quali il diritto, concentrato sull'ordinamento del comportamento esteriore degli esseri umani e non sulle loro motivazioni interiori, dovrebbe sempre tenersi fuori. La questione diventa però risolvibile se ipotizziamo che quanto è chiamato "valore" nel discorso etico viene tradotto in un "principio" nel contesto del discorso giuridico attraverso la *formalizzazione* propria del linguaggio del diritto[24]. Molto si è detto e scritto sulla natura dei "principi" all'interno del sistema giuridico e sulla loro distinzione dalle "regole". Qui basti ricordare che, mentre le "regole" individuano un obbligo o un divieto stabilito univocamente da una norma giuridica, i "principi" stabiliscono indirizzi generali cui si orientano gli organi costituiti nell'azione giuspoietica e nell'applicazione delle norme[25]. Proprio per il loro carattere relativamente generico e la loro ampia apertura all'interpretazione, i "principi" rappresentano – dall'interno del sistema giuridico – il momento di apertura verso l'esterno, non solo verso i valori sociali, ma più in generale nei confronti del sapere non giuridico e dei dibattiti della società civile[26]. Attraverso i "principi" e la loro interpretazione, il discorso sociale influenza pertanto costantemente lo sviluppo del diritto, rendendolo vivo e reattivo rispetto alle nuove esigenze. Se, dunque, la dignità è un "valore" all'interno del discorso extragiuridico, essa diviene un "principio" quando ne entra a far parte, diventando così in grado di impregnare di sé l'intero sistema delle norme e indirizzandone l'interpretazione.

b) L'indeterminatezza del concetto di "dignità" potrebbe suggerire la sua marginalizzazione nel discorso etico e giuridico, se non addirittura una sostanziale rinuncia al suo uso, così inevitabilmente destinato alla vaghezza[27]. Tuttavia, anche gli autori che più lamentano l'opacità della nozione – e che, in linea di massima, nulla avrebbero in contrario a rinunciarvi –[28] sono infine costretti ad ammettere che essa «non è destinata a scomparire a breve», sebbene «la sua ambiguità la esponga ad abusi»[29]. Proprio per questo rischio di abusi, ogni sincero democratico «dovrebbe cercare di pretendere da coloro che la invocano che ne rendano conto, esigendo, quanto meno, che specificino il senso di questo loro richiamo»[30]. Pertanto, in quella che potremmo definire come una sua interpretazione "formale", la dignità è intesa come un contenitore in cui possono essere fatti confluire diversi significati – a condizione che questi vengano opportunamente giustificati. A tale giustificazione non è però dato, in linea di principio, alcun limite: la "dignità" può stare a indicare valori e principi assai diversi, se non addirittura contrari.

L'interpretazione "formale" del concetto di dignità è passata – dalla riflessione più genericamente etico-filosofica – alla dottrina giuridica e, più in generale, al discorso giuridico. Rispondendo anche in

tale circostanza alla mancanza di univocità della presenza della nozione nei testi normativi, si è ritenuto di poter giungere alla conclusione che «il lavoro dei giudici consista nel comprendere e applicare [il concetto di dignità], in accordo con le regole di interpretazione all'interno dei loro sistemi giuridici. [...] Il ruolo dei giudici che interpretano il valore costituzionale o il diritto costituzionale alla dignità umana consiste nel dare significato al concetto di umanità. Nel fare questo, essi devono riflettere le percezioni sociali fondamentali che stanno alla base della struttura delle loro costituzioni»[31]. Tramite questo lavoro di interpretazione giurisprudenziale è ipotizzabile che il significato di “dignità” vada viepiù chiarendosi, fino a diventare pressoché ovvio[32]. Peraltro, anche in questo caso l'unico punto presumibilmente fermo – del resto estremamente vago – viene indicato nel generico richiamo all'«umanità», che costituirebbe l'essenza dell'idea di dignità. Per ogni specificazione tocca al giudice interpretare, riempiendo il contenitore vuoto con quanto egli ritiene sia la percezione sociale prevalente nel suo ordinamento costituzionale. È evidente che qui si aprono – con riferimento alla concezione “formale” di dignità – almeno tre gravi questioni, tutte difficilmente risolvibili. Innanzitutto, in tal modo viene concesso un enorme potere interpretativo ai giudici costituzionali, i quali sono sì tenuti a giustificare le loro scelte, ma senza nessuna sostanziale limitazione *ex ante*. Secondariamente, è quasi superfluo rammentare che ciò che tutto può essere, rischia in realtà di non essere nulla. In terzo luogo, il fatto che l'interpretazione “formale” del concetto di dignità porti alla costruzione di un contenitore vuoto, il quale può essere riempito di contenuti ritenuti di volta in volta più opportuni, apre la porta a una sua pericolosa strumentalizzazione per finalità diverse che nemmeno presuppongono l'applicazione di criteri condivisi. Su questa base è difficile immaginare che il richiamo a un'idea di dignità tanto indeterminata possa rappresentare un consistente supporto argomentativo per la tutela di qualsivoglia diritto.

Di fronte alle difficoltà della lettura “formale” della dignità si impone lo sguardo sull'altro versante, in direzione di una sua interpretazione in qualche modo “sostanziale”. Anche qui, tuttavia, non mancano i problemi – come emerge dal tentativo di Ronald Dworkin di aggirare sia la Scilla del formalismo che la Cariddi dell'ontologia metafisica. Secondo Dworkin, la vita umana acquisisce la sua specifica dignità nella misura in cui sono soddisfatte due precondizioni: il rispetto di sé e l'autenticità. Per «rispetto di sé» si intende che «ogni persona deve prendere la propria vita sul serio: deve accettare come una questione di primaria importanza il fatto che la sua vita sia una prestazione coronata dal successo e non un'opportunità sprecata»[33]. Il «principio di autenticità», a sua volta, integra il rispetto di sé attraverso la prescrizione secondo cui «ogni persona ha una speciale responsabilità indivisa di identificare che cosa valga come successo nella sua vita; ha una personale responsabilità nel creare quel genere di vita attraverso una narrazione o uno stile coerenti che deve fare propri»[34]. Date queste premesse, la dimensione sociale, politica e giuridica del rispetto della dignità umana consisterebbe nel riconoscere a tutti la possibilità di realizzare una vita contraddistinta dal rispetto di sé e dall'autenticità, nonché dalla messa in atto degli strumenti perché un tale riconoscimento trovi applicazione[35]. Vista in questi termini, la dignità non è più un contenitore meramente vuoto, giacché sono previsti importanti paletti concettuali che ne circoscrivono il significato, e tuttavia la sua realizzazione rimane sufficientemente flessibile da adattarsi ai diversi progetti di vita individuali. Il “formalismo” del contenitore vuoto sembra poter essere superato senza per questo cadere in un “sostanzialismo” così rigido da limitare la diversità individuale.

Nonostante gli incontestabili meriti, anche l'approccio di Dworkin non è privo di qualche significativa difficoltà. Innanzitutto appare eccessivamente soggettivo il criterio di definizione della “vita dignitosa”. In altri termini, quali sono le condizioni concrete da soddisfare perché la nostra vita assuma quelle caratteristiche di serietà e autenticità senza le quali essa non sarebbe “dignitosa”? Per evitare di ricadere in un esagerato individualismo, il cui superamento costituiva uno dei fini della proposta, Dworkin corregge il tiro e assume che al valore da implementare in una vita da considerarsi pienamente realizzata – e dunque dignitosa – debba essere dato un contenuto in qualche modo oggettivo[36]. Ma una tale assunzione apre a sua volta la strada ad almeno un ulteriore problema. Infatti, l'oggettivazione del valore

da realizzare in una vita da considerare dignitosa rischia di introdurre un elemento potenzialmente pericoloso per il principio di eguaglianza – e quindi dell'*eguale* dignità di tutti. E in effetti Dworkin finisce per dover ammettere che il valore delle diverse vite – quanto meno quello legato alle rispettive prestazioni – non può essere reputato uguale[37]. In conclusione, la sua proposta si trova a oscillare tra un soggettivismo potenzialmente idiosincratico e un oggettivismo poco compatibile con l'idea che la dignità debba essere attribuita a tutti i nostri simili, a prescindere da quanto possano aver fatto nella loro vita. La difficile sintesi tra flessibilità individuale e determinazione di criteri sovraindividuali nella precisazione di che cosa debba essere inteso con il concetto di “dignità umana” può trovare una valida soluzione facendo ricorso all'approccio della pragmatica trascendentale della teoria del discorso e del paradigma comunicativo dell'ordine sociale. Su questo punto tornerò in seguito. Chiaro è, comunque, che Dworkin sceglie una via diversa – e che la sua etica della virtù, se può essere ricca di validi spunti per la riflessione individuale, non sembra poter dare della dignità una definizione valida anche sul piano sociale, politico e giuridico, che ci consenta di superare i dubbi finora espressi. Prima di presentare la soluzione prospettata dal paradigma comunicativo[38], facciamo però un passo nella direzione opposta, concentrandoci su una definizione ancora più “sostanzialista” della dignità.

### 3. *L'approccio religioso al concetto di dignità umana*

Di tutte le concezioni “sostanziali” della dignità umana, quella che sembra, intuitivamente, poter dare un fondamento più solido al concetto, nonché quella che più ha esercitato influenza storica, è la nozione di dignità che coincide con la sua visione di derivazione religiosa. Per verificarne la validità, vediamo – dopo aver dato un breve sguardo d'insieme – se tale interpretazione possa effettivamente supportare ontologicamente la tutela dei diritti, applicando l'analisi in particolare alla libertà religiosa, che vogliamo qui utilizzare come cartina di tornasole per meglio comprendere i presupposti teorici che il concetto di dignità deve assumere per poter effettivamente svolgere la funzione che le viene per lo più attribuita.

In effetti, vi sono buone ragioni per ritenere che un'idea basilare di dignità umana sia presente nell'eredità culturale della maggior parte delle civiltà esistenti e, in particolare, di tutte le maggiori religioni[39]. Nelle religioni non teistiche, come il buddismo, la dignità umana è generalmente riferita alla capacità degli esseri umani di «distinguere tra ciò che è giusto e quanto è sbagliato»[40]. Al contrario, nelle religioni teistiche – e soprattutto in quelle monoteistiche – la peculiarità del valore dell'essere umano dipende, più o meno direttamente, dalla rivelazione divina e dalla convinzione che Dio abbia dato agli umani una posizione privilegiata nel creato.

Tuttavia, la concezione religiosa della dignità umana è sempre contraddistinta da alcuni rilevanti *deficit*. Cominciando dall'approccio non teistico, l'affermazione della dignità nel buddismo non è solo un fenomeno relativamente nuovo, con radici alquanto fragili nella tradizione[41], ma anche inserisce la capacità umana di giudizio morale, al contrario delle teorie etiche riflessive, all'interno di una visione olistica e organicista del mondo. Se però quella che è qui vista come la giustificazione principale del valore unico dell'essere umano è considerata solo come parte di una totalità armonica e coerente, allora diventa difficile comprendere in che cosa consista la specificità della condizione umana. Solo questa unicità, peraltro, ci può fornire la ragione ultima per affermare che gli esseri umani meritano un'attenzione speciale tra tutti gli esseri viventi, così come rispetto alla realtà non vivente del nostro

universo.

Passando ora alle tradizioni teiste, in generale, e al monoteismo in particolare, l'idea di una relazione privilegiata degli umani con un Dio personale sembra essere – quanto meno di primo acchito – un eccellente punto di partenza per affermare l'unicità dell'essere umano. Ciò nonostante, ciò che potrebbe apparire come il punto di forza del monoteismo risulta essere, in ultima istanza, anche la sua maggiore debolezza, in particolare per quanto concerne la possibilità di giustificare la libertà religiosa facendo riferimento alla centralità della dignità umana. Nell'ebraismo, per esempio, sebbene il rispetto per la dignità umana possa, in determinate circostanze, essere messo al di sopra della stessa legge rabbinica, ciò nonostante la dignità umana non può essere vista come generalmente superiore al massimo tra i comandamenti, ovvero all'obbligo di onorare Yahweh e le sue leggi[42]. Pertanto, «il principio della dignità umana non dovrebbe essere utilizzato per giustificare la violazione delle leggi di Dio»[43].

La stretta connessione tra la dignità umana e il comandamento religioso è evidente anche nella tradizione islamica. Qui abbiamo, accanto alla scuola dottrinale asharita, la quale asserisce che la dignità umana può essere derivata esclusivamente dalla volontà di Allah così come è riprodotta nel Corano, anche il più razionalistico approccio del mutazilismo, secondo il quale il principio della dignità umana può essere derivato sia dal Libro Sacro, sia da considerazioni razionali, anche se queste devono trovare appoggio dottrinario nei testi sacri. Proprio questa sorta di derivazione finale della dignità umana dalla volontà divina si trova alla radice del principale *deficit* che affligge la concezione monoteistica del presunto valore unico dell'essere umano. Infatti, se il suo valore distintivo è tratto dalla decisione, incontestabilmente libera, del Creatore, sarà pressoché impossibile dichiarare che la peculiare dignità sia una qualità *inerente* alla condizione ontologica e sociale dell'essere umano. In altri termini, se la dignità umana deve essere derivata da fonti extra-umane, ben difficilmente essa potrà essere intesa come un bene ultimo, dipendente solo da quanto ogni essere umano deve a se stesso e ai suoi simili. Inoltre, se l'affermazione e la protezione della dignità umana sono intrinsecamente correlate con la professione di fede di singole e distinte comunità religiose in divinità altrettanto individuali e distinte, allora emergono due ulteriori difficoltà. Innanzitutto, come è possibile che un'affermazione che si pretende essere universale discenda dalla fede di una comunità specifica nell'incontestabilità di una particolare rivelazione che, tuttavia, non è condivisa dai membri di altre comunità religiose? Essendo basato sulla fede, un simile discorso sulla dignità umana non potrebbe estendere i propri argomenti al di là dei confini delle singole comunità religiose, risultando essere, in ultima istanza, interno alle medesime e dunque in esplicito contrasto con la pretesa di universalità da cui si era partiti[44]. Secondariamente, che cosa accadrà a individui e a popoli che non appartengono alla comunità religiosa ritenuta dai suoi membri come la detentrica della verità religiosa e, pertanto, anche come nume tutelare dei fondamenti della dignità umana? Non sussiste forse il costante e grave rischio che tali individui e popoli siano soggetti a persecuzione, o quanto meno a discriminazione?

Questi problemi sono perfettamente esemplificati dalle luci e ombre della tradizione cristiana. Il cristianesimo è indubbiamente la religione teistica che più profondamente ha influenzato il modo occidentale di intendere la dignità umana così come, almeno indirettamente, anche il discorso giuridico al riguardo. La filosofia cristiana sviluppò l'idea della dignità umana principalmente dalla visione dell'uomo quale “immagine di Dio”, la quale già era presente nell'Antico Testamento[45] ed era già stata enucleata dalla tradizione ebraica[46]. Fatto salvo il fondamento comune[47], l'interpretazione cristiana della dignità umana si differenzia da quella ebraica in quanto influenzata – in modo positivo quanto negativo – dal dogma della doppia natura teologica di Gesù. Per un verso Gesù, essendo allo stesso tempo divino e umano, rappresenta il *trait-d'union* concreto tra la suprema dignità di Dio e la laica *conditio humana*. D'altro canto, l'affermazione della doppia natura di Gesù costrinse anche i teologi cristiani della Patristica e della Prima Scolastica a distinguere tra l'umanità “divina” di Gesù, quale autentica “immagine di Dio”, e l'umanità mondana dei comuni esseri umani, cui viene attribuita solo la “somiglianza con Dio”[48]. Questa distinzione – che in ultima istanza rappresentava uno

svantaggio per lo sviluppo di un'idea compiuta di dignità umana – fu abbandonata agli albori dell'epoca moderna. Già prima, tuttavia, Tommaso D'Aquino aveva elevato la vicinanza dell'uomo a Dio – non tanto nella forma dell'”immagine”, quanto in quella meno ambiziosa, ma pur sempre essenziale, della “somialtanza” – a elemento essenziale della sua teoria morale[49]. La centralità della dottrina dell'*imago Dei* fu poi adottata dalla teologia cattolica tramite la Seconda Scolastica e, in particolare, con la Scuola di Salamanca.

Conformemente all'interpretazione cattolica la dignità umana, basata sull'”immagine di Dio”, non è stata corrotta dal peccato originale ed è pertanto completa e integra in ogni essere umano. Questa sorta di universalismo *in nuce* è poi corroborata dalla convinzione – condivisa anche dalle confessioni protestanti – che il messaggio cristiano di salvezza sia indirizzato a tutti gli umani. L'orizzonte potenzialmente universalistico della filosofia morale e della teologia cristiana, tuttavia, non impedì ai paesi cattolici di perseguire crudelmente e schiavizzare i popoli non cristiani. Né dissuase teologi e filosofi cattolici – e tra questi anche alcuni di coloro che non si erano mostrati insensibili alle orrende violazioni della dignità umana perpetrate fin dall'inizio del processo di colonizzazione[50] – dall'elaborare giustificazioni talvolta sottili[51], ma talaltra anche assai crude[52] della discriminazione e della persecuzione.

Al contrario della dottrina cattolica, la teologia protestante – seguendo l'interpretazione di Martin Lutero[53] – è generalmente partita dal presupposto che la dignità umana sia stata gravemente danneggiata dal peccato originale[54] e possa essere compiutamente recuperata solo in prospettiva escatologica. Nel migliore dei casi, il ristabilimento finale della perfetta vicinanza umana a Dio avrebbe potuto essere anticipato attraverso la stretta osservanza dei precetti religiosi all'interno della comunità degli “eletti”. Tale convinzione favorì in ultima istanza il consolidamento di norme sociali e giuridiche apertamente discriminatorie nei confronti dei membri di altre comunità religiose e ancor più verso gli atei[55].

Fin dal XVI e XVII secolo importanti personalità intellettuali e religiose, sia sul versante cattolico, sia su quello protestante, fecero sentire la loro voce in difesa dell'universale dignità di tutti gli esseri umani, a prescindere dalla loro fede e dalle loro credenze[56], o persino del diritto di onorare Dio secondo i dettami della propria coscienza[57]. In generale, essi non misero mai in dubbio la superiorità teologica e assiologica della confessione religiosa cui appartenevano. Ciò nonostante, è giustificato chiedersi se la loro apertura mentale fosse effettivamente derivata dall'idea di dignità umana che nasce dalla convinzione dell'uomo quale *imago Dei*, o non piuttosto dai primi barlumi di una visione razionalistica capace di collocare la dignità degli esseri umani in una prospettiva non fideistica.

In ogni caso, il riferimento all'uomo quale “immagine di Dio” non sembra assicurare una base sufficiente per una visione veramente universalistica della dignità umana, per non parlare di una giustificazione convincente della libertà religiosa. In effetti, l'idea dell'*imago Dei* connette la dignità alla fede in un Dio *specifico e individuale*, relegando così sempre coloro che sono al di fuori di questa *specifico* comunità religiosa in una condizione di inferiorità almeno potenziale[58]. Talvolta, il pericolo della discriminazione poté essere superato con successo anche rimanendo all'interno di un orizzonte essenzialmente religioso – ricorrendo, ad esempio, alla ragione naturale, generalmente ammessa come risorsa positiva, anche se non come fonte ultima della verità, dalle religioni teistiche. Inoltre, significativi documenti prodotti sia dalla Chiesa Cattolica, sia dalle Chiese Protestanti, hanno sottolineato espressamente che «il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana»[59], ovvero hanno riaffermato la relazione essenziale tra la vicinanza privilegiata dell'uomo a Dio, la dignità umana e la libertà di espressione (nonché di religione)[60]. Ciò nonostante, nella maggior parte delle situazioni storiche – nel passato, soprattutto, ma nondimeno nel presente – presupporre la vicinanza dell'uomo a Dio non ha garantito, né garantisce il rispetto della dignità umana. E questo peraltro è accaduto e accade non solo perché, in generale, la realtà si discosta dall'ideale, bensì anche perché la fondazione religiosa della dignità umana non fornisce argomenti generalmente

accettabili che ne giustificano, agli occhi di ogni essere ragionevole e a prescindere dalle sue convinzioni religiose, un rispetto veramente universale, così come non è sufficientemente giustificata la tutela universale della libertà religiosa. L'appartenenza a un gruppo religioso o a una fede è una questione di coscienza altamente intima e sensibile, ragion per cui un universalismo fondato solamente o anche solo principalmente su precetti religiosi è destinato in ultima istanza a fallire.

#### 4. *Dalla dignità all'autonomia: la libertà religiosa come risultato della tolleranza*

Se quindi la prima domanda – ovvero se il concetto tradizionale di dignità umana sia convincente di per sé e, inoltre, se sia adatto a giustificare adeguatamente la libertà religiosa – sembra dover ricevere una risposta negativa, passiamo ad affrontare la seconda questione, concentrandoci sul tentativo di fondare la libertà religiosa prescindendo non solo dalla concezione tradizionale di dignità umana, bensì anche, ancor più radicalmente, da ogni riferimento a tale concetto.

Le ambiguità dell'interpretazione fideistica della dignità umana e della libertà religiosa fecero sì che la lotta per la libertà di rendere omaggio a Dio seguendo la propria coscienza fosse basata, a partire dalla fine del XVII secolo, su presupposti rigorosamente neutrali sotto il profilo religioso. Questa posizione fu elaborata per la prima volta da John Locke nella sua *Letter concerning Toleration* (1689), per poi essere successivamente sviluppata fino a formare quella posizione generalmente nota come una rigida difesa della separazione tra sfera pubblica e sfera religiosa. In quest'ottica, la separazione tra la sfera pubblica e la religione implica la sostanziale indifferenza del potere pubblico nei confronti delle questioni religiose, le quali vengono considerate come esclusivamente private.

Locke distingue chiaramente natura e funzioni del «*commonwealth*» quale sfera di interesse pubblico, da quelle della «chiesa»: il *commonwealth* – egli afferma – è «una società di uomini costituita solo per procurare, preservare e sviluppare i loro propri interessi civili (*civil interests*)»<sup>[61]</sup>. I beni – o *civil interests* – che dovrebbero essere preservati dal potere pubblico, comprendono «la vita, la libertà, l'integrità fisica e il riposo del corpo; nonché il possesso di oggetti esterni, quali denaro, terre, case, arredi e quanto vi è di simile»<sup>[62]</sup>. Nell'ottica di Locke, dunque, lo stato o «*commonwealth*» – oppure potremmo anche dire la sfera o il potere pubblici – consiste solo in quelle istituzioni che garantiscono le condizioni generali ed esterne affinché gli individui sviluppino e perseguano i loro interessi. Le azioni intraprese individualmente per dare supporto a tale sviluppo vanno a ricadere interamente nel dominio *privato* e non hanno rilievo per le istituzioni *pubbliche*. Completamente irrilevanti per la sfera pubblica sono pertanto quelle dottrine, pratiche e – in generale – forme dell'interazione sociale dedicate ad affrontare problemi di portata esistenziale, quali i discorsi volti ad approfondire il senso della nostra vita, i contenuti della nostra identità culturale, morale ed etica, oppure le relazioni non politiche con i nostri simili e con il mondo esterno non antropico.

Sull'altro versante, Locke specifica che una «chiesa» è «una società volontaria di uomini, i quali si uniscono di propria volontà per rendere onore pubblicamente a Dio, nel modo che ritengono sia da

questi ben accetto ed efficace per la salvezza delle loro anime»[63]. Di conseguenza, le comunità religiose hanno il compito di prendersi cura proprio di quelle dimensioni della vita umana che – quanto meno secondo l’interpretazione di Locke – sono al di fuori dell’orizzonte dell’interesse pubblico. Sicuramente, tale compito non è svolto solamente dai gruppi religiosi: discorsi e, più in generale, interazioni sociali di carattere non religioso possono farsi carico della medesima funzione; tuttavia, è innegabile che l’approccio religioso nel trattare questioni esistenziali fosse centrale all’epoca di Locke – e che sia, per molti, fondamentale ancora oggi.

Dalla contrapposizione tra la sfera pubblica e quella religiosa Locke deriva il principio centrale della sua teoria, ossia la tesi secondo cui lo stato non dovrebbe mai intervenire in materie di natura religiosa. Tre sono le ragioni addotte per giustificare il non intervento della mano pubblica in questioni religiose. Innanzitutto, nessun uomo affiderebbe un aspetto tanto intimo della sua personalità, quale è la cura dell’anima, a un altro uomo, dunque neppure ai magistrati civili[64]. Secondariamente, la cura delle anime non può essere il compito del potere pubblico in quanto l’autorità di quest’ultimo «consiste solamente nell’uso della forza esterna», mentre la religione è basata sulla pratica delle «persuasione interiore dello spirito»[65]. Infine, se i cittadini (o sudditi) vengono costretti a rendere onore a Dio nel modo imposto dal potere politico, allora la possibilità di salvare le loro anime dipende esclusivamente dal luogo in cui sono nati e vivono, il che – come sottolinea Locke – «si adatta assai male alla nozione dell’essenza divina»[66]. In altri termini, la fede religiosa tende a una verità universale, che non deve essere coartata dall’inerente particolarismo del potere politico. Concludendo, «la società politica non viene istituita per altro fine se non per assicurare a ogni uomo il possesso degli oggetti che contraddistinguono la vita terrena»[67]. Al contrario, «la cura dell’anima di ogni uomo, così come delle cose celesti, che mai deve appartenere allo stato, né gli può essere soggetta, deve essere lasciata interamente a ogni singolo uomo»[68].

L’innovativa proposta di Locke fu resa possibile dalla rivoluzione paradigmatica nella concezione dell’ordine sociale[69] che, iniziata da Thomas Hobbes[70] circa mezzo secolo prima che Locke scrivesse il suo testo sulla tolleranza religiosa, segnò il passaggio dalla visione olistica a quella individualistica della fondazione ontologica della società umana. Nell’antichità e durante il Medioevo gli individui erano considerati come appartenenti in forma quasi naturale alla comunità sociale, politica e culturale all’interno della quale erano nati e vivevano. La comunità era così vista come non solo geneticamente, ma anche ontologicamente e assiologicamente superiore agli individui che la componevano. Di conseguenza, il fine principale della vita politica consisteva nel mantenere la coesione della comunità e non nel tutelare i diritti degli individui. Con il passaggio all’epoca moderna, il clima filosofico e politico cambiò. Gli individui non vennero più visti solo come parte di una comunità sociale data e predeterminata, ma come entità singole dotate di una loro peculiare identità da difendere e contraddistinte dal fatto di possedere diritti, interessi e ragione. Sulla base di questi presupposti, il baricentro si spostò dai doveri sociali ai diritti individuali. Inoltre si sviluppò la teoria secondo cui sono proprio gli individui che, a partire da un corretto uso della ragione e da una giusta valutazione dei propri interessi, decidono – ovvero: devono decidere, seppure liberamente, perché così impone la ragione naturale – di riunirsi per costituire una società al fine di migliorare le loro condizioni di vita e di meglio proteggere i loro diritti originari. Come chiaramente espresso nei suoi scritti politici[71], Locke fu uno dei primi e più importanti esponenti del paradigma individualistico dell’ordine sociale.

I filosofi che si fecero promotori della rivoluzione paradigmatica a vantaggio di una concezione individualistica della società rifondarono la giustificazione e la legittimazione del potere pubblico ricorrendo ingegnosamente a un classico strumento del diritto privato, ovvero al contratto. Nella variante liberale del contrattualismo, i cui termini essenziali furono sviluppati da Locke nella sua filosofia politica, gli individui investono il potere pubblico, creato legittimamente per mezzo del contratto, di ben poche competenze. Secondo la visione liberale, infatti, lo stato dovrebbe solo garantire le condizioni per lo sviluppo della libertà “negativa”, ossia lo spazio *privato* nel quale gli individui perseguono la loro

felicità e arricchiscono la loro vita materiale e spirituale. Di questo spazio fa parte l'esperienza religiosa in tutte le sue forme. Affidando la religione alla sfera privata, ovvero affrancandola da qualsivoglia funzione pubblica all'interno della comunità degli "eletti" o dei presunti tali – una pretesa che era in qualche modo costitutiva di tutte le tradizioni religiose, e in modo particolare di quelle monoteistiche –, l'approccio di Locke riesce a garantire la libertà religiosa in misura sconosciuta a tutte quelle concezioni che miravano, e ancora mirano, a tutelarla prendendo le mosse dall'idea dell'uomo quale "immagine di Dio".

Il passaggio concettuale dalla visione dell'uomo come *imago Dei*, strettamente vicina alla tradizione religiosa, all'idea liberale della libertà religiosa è caratterizzato da due ulteriori aspetti. Innanzitutto, i diritti umani – e pertanto anche la libertà religiosa – non trovano più il loro fondamento nella dignità intesa come legame ontologico tra l'uomo e la "totalità", l'*holon*, della società, della comunità religiosa, o anche dell'intero universo, bensì sono basati sulla libera volontà dei singoli individui, e quindi sulla loro *autonomia*. In secondo luogo, la libertà di rendere omaggio a Dio secondo la propria coscienza non fa più riferimento, *positivamente*, a un qualche apprezzamento per la ricchezza intellettuale e il valore sociale delle riflessioni sulle più profonde e coinvolgenti questioni esistenziali, bensì prende le mosse, *negativamente*, dalla sostanziale indifferenza della *societas civilis* per tali dimensioni della vita umana. Proprio a causa della presunta irrilevanza politica delle dimensioni esistenziali e religiose della vita umana – quanto meno fintantoché le comunità religiose non costituiscono una minaccia per la coesione della collettività politica basata sul contratto [72], le questioni religiose sono lasciate alla sfera della libertà negativa, in cui gli uomini sono liberi nell'ambito e nella misura in cui la legge tace. Di conseguenza, la pluralità religiosa va *tollerata*, pur non meritando di essere *positivamente protetta*.

Nonostante i suoi numerosi vantaggi rispetto alle concezioni precedenti, l'interpretazione della libertà religiosa come conseguenza della mera tolleranza – e non del riconoscimento del valore positivo della pluralità dei discorsi religiosi – è tuttavia anche affetta da seri *deficit*. Il primo emerge nel momento in cui prendiamo coscienza del fatto che le istituzioni politiche e giuridiche, incaricate del compito di stabilire le regole di un'interazione pacifica e cooperativa per l'intera società, sono assai meno neutrali di quanto comunemente vorremmo credere [73]. Al contrario, esse riflettono largamente – in un modo che spesso percepiamo come semplicemente "ovvio", o che è tanto sottile da non essere percepito affatto – la tradizione culturale, storica e religiosa di un paese. Pertanto, se le istituzioni politiche e giuridiche di una società non difendono *attivamente* le condizioni generali del libero esercizio delle pratiche religiose e culturali, è probabile che le minoranze siano destinate a essere discriminate.

Se il *caveat* nei confronti della discriminazione implicita nella supposta neutralità di istituzioni che sono sempre il prodotto della maggioranza culturale può essere visto, in ultima istanza, come una sorta di ovvietà, la seconda questione è molto più complicata – e controversa. Essa può essere ricondotta all'assunto generale per cui l'accettazione della pluralità religiosa dipenderebbe dall'indifferenza delle istituzioni politiche nei confronti dei discorsi di tematica esistenziale e, in ultima istanza, dall'irrilevanza di questi ultimi per gli altri ambiti della vita sociale. È però proprio vero, a ben guardare, che le istituzioni politiche e giuridiche non possono tutelare attivamente le pratiche dei gruppi culturali e religiosi senza perdere la loro imparzialità – a patto che lo facciano con *tutti* i gruppi che non violano le leggi fondamentali della convivenza pacifica? E sarebbe veramente una ricaduta in una sorta di bigotteria vecchio stile se affermiamo che l'intera società trae vantaggio dal vivace coinvolgimento di una larga parte della comunità in discorsi seri e impegnativi concernenti le dimensioni esistenziali, morali e religiose della vita umana?

In terzo luogo è opportuno chiedersi, infine, se la libertà debba effettivamente estinguersi nello spazio negativo del *silentium legis* e dell'autonomia dell'autorealizzazione individuale, o non debba anche includere una dimensione positiva *supra individuale*. Col che si tornerebbe peraltro a introdurre, almeno potenzialmente, un qualche riferimento all'idea di dignità.

Per delineare i tratti essenziali di una risposta alle carenze speculari delle due posizioni illustrate – quella di una libertà religiosa basata su un'idea di dignità fondata in senso religioso o metafisico, e quella di una tolleranza meramente negativa della pluralità religiosa – è necessario passare alla terza questione introdotta in apertura, ovvero se non sia possibile individuare una soluzione al di là della dicotomia tra dignità e autonomia, oltre la pura tolleranza e verso un più positivo riconoscimento reciproco.

##### 5. *Dignità come principio dell'autonomia comunicativa e del riconoscimento reciproco*

La protezione attiva della libertà religiosa può essere giustificata ricorrendo all'idea dell'universale dignità umana a due condizioni: innanzitutto, il concetto di dignità umana dovrebbe essere emendato da connessioni privilegiate con credenze religiose, nonché dall'appartenenza a una specifica comunità religiosa (a); secondariamente, la pluralità religiosa non dovrebbe essere vista solo come un dato di fatto da accettare così da evitare tensioni rovinose per la convivenza civile, oppure perché le questioni religiose non hanno rilevanza nella sfera pubblica, ma dovrebbe essere riconosciuta come un valore aggiunto per la ricchezza del discorso sociale (b).

a) Per quanto concerne il primo punto, bisogna considerare che le concezioni della dignità umana fondate sulla religione derivano la convinzione del superiore valore dell'uomo da una fonte che – quanto meno agli occhi dei loro sostenitori – è collocata al di fuori della società umana. Nel teismo questa fonte consiste nella volontà di una divinità individuale – e quindi particolare. Se si vuole che il concetto di dignità umana superi i limiti derivanti dall'eteronomia e dal particolarismo, allora esso deve essere direttamente fondato negli stessi esseri umani e l'interazione così come la società umane devono essere concepite come universali nella loro portata.

Entrambi questi aspetti furono introdotti per la prima volta nel pensiero occidentale dalla filosofia stoica[74]. Prima dell'emergere dello stoicismo, la filosofia antica non aveva una chiara percezione di ciò che può essere definito come l'universale valore dell'essere umano. Gli individui venivano infatti riconosciuti nel loro valore innanzitutto come cittadini di una *polis* – indipendentemente dal fatto che il buon governo di questa *polis*, la *politeia*, venisse inteso quale realizzazione della «giustizia» come nella filosofia politica di Platone[75], oppure, secondo la meno ambiziosa prospettiva di Aristotele, come l'amministrazione equilibrata di una famiglia allargata[76]. Di conseguenza, le uniche caratteristiche universali dell'essere umano erano individuate nella sua costituzione naturale[77] così come, almeno in una certa misura, nella sua generale disposizione morale[78]. Al contrario, l'affermazione stoica dell'universalità dell'essere umano era fondata su una concezione innovativa dell'intero sistema delle discipline filosofiche, dalla logica all'ontologia, dall'etica alla filosofia politica. I filosofi stoici concepivano infatti le società umane come governate, al di là delle loro particolarità, da un *nomos* universale che, per parte sua, era direttamente collegato per via deduttiva al *logos*. Il *logos*, a sua volta universale, era concepito come la grammatica logica dell'intero mondo e quale uno dei fondamenti – insieme alla «materia» (ῥύλη) – dell'universo. Come conseguenza di questa struttura ontologica generale, gli esseri umani erano ritenuti detentori di un valore superiore in quanto depositari della ragione, la quale era qui direttamente connessa con l'essenza dell'*holon*. Inoltre, tale valore superiore era considerato proprio, indistintamente, di ogni essere umano e doveva essere generalmente riconosciuto. Gli stoici diedero così inizio alla rivoluzione paradigmatica che portò dal particolarismo all'universalismo nelle teorie dell'ordine sociale[79]. Oltre le frontiere delle singole collettività

politiche, gli esseri umani erano concepiti, in prospettiva stoica, come cittadini di una *cosmopolis* universale[80]. Concretamente, il paradigma universalistico dell'ordine sociale è realizzato, nella filosofia politica stoica, passando attraverso l'assioma secondo cui gli esseri umani sarebbero contraddistinti da una generale tendenza alla «socievolezza» (οικΰιωσις). Da tale postulato deriva l'asserzione che il genere umano, nella sua totalità, forma una comunità universale con valori e interessi condivisi[81].

La prospettiva stoica, se proiettata sulla concezione della dignità umana, sembra garantire il soddisfacimento della prima condizione per un approccio genuinamente universalistico, ossia che l'affermazione del valore unico dell'uomo non dipenda dalla fede e da credenze religiose, bensì da una qualità inerente agli esseri umani. Tale qualità è esplicitamente universale e costituisce l'elemento centrale della comunità umana cosmopolitica. Il postulato di una comunità umana universale rappresenta l'elemento derivato dal pensiero stoico che risulta essere ancora oggi più influente nel pensiero giuridico, in particolare in importanti correnti teoriche giusinternazionaliste e nella teoria dei diritti umani[82]. Nonostante gli importanti risultati a essa riconducibili, non solo in ottica storica e anche al di fuori del pensiero filosofico, la concezione della dignità umana più o meno esplicitamente riconducibile allo stoicismo è affetta da almeno tre significative carenze. Innanzitutto, l'affermazione della dignità umana dipende da una postulazione ontologica – ossia che l'uomo rappresenti la più alta espressione dell'obiettivo *logos* del mondo – la quale tuttavia, per il suo contenuto metafisico, non può essere provata. Infatti, se il valore dell'uomo dovesse davvero essere derivato dalla sua presunta connessione privilegiata con la razionalità “obiettiva” dell'*holon*, qualsiasi difficoltà epistemologica che incontreremo nel determinare l'”oggettività” di tale razionalità – ed è sostanzialmente certo che tali difficoltà si presenteranno, e che saranno gravi – risulterebbe in una sminuizione della stessa dignità umana. Secondariamente, l'asserzione apodittica della socievolezza universale degli esseri umani è una scommessa rischiosa in un mondo che costantemente mostra, accanto a testimonianze di solidarietà, anche innumerevoli episodi di indifferenza, se non di aperta crudeltà. Se davvero vogliamo difendere la dignità umana, dovremmo evitare presunzioni troppo ottimistiche, concependola piuttosto come un bene grande, ma continuamente minacciato, che proprio per il fatto di non essere una realtà naturalmente “data”, bensì un fragile prodotto della civiltà, merita di essere tutelato con particolare cura. In terzo luogo, la prospettiva olistica dello stoicismo ignora ampiamente la centralità degli individui; difatti, la dignità umana è qui disconnessa dai caratteri distintivi dell'uso individuale della ragione teoretica e soprattutto pratica. Se si vuole che la dignità umana sia intesa nella sua concretezza, è indispensabile che essa sia collegata alla qualità specifica dell'azione individuale – e non solamente alla presunta essenza metafisica dell'uomo quale entità astratta e ontologicamente lontana dalla realtà dell'esperienza della prassi sociale.

Un primo passo verso la soluzione quanto meno del terzo *deficit* fu intrapreso, durante il Rinascimento, da Giovanni Pico della Mirandola. Ispirato dal risveglio di interesse per la peculiarità – e la grandezza – della condizione umana, Pico collocò l'unicità dell'essere umano nella sua capacità di migliorarsi attraverso l'uso della sua libera volontà. Nella sua ricostruzione della Creazione, che Pico pose all'inizio della sua *Oratio de hominis dignitate*, il Creatore dice all'Uomo:

La natura agli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa.[83]

Pertanto, nell'interpretazione di Pico la dignità umana non si origina dal possesso del *logos* da parte dell'umanità nella sua totalità e, dunque, dalla sua posizione ontologicamente privilegiata all'interno di

un cosmo visto come retto dalla ragione. Piuttosto, la dignità emerge, come proprietà individuale, da quanto ogni singolo essere umano riesce a fare di se stesso, migliorando la sua condizione originaria attraverso l'uso della ragione.

Tuttavia, anche se ammettiamo che la dignità umana, nell'orizzonte umanistico del Rinascimento, sia stata connessa per la prima volta alla *libera volontà degli individui*, superando così almeno parzialmente uno dei limiti che ne affliggevano la visione metafisica sviluppata dalla filosofia stoica, i due ulteriori *deficit* – ovvero la spiegazione metafisica dell'unicità dell'essere umano e la tendenza a un non comprovabile armonicismo nell'approccio social-filosofico – rimanevano irrisolti. Per trovare una soluzione a questi problemi dobbiamo sorvolare molti secoli di storia della filosofia, per giungere a quella *rivoluzione paradigmatica* che aprì la strada a una *concezione comunicativa dell'ordine sociale*[\[84\]](#).

Secondo il paradigma comunicativo dell'ordine sociale – seguendo la versione che ne è stata data partendo dai lavori di Karl-Otto Apel[\[85\]](#) a Jürgen Habermas[\[86\]](#) – la comunicazione, per poter funzionare, presuppone sempre il *riconoscimento reciproco* da parte di tutti i partecipanti all'interazione discorsiva[\[87\]](#). In altre parole, la comunicazione discorsiva può raggiungere il suo fine solo se tutti coloro che vi sono coinvolti assumono reciprocamente che: a) in prospettiva *oggettiva* le asserzioni fatte sono *vere* (nel senso che le proposizioni fanno riferimento a situazioni o fatti reali); b) in prospettiva *soggettiva* gli individui che comunicano agiscono rispettando il criterio di *veridicità* (nel senso che si impegnano a essere sinceri e veritieri nelle loro affermazioni e sono convinti che le loro asserzioni corrispondano alla verità); c) in prospettiva *intersoggettiva*, gli individui interagiscono rispettando gli standard di definizione del *giusto* (nel senso che accettano che le loro asserzioni debbano soddisfare il criterio di un generale e reciproco riconoscimento da parte di tutti coloro che sono coinvolti nella comunicazione)[\[88\]](#). Nell'ottica del paradigma comunicativo, pertanto, la dignità umana non è più un'idea che abbia bisogno di richiamarsi ad assunti metafisici, bensì diviene il concetto che esprime sinteticamente l'eguale partecipazione alla comunità comunicativa e l'implicito riconoscimento reciproco che accompagna tale partecipazione[\[89\]](#). In tal senso, la dignità umana è concretamente radicata nella dimensione normativa della prassi dell'interazione umana: lungi dall'essere un principio astratto, essa illustra un *modus operandi* reale che gli esseri umani mettono in atto nelle loro relazioni reciproche. Inoltre, la dignità è qui intersoggettiva nella sua stessa essenza dal momento che non descrive primariamente una qualità di individui intesi come soggetti singoli e isolati, ma una caratteristica inerente al funzionamento di una comunicazione sociale non normativamente impoverita[\[90\]](#). In altre parole, essa diviene il concetto che denota, in generale, il rispetto delle condizioni di eguale partecipazione e di riconoscimento reciproco nell'ambito della prassi della comunicazione sociale[\[91\]](#).

Se la dignità è interpretata quale sintesi concettuale del rispetto reciproco che gli esseri umani si riconoscono nella misura in partecipano a un'interazione discorsiva basata sui criteri di una comunicazione "autentica" (verità, veridicità e giustizia), allora si pone il problema di come essa possa essere attribuita anche a quei nostri simili che non vogliono o non possono soddisfare tali criteri. Almeno due casi sono ipotizzabili; il primo concerne individui che abbiano commesso crimini particolarmente gravi; il secondo bambini, oppure persone afflitte da infermità mentali o demenza. Attraverso quale via concettuale può essere riconosciuta dignità anche a questi soggetti, nel caso che la dignità stessa sia intesa in senso pragmatico e post-metafisico, specificamente in senso comunicativo? Una prima possibile risposta si delinea se consideriamo che la comunicazione e il riconoscimento in essa implicito non posseggono solo una dimensione linguistica e pragmatica, bensì danno anche forma a un processo contraddistinto da un'indubitabile componente emotiva. In tal senso, sebbene i bambini così come le persone mentalmente disabili o colpite da demenza possano presentare difficoltà insormontabili nell'articolare argomenti, ciò nonostante essi possono senz'altro "comunicare" – quanto meno a livello emotivo – in un modo forse persino più rispettoso dei criteri di verità, veridicità e giustizia di quanto

non accada in molte interazioni compiutamente “razionali” tra adulti nel pieno possesso delle facoltà mentali. In secondo luogo, quando comunichiamo con altri esseri umani, noi non ci limitiamo solo a prendere atto della *realtà* dell’interazione discorsiva. Oltre a questo, infatti, noi siamo sempre consapevoli anche delle *possibilità* che ineriscono all’interazione umana. Queste possibilità definiscono quanto Apel chiama la «comunità comunicativa ideale»[92]. Nella sua controfattualità, questa è sempre in tensione con la «comunità comunicativa reale». All’interno della comunità comunicativa – sia questa reale o ideale – ogni essere umano, sebbene non più “immagine di Dio”, rimane pur sempre un’immagine dell’essere umano, ovvero del nostro simile” che merita in ogni caso di essere trattata come tale. Pertanto, anche l’autore dei più orrendi crimini deve essere considerato come titolare di piena dignità, nonostante il male che ha commesso e in nome del bene che, proprio in ragione della sua umanità, potrebbe aver fatto o potrà fare nel futuro, per improbabile che questo sia.

Una seconda questione prende le mosse dalla circostanza che, in generale, l’asserzione della dignità umana colloca necessariamente gli esseri umani in una posizione privilegiata rispetto ad altre creature viventi e, a maggior ragione, rispetto alla natura non vivente. L’affermazione di tale condizione di centralità non implica però che altre creature non meritino rispetto per la loro vita o, quanto meno, per la loro capacità di provare dolore. Nella prospettiva di un’interpretazione comunicativa della dignità umana, l’arringa a favore dell’unicità dell’essere umano significa solo che il rispetto per altre creature o per l’ambiente non vivente non è giustificato tramite il richiamo olistico alla presunta comune appartenenza alla “totalità” (*holon*) dell’universo, bensì sottolineando l’analogia morale della nostra relazione con esseri viventi non umani con quella che ci lega ai membri della nostra specie, oppure l’indispensabilità di un ambiente sano per la qualità della nostra vita, o anche, infine, rendendo giustizia all’unicità estetica della nostra esperienza della natura.

Nella prospettiva del paradigma comunicativo, il concetto di dignità umana è integrato da due corollari assai interessanti nel contesto della tematica qui affrontata. In primo luogo, la distinzione che separava tradizionalmente dignità e autonomia si fa viepiù impalpabile[93]: in ottica comunicativa, infatti, l’autonomia – individuale come collettiva – rappresenta la condizione per la realizzazione di una concezione non metafisica della dignità intesa come lo *status* della partecipazione alla comunità comunicativa basata sul riconoscimento reciproco; e la dignità altro non è che la garanzia che l’autonomia non degeneri in mera arbitrarietà soli-psistica nella misura in cui sempre mantiene gli *standard* della reciprocità e del rispetto di sé[94] quali prerequisiti di un’interazione sociale normativamente non depauperata[95].

In secondo luogo, il paradigma comunicativo ci consente una comprensione migliore della distinzione tra la dimensione religiosa e la sfera pubblica. Conformemente all’interpretazione comunicativa dell’ordine sociale, la società consiste nella somma di diverse forme di interazione, ciascuna delle quali incentrata su uno specifico discorso. Esse implementano diversi usi della ragione e conducono a risultati normativi distinti[96]. Una di queste forme di interazione si concentra su questioni riguardanti l’*identità esistenziale dell’individuo e del gruppo di appartenenza*. Qui, gli individui comunicano gli uni con gli altri allo scopo di chiarire e consolidare il senso delle loro vite e l’identità della loro comunità. Il contesto privilegiato di questo tipo di comunicazione è la comunità religiosa, ideologica o culturale, incentrata su una visione del mondo comune e tenuta assieme da valori condivisi miranti a dare una risposta coinvolgente a questioni esistenziali. I valori elaborati all’interno di questo tipo di comunicazione non pretendono di essere universali; piuttosto, essi esprimono principi intorno ai quali gli individui facenti parte di una specifica comunità culturale o religiosa intendono organizzare le loro esistenze. I membri di un gruppo religioso, ad esempio, possono essere profondamente convinti che il loro credo costituisca la migliore soluzione per dare un senso alla vita, ma nessuna giustificazione può essere data per imporre tale credo a membri di altre comunità culturali o religiose, ad esempio attraverso gli strumenti del diritto. In una società liberale e post-metafisica nessuna osservanza di principi sostantivi nella condotta di vita dovrebbe essere pretesa da tutti i membri della società.

Al contrario, parliamo di una dimensione *politica* del discorso sociale quando la comunicazione concerne le condizioni della convivenza della collettività, ovvero quando i membri di una società discutono in merito al modo migliore per affrontare problemi di interesse comune e, quindi, pubblico. In questo caso, gli individui non vanno cercando un senso alle loro esistenze, né il discorso ruota attorno a questioni identitarie. Il punto centrale consiste piuttosto nell'elaborazione, come risultato di un discorso inclusivo, delle migliori politiche per un buon governo della società, ossia per un ordine che offra a tutti i cittadini, uomini e donne, le migliori possibilità di autorealizzazione. La distinzione tra discorsi *esistenziali* e *politici* sulla base delle questioni sulle quali si concentra rispettivamente l'interazione discorsiva rende possibile separare con chiarezza e oltre ogni possibilità di confusione il dominio religioso da quello pubblico. Ciò nonostante, nessuno dei due può essere considerato autosufficiente giacché ciascuno di essi, nonostante la sua propria specificità, è interconnesso con l'altro (ovvero con tutte le altre forme di interazione) per mezzo della razionalità comunicativa: infatti, attraverso i criteri del rispetto della verità oggettiva, della veridicità soggettiva e della giustizia intersoggettiva la ragione comunicativa caratterizza tutte le sfere dell'interazione umana che vanno oltre il pensiero meramente strategico o funzionale.

b) A questo punto possiamo passare alla seconda sfida con la quale una ridefinizione della dignità umana e della libertà religiosa nell'ottica della ragione comunicativa si trova a fare i conti. Se i discorsi esistenziali – e quindi anche religiosi – sono una componente essenziale della comunicazione intersoggettiva, che sarà della pluralità di tali discorsi? Deve essere solo tollerata, o è piuttosto un valore che merita di essere protetto? La questione, in ultima istanza, ruota attorno a come debba essere inteso il concetto di “tolleranza”. Nell'interpretazione di Locke, la tolleranza corrisponde a una sostanziale indifferenza della sfera pubblica nei confronti della dimensione religiosa dell'esperienza individuale e collettiva. Nella storia della filosofia politica, tuttavia, possiamo trovare anche un altro approccio, sostenuto – quasi contemporaneamente a Locke – da Pierre Bayle. Nel suo *Commentaire philosophique*, Bayle afferma che la pluralità religiosa non è solo innocua per la stabilità politica; al contrario, essa è a tutti gli effetti una fortuna per la società. Molti pensano – ammette Bayle – che la «molteplicità delle religioni» possa rappresentare «la più pericolosa delle pestilenze in uno stato» e un gravissimo pericolo per la sua salute politica[97]. Tuttavia, la minaccia «deriva unicamente dal fatto che le religioni non vogliono tollerarsi l'un l'altra, bensì mirano ad annichilirsi per mezzo della persecuzione»[98]. Al contrario, «se ciascuno esercitasse la tolleranza [...], vi sarebbe in uno stato diviso in dieci diverse religioni la stessa concordia che regna in una città in cui diversi tipi di artigiani si supportano vicendevolmente»[99]. Sebbene Bayle usi dunque, per la sua giustificazione della pluralità religiosa, la stessa parola utilizzata anche da Locke un paio di anni più tardi, ovvero “tolleranza”, la sua interpretazione è ben diversa: nella sua visione, le religioni si trovano infatti nello stesso rapporto reciproco di “artigiani” che, benché ciascuno sia concentrato sul suo lavoro, cooperano per il bene comune. Ma qual è questo tipo di cooperazione cui Bayle fa riferimento quanto meno implicito? E qual è il bene comune il cui incremento o consolidamento tale azione favorirebbe? Bayle ci fornisce un indizio nel seguente passaggio:

Quanto avverrebbe sarebbe un'onesta emulazione al fine di definire chi eccella in pietà, nei buoni costumi, nella conoscenza. Ciascuna delle religioni si sforzerebbe di provare di essere la più amata da Dio attraverso la testimonianza di un più forte attaccamento alla pratica delle buone opere; esse anche si sforzerebbero di mostrare la più grande affezione nei confronti della patria [...].È ora evidente che una tale emulazione sarebbe causa di un'infinità di vantaggi e che, di conseguenza, la tolleranza è la cosa del mondo più adatta a riportare all'età dell'oro e a produrre un concerto armonioso di più voci e strumenti di differenti intonazioni e note [...].[\[100\]](#)

Le diverse confessioni si arricchiscono reciprocamente attraverso il vicendevole stimolo a cercare risposte sempre più profonde e convincenti alle questioni esistenziali e religiose che tutti toccano. In tal modo, la pluralità religiosa migliora la portata e la qualità dei discorsi esistenziali e religiosi all'interno della società, rendendola culturalmente più vivace ed eticamente più solida.

La condizione per un tale sviluppo positivo è che il potere pubblico tuteli le diverse comunità religiose con la stessa energia e lo stesso impegno: il circolo virtuoso della reciproca ispirazione si ingenererebbe – precisa Bayle – «se il sovrano le proteggesse tutte e le tenesse in equilibrio con la sua equità»<sup>[101]</sup>. Il pericolo, infatti, non nasce dalla pluralità, ma dal suo opposto, ovvero dalla persecuzione e dall'imposizione violenta dell'omogeneità:

Che cosa, dunque, impedisce questo bel concerto formato da voci e intonazioni così differenti l'una dall'altra? È che l'una religione vuole esercitare una tirannia crudele sugli spiriti e costringere le altre a sacrificarle le coscienze; è che i Re fomentano questa ingiusta parzialità e prestano il braccio secolare alle richieste furiose e tumultuose di una plebaglia di monaci e chierici. In una parola, tutti i disordini non nascono dalla tolleranza, bensì dalla non-tolleranza.<sup>[102]</sup>

Ciò che Bayle delinea è un'ambiziosa teoria del *riconoscimento*, nella quale le diverse comunità religiose riconoscono reciprocamente l'eguale valore e dignità delle loro rispettive vie nel rendere onore a Dio seguendo la propria coscienza (o anche nel non rendere onore ad alcuna divinità), creando così uno spazio comune per una comunicazione rispettosa e un circolo virtuoso tra fede individuale, identità religiosa e bene comune<sup>[103]</sup>. In tale prospettiva, la libertà religiosa non descrive uno spazio vuoto, indifferente al potere pubblico, bensì è un valore meritevole di essere *attivamente* difeso e supportato. Se accettiamo che la dignità sia ridefinita come un valore – e, in senso più propriamente giuridico, come un principio – comunicativo e che i discorsi esistenziali e religiosi rappresentino un'importante componente della comunicazione sociale, allora possiamo asserire che la libertà religiosa può essere effettivamente basata sul concetto di dignità umana, pur se ridefinita nel senso proposto, e che la difesa della pluralità religiosa è un compito fondamentale di ogni istituzione politica e giuridica che abbia a cuore l'arricchimento culturale ed etico della società.

## 6. *La dignità umana come sintesi comunicativa dei diritti e fondamento della libertà religiosa*

È giunto il momento, in conclusione, di tirare le fila dell'analisi, riassumendone per punti i risultati principali.

a) Se si intendono i diritti come quell'insieme di titolarità soggettive che consentono all'individuo di prendere parte compiutamente alla comunicazione sociale, allora è difficile intendere la dignità stessa, per il suo carattere generico e comprensivo, come uno di tali diritti, come una sorta di *primus inter pares* – *primus*, certo, ma pur sempre anche *inter pares*. Piuttosto, l'idea di dignità sembra indicare quello che tutti i diritti hanno in comune, collocandosi pertanto a un livello diverso rispetto a ciascuno di essi.

Questa intuizione acquisisce però solidità e contenuto solo nella misura in cui si riesca a individuare con sufficiente chiarezza in che cosa consista questo *quid* condiviso da tutti i diritti, il quale trova espressione nella nozione di dignità.

b) Se la dignità può essere intesa come un “valore” in ambito extragiuridico, essa viene tradotta in un “principio” nel momento in cui la sua affermazione assume forma giuridica<sup>[104]</sup>. In quanto “principio” essa contribuisce a collegare la dottrina giuridica al discorso extragiuridico e a guidare l’interpretazione delle “regole”, nonché dei diritti soggettivi.

c) La difficoltà nell’individuare un contenuto univoco per il concetto di “dignità” ha fatto sì che soprattutto nella giurisprudenza si sia assai diffuso un uso “formale” del concetto, sulla base del quale esso viene messo al servizio di scelte che – in mancanza di criteri condivisi e discorsivamente verificabili – rischiano non di rado di assumere carattere strumentale. Per evitare tale rischio, l’idea di dignità deve pertanto essere riempita di un contenuto non meramente contingente.

d) Per individuare quale tipo di “sostanza” debba andare a riempire di contenuto il concetto di dignità, si è applicato quest’ultimo alla tutela della libertà religiosa, affrontando la questione se la libertà di rendere onore a Dio secondo la propria coscienza – o anche di non rendere onore ad alcuna divinità – possa essere effettivamente collegata a una qualche idea di dignità e, in caso di risposta positiva, a quale. A questo proposito è stato rilevato che il contenuto sostanziale della dignità umana che la fonda religiosamente sulla convinzione che l’uomo sia “immagine di Dio” mal si adatta al compito individuato. Se infatti l’affermazione della dignità nasce dalla rivelazione di un determinato Dio, è difficile attribuirle quella validità universale – se non, di volta in volta, per quella specifica comunità di credenti e sempre con gravi rischi di esclusioni e discriminazioni – senza la quale l’idea di dignità perde gran parte del suo significato. Senza linguaggio universale la dignità non può essere universalizzata – e la fede, per sua natura intrinseca, ha piuttosto le caratteristiche di un linguaggio identitario e particolaristico, sebbene importantissimo, non possedendo pertanto i presupposti essenziali per svolgere tale funzione.

e) Una volta rilevato che la nozione religiosa di dignità umana non può costituire una valida base per il diritto alla libertà religiosa – e, con questo, di tutti gli altri diritti – si è volto lo sguardo in direzione opposta, cercando nell’idea di autonomia la possibile alternativa che, prescindendo dal riferimento alla dignità, fonda la libertà religiosa sulla tolleranza, e i diritti in generale sulla capacità di scelta e di azione dell’individuo. Anche in questo caso la soluzione è risultata essere poco soddisfacente: la tolleranza riduce la dimensione religiosa a un affare meramente privato, privandola della capacità di arricchire il dibattito pubblico, e l’autonomia solipsistica sottrae ai diritti la loro fondamentale dimensione sociale.

f) Compiendo un percorso che, hegelianamente, potrebbe essere considerato di sintesi, si è quindi tornati al concetto di dignità, cercando di individuare se esso non possa essere ridefinito – questa volta non più in contraddizione con l’idea di autonomia, bensì in un rapporto di proficuo arricchimento reciproco – a prescindere da presupposti religiosi e metafisici. Un importante strumento a questo fine ci è fornito dalla razionalità comunicativa. Nella prospettiva da questa delineata, il concetto di dignità rappresenta la dimensione del riconoscimento reciproco che sta alla base di tutti i diritti, ovvero il presupposto del mutuo riconoscimento che trasforma le titolarità individuali in una prassi di libera comunicazione condivisa. Rispettare la dignità umana significa dunque riconoscere a tutti i nostri simili la piena cittadinanza in una comunità comunicativa di liberi ed eguali, la quale si articola attraverso l’esercizio di specifiche titolarità individuali. In tal senso, la dignità è tutela di una libertà di scelta individuale non prettamente solipsistica, mentre l’autonomia è garanzia di una dignità mai slegata dalla volontà e dalla consapevolezza riflessiva degli individui.

g) Una volta individuata un’interpretazione comunicativa del concetto di dignità, stabilito il suo contenuto come dimensione intersoggettiva che sta alla base di ogni diritto individuale e delineato il

rapporto di implicazione reciproca che lega dignità e autonomia nella prospettiva della razionalità comunicativa, diventa possibile applicare la nozione di dignità anche alla libertà religiosa. La piena realizzazione della dignità umana implica infatti che l'esercizio della libertà religiosa sia rispettato e sostenuto in quanto espressione dell'insopprimibile ricerca di risposte ai dubbi esistenziali che coinvolgono se non tutti, quanto meno la larghissima maggioranza dei nostri simili. Nel riconoscimento reciproco della fondamentale importanza del fragile tentativo di dare un senso alla nostra vita riposa il segreto di una società non solo più tollerante, ma anche umanamente più viva.

[1] Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, in "European Journal of International Law", Vol. 19 (2008), p. 655 sgg., p. 664.

[2] Come si cercherà di dimostrare nel corso del testo, il paradosso non è più tale se si dà della dignità un'interpretazione non ontologica, e quindi essenzialmente *pregiuridica*, bensì comunicativa, e pertanto direttamente interrelata col diritto quale ordinamento formale dell'interazione umana.

[3] Cfr., ad esempio: la Costituzione del Brasile, art. 1, art. 170, art. 226, art. 227 e art. 230; la Costituzione del Cile, art. 1; la Costituzione del Sudafrica, sez. 1; sez. 7, sez. 10, sez. 35, sez. 36 e sez. 39; la Costituzione della Corea del Sud, art. 10, art. 32 e art. 36.

[4] Costituzione della Bulgaria, Preambolo; Costituzione della Repubblica Ceca, Preambolo; Costituzione dell'Estonia, art. 10; Costituzione dell'Ungheria, art. 54; Costituzione della Lettonia, art. 95; Costituzione della Lituania, art. 21, art. 22 e art. 25; Costituzione della Polonia, Preambolo e art. 30; Costituzione della Romania, art. 1, Costituzione della Slovacchia, art. 12 e art. 19; Costituzione della Slovenia, art. 21 e art. 34, Costituzione della Croazia, art. 25 e art. 35; Costituzione della Serbia, art. 19; Costituzione della Bosnia-Herzegovina, Preambolo.

[5] Peraltro, il riferimento alla dignità umana nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* è basata a sua volta su dichiarazioni precedenti; cfr.: McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, cit. (n. 1), p. 665.

[6] *Ivi*, p. 668.

[7] Apodittica, al riguardo, è l'asserzione contenuta nell'art. 14, comma 2, della Costituzione della Sassonia del 1992: «L'inviolabilità della dignità dell'essere umano è la fonte di tutti i diritti fondamentali». Il riferimento è tratto da Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011, p. 16.

[8] *Convenzione Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali*, art. 2, comma 2; art. 13, comma 1.

[9] Non è questo il caso per quanto concerne la *Convenzione Europea dei Diritti Umani e delle Libertà Fondamentali*, nel cui testo non appare alcun riferimento alla "dignità" umana. Forse anche per questa ragione la Corte di Strasburgo ha mostrato, in generale, una marcata preferenza per un'interpretazione fortemente secolare della libertà religiosa. Cfr.: Sylvie Langlaude, *Indoctrination, Secularism, Religious Liberty and the ECHR*, in "International and Comparative Law Quarterly", vol. 55 (2006), n. 2, pp. 929-944.

[10] Paolo Veronesi, *Il concetto di "dignità umana" tra teoria dell'interpretazione e topica costituzionale italiana*, in "Quaderni costituzionali", XXXIV (2014), n. 2, p. 337.

[11] La dottrina ha dedicato un enorme numero di studi al tentativo di meglio definire il concetto di dignità umana. Per un approfondimento dello *status quaestionis*, rimando al citato studio di Veronesi (n. 11).

[12] Per un confronto più puntuale, rimando al mio *Opening the Forum to the “Others”: Is There an Obligation to Take Non-National Interests into Account within National Political and Juridical Decision-Making-Processes?*, in “Göttinger Journal of International Law”, Vol. 6 (2014), No. 2 (di prossima pubblicazione).

[13] Si veda il caso, recentemente riproposto, della Corte di New York che nel caso *Maurice v. Judd* del 1818, dovendo decidere se le balene siano pesci o mammiferi e pur essendo noto che la scienza biologica le aveva ormai classificate incontrovertibilmente tra i secondi, ciò nonostante sentenziò che per il diritto esse dovevano continuare a essere viste come pesci (cfr. D. Graham Burnett, *Trying Leviathan*, Princeton University Press 2007). Se per il comune osservatore, dotato di sola ragione naturale, una tale decisione sembra suonare come un campanello d’allarme per lo *status* epistemologico del sapere giuridico, i difensori dell’autonomia del diritto sulla base della mera *Rechtswissenschaft* non esitano a celebrarla come una fulgida vittoria dell’autoreferenzialità del discorso giuridico. Cfr. Ralf Poscher, *The Principles Theory: How Many Theories and What is Their Merit?*, in Matthias Klatt (ed.), *Institutionalizing Reason: Perspectives on the Legal Philosophy of Robert Alexy*, Oxford University Press, Oxford/New York 2012, p. 223.

[14] Tra i sostenitori della tesi secondo cui la dignità sarebbe a tutti gli effetti un “diritto” va ricordato Dieter Grimm, il quale interpreta in tal senso il dettato del *Grundgesetz* tedesco. Peraltro, anche Grimm ammette che si tratta di un diritto *sui generis*, con caratteristiche diverse da tutti gli altri diritti. In particolare, la sua «assolutezza» lo qualifica quale una sorta di «norma di base che appare dietro le più concrete garanzie dell’elenco dei diritti fondamentali» (Dieter Grimm, *Dignity in a Legal Context: Dignity as an Absolute Right*, in Christopher McCrudden (ed.), *Understanding Dignity*, The British Academy, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 386). Pertanto, se la definizione di dignità quale “diritto” si giustifica nell’ottica della giurisprudenza costituzionale tedesca, in senso più generale e teorico rimane l’impressione – anche alla luce delle riflessioni di Grimm – che la nozione di “dignità” contenga in sé qualcosa di diverso da tutti gli (altri?) “diritti”, ovvero una trasversalità che la qualifica come essenza comune di tutti i diritti concreti. È d’altronde lo stesso Grimm a chiamare la “dignità”, più volte nel suo testo, con l’appellativo di “valore”.

[15] Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München 2002 (1. Aufl. 1999), p. 40 sgg.

[16] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, p. 151 sgg. La differenza tra la concezione classicamente liberale e quella comunicativa dei diritti consiste nel fatto che nella prima essi vengono visti come il risultato di una *concessione reciproca* volta a garantire l’integrità dello spazio di autorealizzazione individuale, mentre nella seconda essi costituiscono la base di quel *mutuo riconoscimento* dal quale emergono i tratti di una società umana contraddistinta dalla ricerca di un consenso di fondo e da rapporti essenzialmente solidali. Nel primo caso, pertanto, viene privilegiata la libertà “negativa” dell’individuo e i diritti politici rappresentano la tutela che questa non venga violata; nel secondo, invece, a essere posta al centro dell’attenzione è la libertà “positiva” che si realizza nei processi di formazione delle decisioni nella collettività sociale e politica – sia questa limitata allo stato nazionale o estesa in senso cosmopolitico –, così che la sfera di autonomia individuale è vista non come il fine ultimo, ma come il necessario corollario della realizzazione dell’autonomia condivisa e riflessiva propria di una comunità di liberi ed eguali.

[17] Il forte connotato giusnaturalista della giurisprudenza costituzionale tedesca spiega la

collocazione della “dignità” quale “diritto” tra i “diritti”, facenti tutti parte dell’essenza umana tradotta in garanzia normativa.

[18] Per una presentazione delle posizioni, v. Veronesi, *Il concetto di “dignità umana”*, cit. (n. 10), p. 338.

[19] Dal richiamo alla dignità può però essere dedotto il diritto a veder garantite, da parte delle istituzioni, condizioni anche economiche tali da poter condurre una vita, appunto, “dignitosa”, consistente nell’«aver parte alla vita sociale, culturale e politica». Così si è pronunciata la Corte Costituzionale Federale tedesca in una sentenza del 9 febbraio del 2010 (BVerfG, 1 BvL 1/09, comma 135). Il riferimento è tratto da Habermas, *Zur Verfassung Europas*, cit. (n. 7), p. 18.

[20] Si pensi al diritto a un ambiente sano e confacente alle esigenze di sviluppo presenti e future dell’umanità – diritto necessariamente *condiviso* in quanto, se è vero che il titolare continua a essere l’individuo, il godimento del bene non può se non avvenire assieme ad altri individui, eventualmente addirittura appartenenti a generazioni future.

[21] Si tratta dei diritti attribuiti a minoranze etniche con caratteristiche storiche particolari (soprattutto popolazioni native), tra i quali vanno annoverati la proprietà collettiva di determinati territori o la tutela di luoghi naturali dotati di rilevante significato religioso o storico per le collettività in questione.

[22] Nella dignità come fondamento di tutti i diritti va anche cercata la ragione della loro *indivisibilità*. Così Habermas (*Zur Verfassung Europas*, cit., n. 7, p. 20), che su questo punto riprende Georg Lohmann, *Die Menschenwürde: Unteilbar und gleichgewichtig? Eine Skizze*, in Georg Lohmann, Stefan Gosepath, Arnd Pollmann, Claudia Mahler (Hrsg.), *Die Menschenwürde: Unteilbar und gleichgewichtig?*, Universitätsverlag Potsdam, Potsdam 2005, p. 5 sgg.

[23] Si pensi solo al Trattato di Lisbona, il quale inserisce all’art. 2 del Trattato sull’Unione Europea (TUE) il riferimento ai “valori” su cui si basa l’Unione stessa. Da notare che alcuni di questi stessi “valori” erano definiti, prima della modifica del TUE introdotta con l’entrata in vigore del Trattato di Lisbona, in modo meno impegnativo e forse più corretto, come “principi” ed erano enunciati nell’art. 6.

[24] Detto in altri termini, mentre il “valore” si esprime nel linguaggio *esistenziale* e *identitario* dell’etica, il “principio” assume le caratteristiche *formali* del linguaggio del diritto.

[25] Si tratta a grandi linee – e con tutte le necessarie distinzioni tra i diversi autori – della posizione condivisa da Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977), Jürgen Habermas (*Faktizität und Geltung.*, cit., n. 17, p. 552 sgg.) e Robert Alexy (*On the Structure of Legal Principles*, in “Ratio Juris”, Vol. 13 (2000), p. 294 sgg.; *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994).

[26] Assai più cauta, invece, e più interna al sistema delle norme, è l’interpretazione della funzione dei “principi” nel sistema giuridico proposta da Ralf Poscher, *The Principles Theory*, cit. (n. 14).

[27] David Hollenbach ha rilevato come negli ultimi decenni «la dignità sia stata variamente descritta come inutile, stupida, idolatra e imperialista» (*Human Dignity: Experience and History, Practical Reason and Faith*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit., n. 15, p. 125). Per l’accusa di “inutilità”, cfr.: Ruth Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, in “British Medical Journal”, 327 (20 – 7 December 2007), p. 1429 sg. In merito alla presunta “stupidità” del concetto di dignità, cfr.: Stephen Pinker, *The Stupidity of Dignity*, in “New Republic”, 28 May 2008, p. 28 sgg. Sull’“idolatria” della dignità, cfr.: Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton 2001, p. 53 sgg. Per quanto concerne, infine, il carattere “imperialistico” del concetto, cfr.:

Fareed Zakaria, *Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kwan Yew*, in “Foreign Affairs”, Vol. 73/2 (March/April 1994), pp. 109–126; Mahmood Mamdani, *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*, Pantheon Books, New York 2009. I riferimenti bibliografici sono tratti dal testo di Hollenbach, il quale dedica il suo intervento a confutare le accuse.

[28] Tra questi, Michael Rosen, *Dignity: The Case Against*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit. (n. 15), pp. 143–154. Di Rosen si veda anche: *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012.

[29] Rosen, *Dignity: The Case Against*, cit. (n. 29), p. 153.

[30] *Ivi*, p. 154.

[31] Aharon Barak, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit. (n. 15), p. 378.

[32] *Ivi*, p. 379 sg.

[33] Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011, p. 203; v. anche p. 205 sgg.

[34] *Ivi*, p. 204; v. anche p. 209 sgg.

[35] *Ivi*, p. 255 sgg., p. 417 sgg.

[36] *Ivi*, p. 214.

[37] *Ivi*, p. 205.

[38] V. *infra*, 4.a).

[39] Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990; Hans Küng (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München 2002.

[40] Ven Dr K Sri Dhammananda, *Human Dignity in Buddhism*, consultato su: [http://www.dhammatalks.net/Books6/Bhante\\_Dhammananda\\_Human\\_Dignity\\_in\\_Buddhism.pdf](http://www.dhammatalks.net/Books6/Bhante_Dhammananda_Human_Dignity_in_Buddhism.pdf) (03.06.2014).

[41] Damien Keown, *Are There Human Rights in Buddhism?*, in: “Journal of Buddhist Ethic”, Vol. 2 (1995), consultato su: <http://ftp.cac.psu.edu/pub/jbe/acrobat/keown.pdf> (03.06.2014).

[42] Hershey H. Friedman, *Human Dignity and the Jewish Tradition* (2008), consultato su: <http://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (03.06.2014).

[43] *Ivi.*, p. 3.

[44] Tale argomento non implica che sia impossibile o inopportuno derivare la motivazione *individuale* a rispettare la dignità umana dalla fede che taluni di noi possono nutrire nei confronti di una verità religiosa. La questione è piuttosto che, se pretendiamo il rispetto della dignità esclusivamente sulla base di convinzioni religiose, sarà ben difficile convincere persone che ne sono prive, oppure membri di altre comunità religiose, e pertanto testimoni di una verità diversa, che la dignità ha *necessariamente valore universale*, essendo una e integra in ogni essere umano indipendentemente dalle sue convinzioni. L’asserzione del valore universale della dignità umana sembra pertanto potersi basare

solo su considerazioni razionali universalmente condivisibili.

[45] *La Sacra Bibbia*, Gen. 1,26 sg.; Gen. 5,1; Gen. 9,6.

[46] Friedman, *Human Dignity and the Jewish Tradition*, cit. (n. 43). Sul passaggio dalla tradizione all'interpretazione giuridica contemporanea nell'ebraismo, cfr. Michael Barilan, *From Imago Dei in the Jewish-Christian Tradition to Human Dignity in Contemporary Jewish Law*, in "Kennedy Institute of Ethics Journal" 19 (2009), n. 3, pp. 231–259.

[47] Riguardo al comune fondamento ebraico e cristiano della dignità umana nell'*imago Dei*, James Hanvey rileva che «non solo la persona umana è chiamata a onorare e riverire l'*imago Dei* manifesta nell'interezza della persona (corpo e anima), ma chiunque distrugga o degradi un altro essere umano disonora anche Dio e commette sacrilegio nei suoi confronti. Non è difficile vedere come sia per l'ebraismo che per il cristianesimo l'*imago Dei* stabilisca l'unicità dell'ontologia della persona umana e consenta a entrambe le tradizioni di sviluppare una ricca concezione delle responsabilità e dei doveri nei confronti di se stessi e degli altri» (James Hanvey, *Dignity, Person, and Imago Trinitatis*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit., n. 15, p. 216).

[48] Sviluppata da Ireneo e poi ripresa da molti teologi tra tarda antichità e Medioevo, tra i quali Clemente di Alessandria, Origene e Agostino di Ippona, la distinzione tra "immagine" e "somiglianza" si ritrova anche nella *Summa theologica* di Tommaso D'Aquino (W. Benton-Encyclopedia Britannica, Chicago 1980, I, 35).

[49] Tommaso D'Aquino, *Summa theologica*, cit. (n. 49), II, I.

[50] Tra i filosofi che mostrarono una consapevolezza almeno germinale dei crimini commessi dai colonialisti e delle violazioni dei principi di giustizia perpetrate da coloro che giustificavano la discriminazione e il colonialismo, vanno annoverati i più illustri esponenti della Scuola di Salamanca Francisco de Vitoria e Francisco Suarez. Cfr., in particolare, la critica di Vitoria nei confronti delle più consuete giustificazioni della colonizzazione e la difesa da parte di Suarez del diritto dei principi non cristiani a prendere parte a interventi umanitari: Francisco de Vitoria, *Relectio prior de Indis recenter inventis* (1538–1539), in Francisco de Vitoria, *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in Barbaros*, ed. by Walter Schätzel, Mohr Siebeck, Tübingen 1952, p. 48 sgg.; Francisco Suarez, *De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe & Charitate* (1621), in Francisco Suarez, *Selections from three Works*, Clarendon Press, Oxford 1944, 733 sgg., XIII, V, 5 sg.

[51] Inficiati da una sostanziale violazione del principio di giustizia, soprattutto per la mancanza di reale reciprocità, se non affetti addirittura da pregiudizio, sono – ad esempio – sia il famoso concetto di Vitoria della *naturalis societas et communicatio*, sia il rifiuto di Suarez di riconoscere il diritto dei principi non cristiani a difendere i loro correligionari, sebbene egli riconosca esplicitamente ai principi cristiani tale prerogativa con riferimento alle popolazioni che ne condividono la fede. Cfr.: Vitoria, *Relectio prior de Indis recenter inventis*, cit. (n. 51), p. 92 sgg.; Suarez, *De Triplici Virtute*, cit. (n. 51), XIII, V, 7; XVIII, II, 8. Per una critica dell'influenza di Vitoria sulla tendenza discriminatoria del diritto internazionale moderno, cfr.: Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press 2005.

[52] Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del mar océano* (1512–1514), Mexico 1954; Juan López de Palacios Rubios, *El Requerimiento* (1513), in Mariano Delgado (ed.), *Gott in Lateinamerika*, Patmos, Düsseldorf 1991, p. 72 sgg.; Juan Ginés de Sepúlveda, *De justis belli causis apud indos* (1544–1545), Fondo de Cultura economica, Mexico 1941.

[53] Martin Luther, *Disputatio de homine*, in Gerhard Eberling, *Lutherstudien*, Bd. 2, Mohr Siebeck,

Tübingen 1989.

[54] I pensatori protestanti si differenziano peraltro a loro volta per quanto concerne le loro diverse posizioni in merito a quanto, dell'iniziale piena dignità umana, si ritenga permanere nell'uomo anche dopo il peccato originale. Le interpretazioni vanno dal pessimismo di Lutero all'approccio più umanistico in Melantone e Calvino. Cfr.: Albrecht Peters, *Der Mensch*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.

[55] Si vedano, in particolare: *Massachusetts Body of Liberties* (1641), in William H. Whitmore (ed.), *The Colonial Laws of Massachusetts*, Rockwell & Churchill, Boston 1890, art. 94, 1 e 3; *Fundamental Orders of Connecticut* (1637), in Adolf Rock (ed.), *Dokumente der amerikanischen Demokratie*, Limes, Wiesbaden 1947, Preamble. La tensione tra il desiderio di proteggere e addirittura favorire, con leggi civili, la fede considerata vera, e la consapevolezza della necessità di una garanzia, almeno germinale, della libertà religiosa – dovuta, probabilmente, alle loro precedenti esperienze di persecuzione religiosa – è chiaramente espressa nel puritano *Agreement of the People* del 1647; cfr.: *Agreement of the People*, in Samuel R. Gardiner, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625–1660*, Clarendon, Oxford 1979 (1a ed. 1906), Ninthly 1 e Ninthly 3.

[56] Si vedano, per esempio, I lavori di Bartolomé de Las Casas: *De imperatoria seu regia potestate* (1571), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984; *Obras completas*, Alianza, Madrid 1988 sgg.

[57] A questo proposito, Martha Nussbaum ha messo in luce la forza anticipatrice dell'opera teorica e pratica di Roger Williams. Cfr.: Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York 2008, p. 34 sgg.; Roger Williams, *Works*, Russell & Russell, New York 1963.

[58] Difendendo la prospettiva cristiana, in generale, e cattolica in particolare, Janet Soskice ha sottolineato come sarebbe un «insegnamento ripugnante» se si restringesse l'obbligo di rispettare la dignità umana ai soli membri della propria comunità religiosa (*Human Dignity and the Image of God*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit., n. 15, p. 242). Il problema non consiste tuttavia, a mio avviso, nell'insegnamento predominante o nella motivazione individuale prevalente: in entrambi i casi è infatti altamente probabile – per non dire pressoché sicuro – che la giustificazione della dignità umana attraverso l'*imago Dei* si traduca – per la gran parte della teologia contemporanea come per la grande maggioranza dei singoli credenti – nel comandamento di rispettare e proteggere *tutti* i nostri simili, a prescindere dalla fede. Diverse sono invece le questioni che risultano irrisolte nell'ambito della fondazione della dignità umana con il richiamo all'*imago Dei*. Innanzitutto i sostenitori di tale approccio evitano di affrontare – o spiegare – il dato di fatto che il solo riferimento all'*imago Dei* ha evidentemente prodotto, nel corso dei secoli, una tutela assai lacunosa e che il rispetto della dignità umana si è sviluppato essenzialmente a partire dai cataloghi dei diritti fondamentali, spesso formulati contro la volontà della Chiesa cattolica. In secondo luogo, se si vuole che il rispetto della dignità umana abbia portata universale, sarà necessario che essa riceva un fondamento anch'esso universale, ossia condivisibile da tutti. Visto, però, che non esiste una religione universale, non potrà essere la religione a fornire tale fondamento.

[59] Paolo VI, *Dichiarazione sulla libertà religiosa: Dignitatis humanae. Il diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione*, 7 dicembre 1965, I, 2. È interessante notare come la stessa frase prosegua con la specificazione che tale dignità è «quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione» (*ibidem*, corsivo dell'autore) – un chiaro riferimento alla centralità della ragione naturale nel processo di giustificazione della libertà religiosa. Ci si potrebbe peraltro chiedere se documenti più recenti, sottolineando l'identità tra il *logos* e la rivelazione, non respingano – più o meno esplicitamente – il principio dell'*eguale* dignità, quanto meno

dal punto di vista della ragione naturale, di tutte le confessioni religiose, rovesciando così l'interpretazione progressista introdotta dal Concilio Vaticano Secondo. Cfr., in particolare: Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, S. Pietro, Roma 1990; Joseph Ratzinger, Tarcisio Bertone, *Dominus Jesus*, S. Pietro, Roma 2000.

[60] Community of Protestant Churches in Europe (CPCE), *Human Rights and Morality* (2009), consultato su: [http://www.leuenberg.net/sites/default/files/Human\\_rights\\_and\\_morality%20%28final%29.pdf](http://www.leuenberg.net/sites/default/files/Human_rights_and_morality%20%28final%29.pdf) (07.07.2014).

[61] John Locke, *A Letter concerning Toleration* (1689), in John Locke, *Works*, London 1824, Vol. 5, 1 sgg, p. 10.

[62] *Ibidem*.

[63] *Ivi*, p. 13.

[64] *Ivi*, p. 10 sg.

[65] *Ivi*, p. 11.

[66] *Ivi*, p. 13.

[67] *Ivi*, p. 43.

[68] *Ivi*, p. 43 sg.

[69] Sugli elementi fondamentali di una teoria dei paradigmi dell'ordine sociale, cfr.: Armin von Bogdandy, Sergio Dellavalle, *Paradigmi dell'ordine*, Trauben, Torino 2010; Sergio Dellavalle, *Dalla comunità particolare all'ordine universale. Vol. I: I paradigmi storici*, ESI, Napoli 2011.

[70] Thomas Hobbes, *De Cive* (1642), Royston, London 1651; Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Crooke, London 1651.

[71] John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Awnsham-Churchill, London 1698.

[72] Locke, *A Letter concerning Toleration*, cit. (n. 62), p. 45 sgg.

[73] Tra I numerosi esempi di discriminazioni nei confronti di minoranze religiose, implicitamente contenute nella cultura tradizionale della maggioranza e che possono essere imposte – anche attraverso la legge – spesso ricorrendo alla giustificazione di una presunta separazione tra la sfera pubblica e la religione, vanno annoverate la proibizione di indossare il velo islamico (*hijab*) genericamente in pubblico, oppure da parte di persone che ricoprono funzioni pubbliche, quali ad esempio insegnanti, e la “ovvia” imposizione *pubblica* di giorni festivi direttamente legati alle tradizioni religiose dominanti, con la conseguenza di trattare le festività religiose di altre comunità come semplici affari *privati*. Per una presentazione di tale questione, cfr.: Nussbaum, *Liberty of Conscience*, cit. (n. 58), p. 16 sgg., p. 306 sgg. Per chiarezza, va precisato che l'apertura nei confronti dell'”altro” non implica affatto, ad esempio, la rinuncia alla celebrazione del Natale cristiano nelle scuole, ma semplicemente esige che tale celebrazione prenda forma come offerta di dialogo e di condivisione, quindi come momento di *inclusione* e non di *esclusione*, e che si accompagni, nei confronti delle comunità “altre”, a una sincera proposta di accoglienza delle tradizioni “diverse”. L'accettazione della diversità non deve significare cancellazione, ma arricchimento.

[74] Johannes von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubneri, Lipsiae 1905. Sulla rilevanza della filosofia stoica per l'emergere del principio cosmopolitico, cfr.: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, p. 132 sgg.; Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, cit. (n. 16), p. 236 sgg.; Nussbaum, *Liberty of Conscience*, cit. (n. 58), p. 76 sgg.

[75] Platone, Platone, *La Repubblica*, in Platone, *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma/Bari 1987, Libro II, 367e sgg.; Libro IV, 432b sgg.; Libro V, 469b sgg.

[76] Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma/Bari 1991, I, 2, 1252a sgg.

[77] La comune natura umana venne sottolineata, ad esempio, dal sofista Antifone. Cfr.: Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg 1957, 87 B 44; Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, cit. (n. 16), p. 234.

[78] Indubitatibilmente, *l'Etica nicomachea* di Aristotele descrive, ad esempio, le caratteristiche della disposizione morale di *tutti* gli esseri umani. Cfr.: Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma/Bari 1998 (7a ed.), VIII, 2, 1155b.

[79] Dellavalle, *Dalla comunità particolare all'ordine universale. Vol. I*, cit. (n. 70), p. 109 sgg.

[80] Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit. (n. 75), I, 259 sgg.; Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, cit. (n. 75), p. 141 sg.; Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, cit. (n. 16), p. 236 sgg.

[81] L'asserzione della presunta esistenza di una comunità umana universale che condividerebbe interessi e valori fondamentali ha giocato un ruolo essenziale nella storia del diritto internazionale, in particolare delle teorie giusinternazionaliste riconducibili all'approccio universalistico, da Vitoria, Suarez e Grozio fino alla dottrina contemporanea della «costituzionalizzazione del diritto internazionale». Cfr.: Armin von Bogdandy, Sergio Dellavalle, *Parochialism, Cosmopolitanism, and the Paradigms of International Law*, in Mortimer N. S. Sellers (ed.), *Parochialism, Cosmopolitanism, and the Foundations of International Law*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2012, p. 40 sgg.; Thomas Kleinlein, *Konstitutionalisierung im Völkerrecht*, Springer, Heidelberg 2012. Sulla teoria della «comunità internazionale» nel diritto internazionale, cfr.: Andreas L. Paulus, *Die internationale Gemeinschaft im Völkerrecht. Eine Untersuchung zur Entwicklung des Völkerrechts im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München 2001; Mehrdad Payandeh, *Internationales Gemeinschaftsrecht*, Springer, Heidelberg 2010.

[82] Cfr.: Alfred Verdross, *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, Springer, Wien/Berlin 1926; Bruno Simma *From Bilateralism to Community Interest in International Law*, in "Collected Courses of The Hague Academy of International Law", Vol. 250/VI, Nijhoff, The Hague 1994, p. 217 sgg.; Christian Tomuschat, *International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century*, in "Collected Courses of The Hague Academy of International Law", Vol. 281, Nijhoff, The Hague 1999. Cfr. anche n. 82.

[83] Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994, 19. sg.

[84] Bogdandy/Dellavalle, *Paradigmi dell'ordine*, cit. (n. 70), p. 15 sgg.

[85] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

[86] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 (1a ed. 1981); Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983; Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984.

[87] Sul concetto di «riconoscimento» nella filosofia sociale cfr.: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992.

[88] Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, cit. (n. 87), p. 598 sg.; Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 73, 76 sgg., 105 sgg., 123 sgg.; Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, p. 110 sgg.

[89] Così si esprime al riguardo Habermas: «La “dignità umana” è un sismografo che indica quale ordinamento giuridico democratico sia costitutivo – ossia esattamente quei diritti che i cittadini di una collettività politica debbono darsi affinché possano rispettarsi reciprocamente in quanto membri di un’associazione volontaria di liberi ed eguali. È la garanzia di questi diritti umani che determina lo *status* di cittadini i quali, in quanto soggetti di eguali diritti, possono esigere di essere rispettati nella loro dignità umana» (Habermas, *Zur Verfassung Europas*, cit., n. 7, p. 21).

[90] Riguardo al concetto di comunicazione va precisato che, anche assumendo che la comunicazione umana, per il suo stesso funzionamento, presupponga un orizzonte normativo condiviso, è ciò nonostante indubitabile che tale orizzonte assuma caratteristiche diverse a seconda del tipo di comunicazione e della razionalità che di volta in volta le sottostà. In specifico, mentre la comunicazione mirante al consenso (la comunicazione sociale non impoverita) realizza pienamente le potenzialità dell’orizzonte normativo, quella volta a conseguire un vantaggio unilaterale in prospettiva strategica sfrutta – in modo, per così dire, parassitario – l’orizzonte normativo senza però realizzarlo compiutamente. In altri termini, se A comunica con B allo scopo di indurre lo stesso B a un’azione nell’esclusivo vantaggio di A stesso, B riceverà la comunicazione (che in tal modo si mostrerà “funzionante”) solo se presupporrà il permanere di un residuo di riconoscimento, da parte di A, della posizione di B. In caso contrario, B si sottrarrà all’interazione linguistica.

[91] Al di là dell’ammissione – che gli stessi sostenitori del paradigma comunicativo non hanno difficoltà a condividere – secondo cui la comunicazione prevede, accanto alla dimensione normativa, anche quella strategica, dove peraltro il rispettivo peso dei fattori determina la qualità dell’interazione (v. n. 91), la centralità della dimensione normativa presupposta nell’ottica della teoria del discorso ha sollevato anche critiche radicali. Per una rassegna delle medesime e, in generale, delle alternative epistemologiche, si veda: Sybille Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001. Un’adeguata “critica delle critiche” mi porterebbe troppo lontano dall’intento qui perseguito. Mi limiterò pertanto a una breve riflessione su due dei principali problemi che si determinerebbero nel caso di una rinuncia alla dimensione normativa come presupposto del funzionamento della comunicazione. Una prima alternativa non-normativa vede la comunicazione come il prodotto dell’esercizio di una razionalità meramente strategica: in altri termini, A comunica con B perché intende indurre B a operare nell’ottica del vantaggio di A stesso; se poi anche B avrà un vantaggio dall’interazione, questo risulta essere per A secondario, se non addirittura indifferente. In tal caso, tuttavia, si presuppone – perché funzioni la comunicazione – che A sempre eserciti un’influenza alquanto ferma su B e quindi non si spiega perché B debba reagire – come ovviamente spesso accade – agli impulsi inviati da A nei casi in cui A non abbia potere su B. Una seconda alternativa vede la dimensione normativa della comunicazione non in senso trascendentale-universalistico, bensì solo come quadro di riferimento contestuale dell’azione. Ossia, se è vero che si ammetterebbe l’esistenza di norme dell’interazione, anche si afferma che queste altro non sarebbero che un prodotto del contesto in cui questa avviene. Anche in questo caso, tuttavia, un fondamentale elemento della comunicazione rimane non spiegato: come potrebbe infatti accadere – come di fatto accade – che gli attori della comunicazione

trascendano in determinate circostanze il contesto da cui prendono le mosse? Se questo non fosse possibile, ci ritroveremmo a riproporre sempre gli stessi valori e qualsiasi sviluppo morale dell'umanità diverrebbe impossibile o quanto meno inspiegabile. Per fortuna, credo che si possa affermare con una certa sicurezza che così non è. Per un ulteriore approfondimento, rimando al mio *Das Recht als positiv-formalisierte Sprache des gesellschaftlich verbindlichen Sollens*, in Carsten Bäcker, Matthias Klatt, Sabrina Zucca-Soest (Hrsg.), *Sprache – Recht – Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 93–117.

[92] Apel, *Transformation der Philosophie*, cit. (n. 86), vol. 2, p. 358 sgg.; Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 1a ed. 1988.

[93] Sull'altro versante, non mancano autori che – riprendendo le posizioni del cattolicesimo più conservatore e illiberale – ribadiscono che la dottrina cattolica della dignità umana «rimane fundamentalmente incompatibile con le nozioni liberali di diritti e democrazia», essenzialmente fondate sul principio di autonomia (John Milbank, *Dignity Rather than Rights*, in McCrudden, *Understanding Dignity*, cit., n. 15, p. 205).

[94] In tal senso il richiamo alla dignità umana può fungere da correttivo a un'applicazione dell'idea di autonomia portata a tali estremi da degenerare in autonegazione e autoreificazione. È quanto è accaduto nei tre fondamentali casi ricordati da Paolo Veronesi nel suo recente contributo sul concetto di dignità umana (*Il concetto di "dignità umana"*, cit., n. 10, p. 366, n. 78): il caso delle *Omega Spielhallen*, in cui due squadre si impegnavano in una gara la quale prevedeva – come possibilità – l'eliminazione virtuale degli avversari per mezzo di una pistola laser; il caso, anch'esso situato nella Repubblica Federale di Germania, relativo alla conformità al diritto vigente dei cosiddetti *peep shows*; infine, il caso francese del "lancio dei nani", consistente in gare il cui fine consisteva nel lanciare il più lontano possibile persone affette da nanismo. In tutti questi casi, i tribunali coinvolti vietarono le pratiche in questione facendo appello, nella misura in cui i testi normativi lo consentivano, al principio della tutela della dignità umana, sebbene le persone la cui dignità veniva apparentemente offesa fossero pienamente in grado di intendere e di volere e consenzienti. Pertanto, la tutela della dignità entra qui in contrasto con la libera volontà dell'individuo. In prospettiva comunicativa, la difesa della dignità in opposizione all'espressa volontà individuale si giustifica nella misura in cui le pratiche qui descritte sempre implicavano che alcune delle persone coinvolte – in particolare quelle la cui dignità era messa a rischio – operavano con la loro scelta un'autoreificazione che non poteva avere come conseguenza se non la messa in discussione di quella reciprocità che sta alla base dell'interazione tra liberi ed eguali, oppure degradavano simbolicamente il valore della vita, senza il quale nessun diritto ha senso, a oggetto virtualmente "disponibile", cancellabile – "per gioco", ma in prospettiva forse anche in realtà – con un semplice gesto dal macabro sapore pseudoludico.

[95] L'accostamento tra dignità e autonomia non è certo una novità nella storia del pensiero filosofico, essendo già stata introdotta da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Cfr.: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Immanuel Kant, *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, Bd. VII, p. 74 sgg. Mentre però, nella prospettiva soggettivistica della filosofia kantiana, la dignità viene a identificarsi con l'autonomia nella misura in cui qualifica l'individuo in quanto – *singolarmente*, se non addirittura monadicamente – in grado di dare a se stesso le leggi che volontariamente sarà disposto a rispettare, in ottica intersoggettiva il concetto di dignità descrive piuttosto la condizione di rispetto reciproco che contraddistingue, ovvero *deve* contraddistinguere, una *comunità* autonoma di individui. In tal senso, dal punto di vista del paradigma comunicativo la dignità non si identifica *tout court* con l'autonomia; piuttosto, ne integra il contenuto, sottolineandone la dimensione interattiva e le condizioni perché tale dimensione giunga a piena realizzazione.

[96] Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 100 sgg.

[97] Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: "Contrains-les d'entrer"*, Thomas Litwel, Cantorbery 1686, p. 363.

[98] *Ibidem.*

[99] *Ibidem.*

[100] *Ivi*, p. 363 sg.

[101] *Ivi*, p. 364.

[102] *Ivi*, p. 364 sg.

[103] Nussbaum usa a questo proposito il termine di «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*; cfr.: *Liberty of Conscience*, cit., n. 58, p. 354 sgg.), derivato dalla filosofia politica di John Rawls. Cfr.: John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

[104] In alcune tradizioni costituzionali, nelle quali il riferimento alla dignità umana entra esplicitamente a far parte del catalogo dei diritti fondamentali, da un punto di vista giuridico la dignità può – e forse addirittura deve – essere interpretata essa stessa come un diritto. Non però come un diritto quale tutti gli altri, bensì come un diritto posto alla loro base. In tal senso, il “diritto fonte dei diritti” è destinato a guidare l’interpretazione delle singole titolarità, venendo ad assumere così – sotto l’aspetto concettuale e funzionale, anche se non necessariamente sotto quello sistematico e dogmatico – un ruolo analogo a quello altrimenti svolto del “principi”.