



# La dignità umana tra diritto internazionale, fondamenti storico-filosofici e prospettive nell'ambito del biodiritto

*Barbara Sgorbati\**

HUMAN DIGNITY BETWEEN INTERNATIONAL LAW, HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS AND FUTURE PROSPECTS IN MATTERS OF BIOLAW

**ABSTRACT:** This paper will attempt to explore the concept of “human dignity”, its connection to fundamental human rights and its different historical and philosophical interpretations; it will then focus on the impact of the definition of “human being” or “person” on the recognition of rights, with special reference to matters of bio-law.

**KEYWORDS:** dignity; humanity; personhood; fundamental rights; beginning and end of life

**SOMMARIO:** 1. Il riconoscimento della “dignità dell'uomo” e il rapporto con i diritti umani fondamentali (cenni) – 2. Il significato della “dignità umana”: cenni storico-filosofici – 3. Dignità umana, bioetica e biodiritto: brevi riflessioni su alcuni ambiti di applicazione.

## 1. Il riconoscimento della “dignità dell'uomo” e il rapporto con i diritti umani fondamentali (cenni)

**È** noto come la dignità umana costituisca principio espressamente sancito da numerose dichiarazioni e convenzioni internazionali, nonché da diverse costituzioni nazionali.

A titolo esemplificativo, basti ricordarne alcune.

Sul piano internazionale, il preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo afferma a chiare lettere che «il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»; la Convenzione di Oviedo sui Diritti dell'Uomo e la Biomedicina fa riferimento nel suo preambolo alla «necessità di rispettare l'essere umano sia come individuo che nella sua appartenenza alla specie umana» ed alla «importanza di assicurare la sua dignità», la Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici del 1966 sancisce che «recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world»; la Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea, all'art. 1, afferma solennemente che «la dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata.».

Sul piano nazionale, la Legge Fondamentale della Repubblica Federale Tedesca, all'art. 1 comma 1, dichiara che «La dignità dell'uomo è intangibile»; in Francia, benché la Costituzione non la citi espressamente, la “dignité humaine” viene considerata un principio di valore costituzionale; la Costituzione

---

\* Avvocato del Foro di Piacenza. Mail: [barbarasgorbati@virgilio.it](mailto:barbarasgorbati@virgilio.it). Il contributo, anonimizzato, è stato selezionato dal Comitato di Direzione nell'ambito della call for papers dedicata alla Dignità umana.



belga, all'art. 23, sancisce che « Chacun a le droit de mener une vie conforme à la dignité humaine»; la Costituzione italiana, dal canto suo, sebbene non faccia esplicito riferimento al concetto di “dignità umana” quale fondamento dei diritti fondamentali, garantisce ampiamente proprio quelle libertà che, nell'ordinamento comunitario ed internazionale, si legano a tale principio; inoltre, la giurisprudenza costituzionale ha riservato a tale concetto una particolare attenzione.<sup>1</sup>

Tutti i citati strumenti normativi (nel loro testo letterale o nella visione ideale che li ha ispirati) ricollegano strettamente il concetto di dignità dell'uomo al riconoscimento ed al rispetto dei diritti umani fondamentali: l'art. 1 della Costituzione Tedesca prosegue «Il popolo tedesco riconosce quindi gli inviolabili e inalienabili diritti dell'uomo come fondamento di ogni comunità umana, della pace e della giustizia nel mondo»; la Convenzione di Oviedo garantisce «ad ogni persona, senza discriminazione, il rispetto della sua integrità e dei suoi altri diritti e libertà fondamentali riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina» e la Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici ribadisce che i diritti «derive from the inherent dignity of the human person»; la nostra Costituzione italiana, quando «riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo» (art. 2), fa riferimento al valore preesistente ed assoluto della centralità dell'essere umano, richiamando poi espressamente il concetto di “dignità” quando parla di «pari dignità sociale» (art. 3 Cost.), necessità che l'iniziativa economica non si svolga «in modo da recare danno (...) alla dignità umana» (art. 41 Cost.), diritto ad una retribuzione sufficiente a garantire «un'esistenza libera e dignitosa» (art. 36 Cost.).

Alla luce di quanto appena esposto, sembra condivisibile la tesi di chi ritiene che «human dignity is the most important human right from which all others fundamental rights derive»<sup>2</sup>, o comunque un principio generale posto a fondamento dei diritti umani essenziali.

Non manca, peraltro, chi<sup>3</sup> - pur riconoscendo il frequente richiamo al concetto di “human dignity” negli strumenti di diritto internazionale - ne critica l'utilità in ambiti quali l'etica medica e la ricerca in campo genetico, ritenendo che tale nozione non abbia altro significato oltre al rispetto della persona, della sua autonomia e capacità di pensiero e azione razionali (da cui discendono la necessità del consenso informato, il diritto alla riservatezza, il divieto di discriminazioni e abusi, etc.) o chi addirittura ne contesta la qualità di «squishy, subjective notion, hardly up to the heavyweight moral demands assigned to it»,<sup>4</sup> considerandolo un concetto relativo, ambiguo e scivoloso.

Riley e Bos<sup>5</sup> evidenziano come nel diritto internazionale la dignità umana sia associata ad alcune caratteristiche formali, identificabili come *universality* (la dignità è da ascrivere a ogni essere umano), *inalienability* (si tratta di un'implicazione non contingente - e quindi non alienabile - dello *status* di essere umano), *unconditionality* (non richiede una prestazione o un mantenimento) e *overridingness* (priorità nelle dispute normative); tuttavia in nessun documento, nazionale o internazionale, viene

1 M. BELLOCCI, P PASSAGLIA (a cura di), *La dignità dell'uomo quale diritto costituzionale*, Roma, 2007, consultabile al sito [http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni\\_seminari/STU\\_196\\_La\\_dignita.pdf](http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/STU_196_La_dignita.pdf) (ultima visita 27/04/2017).

<sup>2</sup> L. HAWTHORNE, in *Studia Universitatis Babes-Bolyai Jurisprudentia*, 2011.

<sup>3</sup> R. MACKLIN, *Dignity is a useless concept*, in *British Medical Journal*, vol. 327, 2003, pp 1419-1420.

<sup>4</sup> S. PINKER, *The Stupidity of Dignity*, 2008, consultabile all'indirizzo <http://richarddawkins.net/article,2567,The-Stupidity-of-Dignity>, Steven-Pinker (ultima visita 06/04/2017).

<sup>5</sup> S. RILEY, G. BOS, *Human Dignity*, in *Internet Encycloplodia of Philosophy*, <http://www.iep.etm.edu./hum-dign> (last visit 24/03/2017).



data una definizione esplicita e chiara di cosa sia esattamente la “dignità umana” ed è indubbio che si tratti di un concetto poliedrico, ricco di riferimenti etico-filosofici oltre che di risvolti giuridici: «human dignity necessarily has a dual status as a norm (a more or less prohibitive norm) and as principle (predominantly symbolic and heuristic)».<sup>6</sup>

## 2. . Il significato della “dignità umana”: cenni storico-filosofici

Cos’è quindi davvero la “dignità dell’uomo” e soprattutto chi è “l’uomo” a cui deve essere riconosciuta?

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo, come tanti altri strumenti di diritto internazionale, nell’attribuire la titolarità dei diritti umani fa riferimento a «tutti gli esseri umani» («every human being») oppure a «ogni individuo». La Costituzione italiana all’art. 2 «riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo», e così fanno molti altri testi costituzionali.

Ma cosa deve intendersi per “uomo”?

Il dizionario Merriam-Webster<sup>7</sup> definisce “human” come «bipedal primate mammal (*homo sapiens*)», «person», «human being»; l’Enciclopedia Generale Garzanti alla voce “uomo” fornisce la definizione di «termine generico con cui si indicano gli individui della specie *homo sapiens*»<sup>8</sup>, mentre il dizionario dei Sinonimi e Contrari Mariotti<sup>9</sup> indica come sinonimi di “uomo” «essere umano, individuo, mortale, persona».

Semberebbe, quindi, ad una prima lettura, che quando si parla di dignità “dell’uomo” si faccia riferimento ad una prerogativa che deve essere riconosciuta ad ogni essere umano, ad ogni appartenente alla specie *homo sapiens*, ad ogni persona.

La questione è, in realtà, decisamente più complessa.

Si tratta, in particolare, di stabilire su cosa si fondi l’attribuzione all’essere umano di una particolare posizione di rilievo (rispetto, in special modo, al mondo animale) e, inoltre, di definire se tale *status* peculiare appartenga a tutti gli uomini e nel medesimo grado.

In ambito filosofico si distinguono<sup>10</sup>, in relazione alla diversa giustificazione della dignità propria dell’essere umano, le c.d. “teorie della dotazione” dalle c.d. “teorie della prestazione”: le prime considerano la dignità come un possesso originario dell’essere umano dal momento stesso in cui si affaccia all’esistenza, legato a caratteristiche ontologiche, a ciò che l’uomo “è” per natura o creazione; per le seconde, la dignità umana rappresenta una “conquista” dell’individuo e dipende dall’agire umano, dal merito, dalla virtù o dalle capacità.

<sup>6</sup> ancora S. RILEY, G. BOS, *op. cit.*

<sup>7</sup> Voce “human” in Merriam-Webster Dictionary, consultabile al sito <https://www.merriam-webster.com/dictionary/human>.

<sup>8</sup> Voce “uomo” in *Enciclopedia Generale Garzanti*, vol. III, Milano, 2003, p. 1596.

<sup>9</sup> Voce “uomo” in *Dizionario Sinonimi e Contrari Mariotti*, Milano, 2005, p. 598.

<sup>10</sup> F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, in *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale*, Palermo, 2007, pp.101-112; si veda sempre F. VIOLA, voce *Dignità Umana*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 3, Milano, 2006, pp. 2863-2865.



Nel primo gruppo si inserisce pienamente la prospettiva giudaico-cristiana, secondo cui «la dignità della persona umana si radica nella creazione ad immagine e somiglianza di Dio»<sup>11</sup>, ma anche, in una certa misura, la concezione umanista di Pico della Mirandola, che ammirava l'uomo in quanto essere dotato della libertà, «a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole»;<sup>12</sup> in altre società e culture, come quella indù o quella cinese tradizionale, la dignità del soggetto dipende dalla sua posizione nella gerarchia sociale e dal rispetto dei relativi obblighi e doveri; nella società romana classica solo il *cives* (ed essenzialmente solo il *pater familias*) era titolare della piena dignità e della pienezza dei diritti;<sup>13</sup> in epoche più recenti, la dignità è stata legata ad un'etica del lavoro o alla superiorità economica e sociale raggiunta attraverso le proprie capacità.<sup>14</sup>

Sembra si possa dire che, ormai, la posizione prevalente sia quella secondo cui «all humans have an equal basic moral status (...) Neither supposed racial differences, nor skin color, sex, sexual orientation, ethnicity, intelligence, nor any other differences among humans negate their fundamental equal worth and dignity»<sup>15</sup>; tale pare l'impostazione recepita dai numerosi trattati internazionali in materia di diritti umani e tale è l'opinione di tutti quegli studiosi i quali<sup>16</sup> propendono decisamente per la tesi dell'uguale dignità fondamentale di tutti gli esseri umani, indipendentemente dall'età, dallo stadio di sviluppo o dalle capacità immediatamente esercitabili, ritenendo che la speciale dignità dell'essere umano risieda nella sua natura razionale, nella capacità di pensiero concettuale, riflessione e libera scelta; capacità che appartengono alla natura dell'essere umano in quanto tale (in quanto membro della specie *homo sapiens*) e che quindi portano a riconoscere pieno *status* morale anche a coloro che non possono immediatamente esercitarle (ad es. soggetti temporaneamente incoscienti o gravemente disabili) o che non le hanno ancora sviluppate (ad es. il feto o il neonato).

Naturalmente, tale impostazione non è sempre stata generalmente condivisa; in particolare, nelle società liberali e democratiche, la differenza tra i termini legali “persona” e “essere umano” non è puramente semantica, ma può indicare differenze concernenti la cittadinanza, l'appartenenza alla società e il riconoscimento dei diritti e delle libertà<sup>17</sup> e, storicamente, diversi gruppi di “esseri umani” (intesi come appartenenti alla specie *homo sapiens*) sono stati esclusi dalla categoria delle “persone” a cui riconoscere dignità, libertà e diritti fondamentali.

In particolare, la nozione di “persona” si lega, in molti contesti giuridici, all'attribuzione al soggetto dell'idoneità ad essere titolare di posizioni giuridiche, ovvero alla “personhood” anglosassone o alla capacità giuridica di cui all'art. 1 del Codice Civile italiano: di fatto il godimento dei diritti fondamentali è, ovviamente, condizionato dal riconoscimento o meno, da parte dell'ordinamento, della attitudine ad essere titolare di diritti e di doveri.

<sup>11</sup> Catechismo della Chiesa Cattolica, Parte Terza, Sezione Prima, Capitolo Primo, n. 1700, consultabile al sito [http://www.vatican.va/archive/catechism.it/p3s1c1\\_it.htm](http://www.vatican.va/archive/catechism.it/p3s1c1_it.htm) (ultima visita 27/03/2017).

<sup>12</sup> G. P. DELLA MIRANDOLA, *Orazione sulla dignità dell'uomo*, 1486.

<sup>13</sup> G. CASO, *La dignità dell'uomo: percorso storico giuridico*, 2010.

<sup>14</sup> F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, cit., p. 105.

<sup>15</sup> R. J. ARNESON, *What, if anything, renders all humans morally equal?*, in *Peter Singer and His Critics*, Oxford, 1999, p. 1.

<sup>16</sup> P. LEE, R. P. GEORGE, *The Nature and Basis of Human Dignity*, in *Ratio Juris*, vol. 21, n. 2, 2008, p. 173-193

<sup>17</sup> J. T. MCHUGH, *What Is the Difference between a “Person” and a “Human Being” within the Law?*, *The Review of Politics*, Vol. 54, No. 3, Special Issue on Public Law, 1992, p. 445.



La Costituzione americana, ad esempio, non dà alcuna definizione di “essere umano” o di “persona”; le definizioni sono state ricavate dalla giurisprudenza, in particolare a partire dal XIV emendamento che fornisce i criteri per identificare i “citizens of the United States” che hanno diritto, tra l’altro, di non essere privati di *life, liberty, or property* senza giusto processo;<sup>18</sup> e non si può dire che l’interpretazione data dalle corti sia sempre stata del tutto “inclusiva”.

Nel celebre caso *Dred Scott v. John Sanford* del 1857, ad esempio, la Corte Suprema degli Stati Uniti stabilì che «the people of the United States» era da intendersi come sinonimo di «citizens», ovvero di membri della società americana, titolari della sovranità esercitata attraverso i loro rappresentanti, e che quindi Dred Scott, un schiavo nero, che non era cittadino americano né poteva diventarlo, non era una “persona” tutelata dalla Costituzione, titolare dei relativi diritti e privilegi (incluso quello di proporre un’azione giudiziaria).<sup>19</sup> La Corte non si pose nemmeno il problema se Dred Scott fosse o meno un “human being”: la questione era se fosse o meno una “person”, un membro a tutti gli effetti della società americana.<sup>20</sup>

Allo stesso modo, con riferimento ai Nativi Americani, nel 1881, nell’*American Law Review* si poteva leggere che «An Indian is not a person within the meaning of the Constitution»<sup>21</sup>.

La differenza razziale non è stato certo l’unico criterio di esclusione di alcuni essere umani dalla categoria delle “persone” giuridicamente tutelate: nel 1876, basandosi sulla *common law* britannica, in Canada si affermava che «women are not persons in the matter of rights and privileges» e quindi le donne, pur avendo il diritto alla vita, non potevano ereditare o fare causa per danni; sempre in Canada, ancora nel 1928, si stabiliva che «women are not “persons” in the meaning of the British North American Act».

La distinzione essere umano/persona è poi venuta in rilievo anche in numerose pronunce in materia di aborto (e quindi di riconoscimento o meno del diritto alla vita in favore del concepito non nato), non solo negli USA (dove la famosa sentenza *Roe v. Wade* del 1973 concluse che la parola “person” di cui al XIV emendamento non includeva il concepito non ancora nato) ma anche in altri Paesi, come il Canada: nel 1989, nel caso *Tremblay v. Daigle*, la Corte d’Appello del Québec rigettava l’appello contro l’ordinanza di una corte inferiore che aveva impedito ad una donna di abortire, sulla base del fatto che la Charte des droits et libertés humains del Québec garantiva il diritto alla vita di ogni “essere umano” e non di ogni “persona”; la Corte suprema canadese, che pure dichiarò incostituzionale la normativa allora vigente in tema di aborto, rilevava che «l’enfant conçu (...) n’est pas un objet inanimé, ni la propriété de personne, mais une entité humaine vivante, distincte de celle de la mère qui le porte (...) l’enfant conçu mais non encore né, peu importe le stade de la grossesse, possède un statut civil; qu’en principe il a droit d’être porté a terme. Il ne peut être privé de son droit naturel à la vie sans cause juste, suffisante, et acceptable dans une société libre et démocratique».<sup>22</sup>

La questione di chi sia “persona” ai fini dell’applicazione delle leggi (e quindi del riconoscimento dei diritti) si può porre, poi, anche con riguardo al cittadino straniero: a titolo di esempio, si può ram-

<sup>18</sup> J. T. MCHUGH, *op. cit.*, p. 451.

<sup>19</sup> [1857] 60, *United States Reports*, 397.

<sup>20</sup> J. T. MCHUGH, *op. cit.*, p. 446.

<sup>21</sup> G. F. CANEFIELD, in *American Law Review*, 15, January 1881.

<sup>22</sup> [1989] *Rapports Judiciaires du Québec*, 1,739.



mentare il caso del 1985 *Singh v. Minister of Employment and Immigration* in cui la Corte Suprema canadese decise che Satnam Singh, al quale era stato negato il permesso di soggiorno come rifugiato politico, aveva diritto ad essere sentito in un'udienza nonostante non fosse cittadino canadese, in quanto la Sezione della Canadian Charter of Right and Freedoms sanciva che «everyone has the right to life, liberty and security of the person and the right not to be deprived thereof except in accordance with the principles of fundamental justice» e “everyone” doveva essere inteso in senso più ampio rispetto ai soli cittadini e residenti stabili.<sup>23</sup>

In linea generale, come giustamente riassume McHugh<sup>24</sup>, si può dire che «human rights and liberties are those to which one is entitled on the basis of being “human” and possessing the human desire to achieve full potential and dignity as a human individual, while civil rights and liberties are those to which one is entitled on the basis of being a citizen (and thus a “person”) and possessing both the desire to have one’s property protected from the intrusions of others and the state, and also to enjoy formal access to the potential benefits of, and participation within, civil society»: i diritti umani spettano all’essere umano in quanto tale, indipendentemente da qualsiasi altra qualità o caratteristica (razza, colore, nazionalità, sesso, lingua, convinzioni, nazionalità, estrazione sociale....)<sup>25</sup>, i diritti civili spettano al cittadino.

Ecco allora l’importanza di legare i diritti fondamentali non ad uno specifico *status* o condizione, bensì all’intrinseca dignità del singolo individuo, particolarmente in tempi difficili in cui alcune categorie di soggetti (pensiamo, oggi, ai richiedenti asilo in fuga da guerre e persecuzioni) si trovano a dover chiedere protezione al di fuori delle proprie comunità di origine, in un mondo in cui ancora, istintivamente, posti di fronte all’altro lo classifichiamo in “one of us” o “one of them” e la distinzione muta la nostra prospettiva da quella di un dovere di solidarietà (verso l’appartenente alla nostra stessa comunità) a quella della pietà, della generosità, della compassione (verso l’estraneo, lo straniero).<sup>26</sup>

Ecco allora che «If specific concepts such as “security of the individual” can be claimed to refer to “human beings” and not just “persons”, then perhaps such concepts can be applied toward the amelioration of physical and personal, rather than merely legal and political, needs and desires. If “security of the individual” can be interpreted as applying not just to “persons” (that is, to citizens) but to all human beings, can it also apply not just in opposition to arbitrary arrest but also to a guarantee of adequate shelter?»<sup>27</sup>

L’esigenza di ribadire in tanti documenti internazionali la stretta connessione tra “umanità” e titolarità dei diritti fondamentali nasce proprio dall’esperienza storica di tanti episodi di de-umanizzazione, fenomeno che può essere definito come «the psychological stance of conceiving of other human beings as subhuman creatures»<sup>28</sup> e che comprende atteggiamenti diversi e di differente gravità, incluse azioni tali da privare altri della dignità o trattarli come mezzi, tecniche retoriche che assimilano

<sup>23</sup> [1985] 1, *Supreme Court Reports*, 183.

<sup>24</sup> J. T. MCHUGH, *op. cit.*, p. 458.

<sup>25</sup> L. HENKIN, voce *Diritti dell’uomo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1993.

<sup>26</sup> M. IGNATIEFF, *Human Rights, Global Ethics, and the Ordinary Virtues*, in *Ethical & International Affairs*, 31, no. 1 (2017), pp. 3-16.

<sup>27</sup> J. T. MCHUGH, *op. cit.*, p. 460.

<sup>28</sup> D. LIVINGSTONE SMITH, *Dehumanization, essentialism, and moral psychology*, 2014, p. 1, consultabile all’indirizzo [www.cl.cam.ac.uk/~ria14/shb14/smith14.pdf](http://www.cl.cam.ac.uk/~ria14/shb14/smith14.pdf).

esseri umani ad animali o oggetti, diniego della soggettività, dell'individualità o di altri attributi tipicamente "umani".

In questi casi, si va ben oltre la mancata attribuzione della personalità in senso legale: si arriva alla negazione dell'appartenenza al genere umano. Che si tratti dei colonialisti che nei Caraibi o nel Nord America consideravano gli schiavi africani come creature subumane (Morgan Godwyn, membro del clero anglicano del tempo, ricorda di essere stato informato che «the negro's, though in their figure they carry some resemblances of manhood, yet are indeed no men»<sup>29</sup>), della tristemente celebre opera di propaganda operata dal nazismo per dipingere gli ebrei come membri di una "razza" inferiore e addirittura "non umana", o dei combattenti dell'ISIS che paragonano gli infedeli a cani e scarafaggi<sup>30</sup> è evidente che la de-umanizzazione facilita episodi di genocidio, schiavitù e violenze di massa. Può certo sembrare estremo associare questi tragici episodi alle dispute teoriche sulla titolarità o meno, in capo a certi soggetti (il nascituro, lo straniero, l'incapace di mente), di questo o quel diritto della personalità; eppure, la definizione "legale" di "persona", soggetto titolare di diritti e doveri, si interseca inscindibilmente con la nozione "ontologica" di persona, e come sottolinea qualche autore<sup>31</sup> «the moral notion of a person and the metaphysical notion of a person are not separate and distinct concepts but just two different and unstable resting points on the same continuum»; quindi, la concezione "ideologica" per cui certi individui non sono "persone umane" in senso pieno, pone le premesse e si intreccia con la concezione "giuridica" che può portare una Corte a negare - come negli esempi a cui abbiamo accennato - i diritti della persona a determinate categorie.

Parrebbero ricordi di un triste passato, o eccezioni legati a contesti di guerra civile e religiosa, eppure anche oggi non è universalmente riconosciuto che basti essere un essere umano per godere dello *status* di persona e conseguentemente, della dignità e dei diritti che competono alla persona umana. E' stato osservato che «it is often the case that when people are dehumanized they are explicitly described as lacking that special something that makes one human»<sup>32</sup>; tuttavia, la distinzione non è del tutto netta, e più spesso accade che «we may regard some populations as being less human than others»<sup>33</sup> oppure che facciamo riferimento alle capacità o abilità di un soggetto, per considerarlo o meno "umano" o "persona" a tutti gli effetti.

Il celebre filosofo Peter Singer, ad esempio, collega lo *status* morale degli esseri alla loro capacità di avere interessi, capacità a sua volta legata alla possibilità di soffrire (e quindi alle abilità cognitive ed emozionali); ciò che, evidentemente, compete non solo agli esseri umani, ma anche a moltissimi animali. Singer essenzialmente rifiuta la teoria per cui gli esseri umani hanno una speciale dignità e valore; anzi, conseguenza logica delle citate premesse è che, laddove un essere umano (in ragione

<sup>29</sup> M. GODWYN, *A brief account of religion, in the plantations, with the causes of the neglect and decay thereof in those parts*, in *Some proposals toward promoting of the Gospel in Our American Plantations*, a cura di D.F. Brokesby, Londra, 1708.

<sup>30</sup> G. RAMSAY, *Dehumanisation in religious and sectarian violence: the case of Islamic State*, consultabile all'indirizzo [http://www.academia.edu/19560112/IS\\_dehumanisation\\_paper\\_draft](http://www.academia.edu/19560112/IS_dehumanisation_paper_draft) (ultima visita 05/04/2017)

<sup>31</sup> D. DENNET, *Conditions of personhood*, consultabile all'indirizzo <https://philpapers.org/archive/DENCOP.pdf> (ultima visita 07/04/2017).

<sup>32</sup> D. LIVINGSTONE SMITH, *op. cit.*, p.17.

<sup>33</sup> D. LIVINGSTONE SMITH, *op. cit.*, p.17.



del suo stadio di sviluppo o di una disabilità) abbia abilità cognitive ed emozionali inferiori a quelle di un animale, egli meriti minore considerazione rispetto all'animale.

In tale prospettiva, è "persona" solo chi è «a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking being, in different times and places»<sup>34</sup> e la mera appartenenza al genere umano non è sufficiente a garantire una particolare dignità e/o specifici diritti, tra cui quello alla vita: «the fact that a being is a human being, in the sense of a member of the species *homo sapiens*, is not relevant to the wrongness of killing it; it is, rather, characteristics like rationality, autonomy, and self-consciousness that make a difference».<sup>35</sup> Proprio perché considera determinante il possesso di determinate capacità, e non l'appartenenza al genere umano, Singer considera "specista" ritenere che l'uccisione di un membro della specie umana sia sempre moralmente più grave rispetto all'uccisione di un c.d. animale non-umano: «One might (...) argue that a being with the ability to think of itself as existing over time, and therefore to plan its life, and to work for future achievement, has a greater interest in continuing to live than a being who lacks such capacities. On that basis, one might argue that to kill a normal human being who wants to go on living is more seriously wrong than killing a nonhuman animal. Whether this claim is or is not sound, it is not speciesist. But given that some human beings – most obviously, those with profound intellectual impairment – lack this capacity, or have it to a lower degree than some nonhuman animals, it would be speciesist to claim that it is always more seriously wrong to kill a member of the species *homo sapiens* than it is to kill a nonhuman animal».<sup>36</sup>

Certamente negli ultimi anni le neuroscienze hanno compiuto lodevoli sforzi alla ricerca di una definizione scientifica della coscienza, giungendo a risultati molto interessanti<sup>37</sup>; e tuttavia, quale che ne sia la definizione, le impostazioni di chi, come Singer, identifica il criterio distintivo della "persona" nella coscienza, nella sensibilità, nella razionalità, nella consapevolezza di sé, sono criticate da coloro<sup>38</sup> che rilevano come tali visioni abbiano spesso l'effetto pratico di condurre al diniego del pieno valore morale di alcuni esseri umani, anziché semplicemente all'estensione del novero degli esseri meritevoli di pieno rispetto; una tale prospettiva conduce (o può condurre), inoltre, a ritenere che gli individui umani più intelligenti e sofisticati, avendo una capacità di sofferenza e godimento maggiore e più complessa rispetto a individui meno dotati, godano di uno *status* morale più elevato.<sup>39</sup>

Come fa notare Arneson,<sup>40</sup> vi è nella prospettiva di Singer il rischio di reintrodurre l'elitismo che si voleva abbandonare: «it is just as true that a creative genius has richer and more complex interests

<sup>34</sup> P. SINGER, *Sanctity of Life or Quality of Life?*, *Paediatrics*, 1983, 72:1, pp.128-129.

<sup>35</sup> P. SINGER, *Taking Life: Humans, from Practical Ethics*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge, 1993, pp. 175-217.

<sup>36</sup> G. YANCY, P. SINGER, *Peter Singer: On Racism, Animal Rights and Human Rights*, *The New York Times*, May 27, 2015.

<sup>37</sup> Si veda al riguardo la "teoria della informazione integrata" elaborata da G. Tononi, che definisce la coscienza come capacità di integrare informazioni e che sviluppa una misura della coscienza consentendo una previsione circa la presenza di coscienza, ad es., nei pazienti in stato vegetativo, v. G. TONONI, voce "*Coscienza*" in *Enciclopedia della Scienza e della Tecnica*, 2007 e più di recente sempre G. TONONI, *Phi*, Ed. Codice, 2014; in merito anche N. PANCIERA, *La coscienza spiegata da Giulio Tononi*, 20.05.2014, consultabile all'indirizzo <http://webmagazine.untn.it/eventi/792/la-coscienza-spiegata-da-giulio-tononi> (ultima visita 16.06.2017)

<sup>38</sup> P. LEE, R. P. GEORGE, *op. cit.*, p. 176.

<sup>39</sup> ancora P. LEE, R. P. GEORGE, *op. cit.*, p. 178.

<sup>40</sup> R. J. ARNESON, *op. cit.*, p. 3.



than those of an ordinary average Joe as it is true that a human has richer and more complex interests than a baboon».

A parere di chi scrive, tali preoccupazioni paiono fondate: per quanto sia lodevole l'intento di filosofi come Singer di stabilire un principio di inclusione degli animali tra i soggetti titolari di alcuni diritti, il rischio di un criterio di qualificazione della "persona" diverso dall'appartenenza al genere umano è inevitabilmente quello di "lasciare fuori" quei soggetti che non possiedono i requisiti necessari e che diventano così esseri "di serie B" sacrificabili ad altri interessi.

Forse proprio per questo gli strumenti di diritto internazionale e le costituzioni nazionali – da cui il nostro percorso è partito – evitano di definire chi sia "uomo" o "persona" ai fini del riconoscimento dei diritti umani: ogni definizione rischia di diventare uno strumento di esclusione.

### 3. Dignità umana, bioetica e biodiritto: brevi riflessioni su alcuni ambiti di applicazione

Il tema della dignità dell'uomo è, ovviamente, di particolare rilevanza nell'ambito della bioetica e del biodiritto. Non sarà possibile in questa sede sviluppare approfonditamente i vari temi, ma alcune brevi riflessioni potranno evidenziare l'estrema necessità che la dignità umana sia sempre considerata un punto di riferimento fondamentale nell'ambito bioetico e biogiuridico.

Un ambito in cui il tema del rispetto della dignità umana assume significativa importanza è quello dell'inizio della vita: com'è noto, le tecniche di procreazione medicalmente assistita consentono oggi interventi e manipolazioni impensabili fino a pochi decenni fa; di fatto, oggi la scienza è in grado di "produrre" la vita.

Ecco allora che appare inevitabile chiedersi in quale rapporto tale possibilità si ponga rispetto alla dignità del concepito così "prodotto".

La dottrina cattolica<sup>41</sup>, per esempio, è chiara: «l'essere umano è da rispettare – come una persona – fin dal primo istante della sua esistenza» e «il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento»; sono di conseguenza considerate inaccettabili tutte le ipotesi di manipolazione ed utilizzo degli embrioni, la fecondazione assistita sia omologa che eterologa ed ogni forma di c.d. "maternità sostitutiva". Si tratta di una posizione molto netta, ormai probabilmente minoritaria e di certo impopolare quando, nonostante un orientamento giurisprudenziale e di costume che sembra spingere la valorizzazione dell'autonomia personale nelle scelte riproduttive fino al riconoscimento di un vero e proprio "diritto al figlio", continua ad affermare che «Un vero e proprio diritto al figlio sarebbe contrario alla sua dignità e alla sua natura. Il figlio non è un qualche cosa di dovuto e non può essere considerato come oggetto di proprietà: è piuttosto

<sup>41</sup> si veda l'istruzione emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1987, intitolata *Donum Vitae. Il rispetto della vita umana nascente e la dignità nella procreazione*, n. 1, consultabile all'indirizzo [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for%human-life\\_html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%human-life_html) (ultima visita 06/04/2017).



un dono, “il più grande” e il più gratuito del matrimonio, ed è testimonianza vivente della donazione reciproca dei suoi genitori»<sup>42</sup>

Immediato appare allora il riferimento alla prospettiva kantiana secondo cui «gli esseri razionali stanno tutti sotto la legge secondo cui ognuno di essi deve trattare se stesso e ogni altro mai semplicemente come mezzo, bensì sempre insieme come fine in sé»: un figlio, concepito “artificialmente” per soddisfare un desiderio di genitorialità che diventa “diritto”, non rischia forse di essere considerato un “mezzo” per la felicità altrui?

Nell’ipotesi della c.d. maternità surrogata, la stessa donna che si presta (gratuitamente o dietro compenso) a portare a termine una gravidanza nell’interesse di un’altra famiglia, non diventa a sua volta un “mezzo”, un mero strumento per la realizzazione dell’altrui progetto familiare?

Come osserva Renda,<sup>43</sup> nella gestazione per altri «la donna si obbliga così ad essere “gestatrice” senza essere madre: ad usare il suo corpo, e per un fine esclusivamente altrui, scindendo dall’esperienza corporea il significato umano che le è proprio e l’esito che le è caratteristico, ad essere insomma mezzo a fine come l’incubatrice, che è macchina, è strumento del completamento dello sviluppo del neonato prematuro»; anche nel caso in cui la surrogazione sia svolta altruisticamente (senza compenso) vi è comunque un’auto-riduzione della donna a mezzo che sembra contrastare fortemente con la dignità della persona.

Tale pare l’opinione, in una curiosa alleanza, di cattolici e femministe<sup>44</sup> ed anche del Parlamento Europeo, che a dicembre 2015 esplicitamente condannava «the practice of surrogacy, which undermines the human dignity of the woman since her body and its reproductive functions are used as a commodity»<sup>45</sup>.

Non solo, ma il bambino messo al mondo attraverso un accordo di *surrogacy* rischia (di fatto) di essere trasformato, da “soggetto di diritti”, in oggetto di un contratto,<sup>46</sup> in oggetto di diritti altrui, in un “prodotto” volto a soddisfare interessi altrui e che, se non idoneo a tale fine, può essere rifiutato dai “committenti”.<sup>47</sup>

Nel marzo del 2016, il Comitato Nazionale per la Bioetica<sup>48</sup> si è espresso sulla gestazione per altri a titolo oneroso, concludendo che «la maternità surrogata è un contratto lesivo della dignità della donna e del figlio sottoposto come un oggetto a un atto di cessione» e che «tale ipotesi di commercializzazione e di sfruttamento del corpo della donna nelle sue capacità riproduttive, sotto qualsiasi forma di pagamento, esplicita o surrettizia, sia in netto contratto con i principi bioetici fondamentali»; il Comitato si è riservato di esaminare in un altro parere l’argomento della surrogazione c.d. “altruisti-

<sup>42</sup> *Donum Vitae*, cit., n. 8.

<sup>43</sup> A. RENDA, *La surrogazione di maternità ed il diritto della famiglia al bivio*, in *Europa e Diritto Privato*, fasc. 2, 2015, p. 415.

<sup>44</sup> A. MOMIGLIANO, *When Left-Wings Feminists and Conservative Catholics Unite*, *The Atlantic*, March 28, 2017

<sup>45</sup> EUROPEAN PARLIAMENT, *Annual Report on Human Rights in the World 2014 and the European Union's policy on the matter*, par. 114.

<sup>46</sup> M ASCIAK, *Surrogacy, an affront to female and human dignity*, *The Malta Independent*, April 3, 2016.

<sup>47</sup> A. RENDA, *op. cit.*

<sup>48</sup> v. [http://bioetica.governo.it/media/170978/m17\\_2016\\_surroga\\_materna\\_it.pdf](http://bioetica.governo.it/media/170978/m17_2016_surroga_materna_it.pdf) (ultima visita 16.06.2017); alcuni membri del Comitato hanno espresso parere difforme, ritenendo la “maternità sostitutiva” un potenziale strumento di autodeterminazione (e di emancipazione anche economica) per le donne o considerando comunque non opportuno un divieto assoluto.



ca” (senza corrispettivo economico), tuttavia alcuni autori sottolineano un punto fondamentale: che l’accordo sia stato stipulato a titolo oneroso o “altruistico”, la vita del bambino è comunque oggetto di un contratto;<sup>49</sup> non appare, quindi, infondato il timore di una «reification of family and children».<sup>50</sup> Non è chiaro come la regolamentazione e legittimazione di accordi che di fatto hanno ad oggetto la “cessione” di un essere umano possa conciliarsi con un quadro di diritto internazionale sempre più deciso a combattere ogni forma di sfruttamento e “mercificazione” delle persone.<sup>51</sup>

Il rischio di una reificazione della persona che perda di vista la sua essenziale dignità e “quantifichi” il suo valore in base alla sua “utilità” non è, ovviamente, limitato alle tecniche di procreazione medicalmente assistita.

Preoccupazioni analoghe possono sorgere anche in relazione all’interruzione di gravidanza e addirittura all’eutanasia infantile: ogni qual volta il *focus* si sposti dalla dignità e dai diritti del nascituro/appena nato ai desideri e alle aspettative degli adulti, è evidente il pericolo che il valore della vita nascente sia commisurato alla “utilità” o meno della sua esistenza in rapporto alla felicità dei genitori o della famiglia ovvero all’interesse generale della società.

Il già più volte citato Peter Singer rileva infatti che «the birth of a child is usually a happy event for the parents. They have, nowadays, often planned for the child. The mother has carried it for nine months. From birth, a natural affection begins to bind the parents to it. so usually killing an infant will be against the interest, desires or preferences of the parents or perhaps broader society (...) It is different when the infant is born with a serious disability. Birth anomalies vary, of course. Some are trivial and have little effect on the child or its parents; but others turn the normally joyful event of birth into a threat to the happiness of the parents, and any other children they may have».<sup>52</sup>

È del tutto palese che, in questa prospettiva, il bambino appena nato ha diritto alla vita nella misura in cui è “voluto”.

La stessa impostazione, peraltro, risulta applicabile anche a tutti quei soggetti che per una disabilità grave, sopravvenuta in qualsiasi momento della vita, si trovino a non avere un proprio attuale e manifestabile interesse alla prosecuzione della propria esistenza: se «killing a disabled person is not morally equivalent to killing a person, very often it’s not wrong at all»<sup>53</sup> è palese che i criteri da valutare per decidere il destino di un malato possano facilmente diventare criteri “estranei” alla sfera dei diritti della persona e della sua dignità, per coinvolgere considerazioni circa i desideri della famiglia o – in un’ottica che rischia di essere meramente utilitaristica – la disponibilità di risorse socio-economiche per l’assistenza e la cura della persona.

<sup>49</sup> D. ROSANI, “The Best Interests of the Parents”. *La maternità surrogate in Europa tra interessi del bambino, Corti supreme e silenzio dei legislatori*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 1, 2017, pp. 109-134;

<sup>50</sup> K. GALLOWAY, *Surrogacy and dignity: rights and relationships*, in *Griffith Journal of Law and Human Dignity*, vol. 4 (1) 2016, pp. 35-59.

<sup>51</sup> Y. ERGAS, *Babies without Borders: Human Rights, Human Dignity and the regulation of International Commercial Surrogacy*, in *Emory International Law Review*, 2013.

<sup>52</sup> P. SINGER, *Justifying Infanticide*, in *Writings on an Ethical Life*, London, 2000, p. 187.

<sup>53</sup> P. SINGER, *Justifying Infanticide*, p. 193; per un’articolata critica all’impostazione di Singer, si veda M. FLANNAGAN, *Peter Singer, Human Dignity, and Infanticide*, 2012, consultabile all’indirizzo [www.academia.edu/2242739/Peter\\_Singer\\_Human\\_Dignity\\_and\\_Infanticide](http://www.academia.edu/2242739/Peter_Singer_Human_Dignity_and_Infanticide) (last visit 24/03/2017).



Per scongiurare questo pericolo è essenziale che, come Lee e George correttamente suggeriscono,<sup>54</sup> la dignità umana, in sé, resti distinta dalla concreta manifestazione delle capacità umane, dal senso soggettivo della dignità e dalle conseguenze di un trattamento non dignitoso: si può certamente ritenere che un individuo malato, dipendente in tutto dagli altri, o una persona ridotta in schiavitù o abusata subiscano una qualche “diminuzione” della propria dignità (o della propria percezione di essa); ciò non significa, tuttavia, che questi soggetti non siano più “titolari” della dignità umana in quanto tale. A parere di chi scrive, anzi, proprio il fatto che noi percepiamo (più o meno consciamente) che esiste una speciale dignità della persona ci fa avvertire come “ingiuste” queste condizioni in cui essa è, in vario modo, lesa.

Come ribadisce Viola,<sup>55</sup> «è irrinunciabile il principio che la dignità umana è propria di tutti gli esseri umani in quanto umani» e «deve essere riconosciuta a ogni essere umano e non può essere perduta da alcun essere umano, anche da quello più misero e sofferente o da quello più miserabile e abbruttito».

Mantenere chiara la distinzione tra la dignità intrinseca della persona umana e le condizioni “ideali” per la sua piena esplicitazione è particolarmente importante in quanto la “dignità” è un concetto che viene frequentemente evocato nel dibattito sul c.d. fine vita: nel mondo anglosassone “death with dignity” è diventato quasi un sinonimo di suicidio medicalmente assistito o di eutanasia, quasi che la fine naturale della vita, con il suo corollario di sofferenza e vulnerabilità, fosse di per sé incompatibile con la “dignità”.

“Dignità” diventa, in quest’accezione, sinonimo di autodeterminazione, possibilità di scelta, percezione di benessere personale; echeggiando le già citate “teorie della prestazione”, appare strettamente legata ad un’idea di capacità, autonomia e volontà ... attributi che innegabilmente formano una parte importante dell’identità dell’uomo, ma che di certo non la esauriscono.

In questo contesto, benché l’intento dichiarato sia quello di consentire al soggetto la massima autonomia e libertà di scelta, il rischio concreto è che – più o meno direttamente – sia la società, non il singolo (che peraltro può non essere più in grado di manifestare la propria volontà), a stabilire a quali condizioni la vita umana sia o meno “dignitosa” o “degnata di essere vissuta”.

Allora, senza alcuna pretesa di fornire qui un’interpretazione risolutiva, non si può fare a meno di richiamare alla mente le parole di Gabriel Marcel<sup>56</sup> secondo cui «il carattere sacro dell’essere umano apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all’essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all’essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell’anziano, nel povero» e di chiedersi se davvero desideriamo una società in cui la dignità umana sia appannaggio dei sani, degli “abili”, dei “migliori”, o se invece il vero marchio distintivo di una società pienamente umana non stia proprio in uno sguardo in grado di riconoscere nei più deboli e incapaci la scintilla di quel qualcosa di misterioso e grande che noi chiamiamo “umanità”.

<sup>54</sup> P. LEE, R. P. GEORGE, *op.cit.*, p. 174.

<sup>55</sup> F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, cit., p. 107.

<sup>56</sup> G. MARCEL, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Roma, 2012.