

EGUAGLIANZA E DIGNITÀ UMANA

NICOLA RIVA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Sommario: 1. Quattro idee (più una) di eguaglianza. – 2. L’eguaglianza di base o fondamentale. – 3. L’eguaglianza di trattamento. – 4. L’eguaglianza di opportunità. – 4.1. La dimensione liberale dell’eguaglianza di opportunità. – 4.2. La dimensione democratica dell’eguaglianza di opportunità. – 4.3. La dimensione solidale dell’eguaglianza di opportunità. – 5. L’eguaglianza giuridica. – 6. L’eguaglianza e l’idea di dignità umana.

1. *Quattro idee (più una) di eguaglianza*

L’eguaglianza è uno dei valori costitutivi del costituzionalismo liberalsocialdemocratico contemporaneo. Per l’autorappresentazione ideologica delle nostre comunità politiche – e per la loro legittimazione – l’eguaglianza è seconda solo alla libertà e, forse, neppure a essa: è possibile sostenere, infatti, che la libertà assuma valore politico solo in quanto “eguale libertà” e, dunque, in quanto essa stessa forma dell’eguaglianza: eguaglianza formale¹ o eguaglianza sostanziale, a seconda di come si intenda la libertà.

¹ L’espressione “eguaglianza formale” è ambigua. Sui suoi molti significati alternativi (e sulle varie interpretazioni della coppia eguaglianza formale/eguaglianza sostanziale) si veda L. GIANFORMAGGIO, *L’eguaglianza e le norme*, in *Scritti per Uberto Scarpelli*, a cura di L. Gianformaggio e M. Jori, Milano, 1997, 373-406, poi in L. GIANFORMAGGIO, *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di A. Facchi, C. Faralli e T. Pitch, Bologna, 2005, 125-161. Nella letteratura in lingua italiana pochi contributi all’analisi dell’idea di eguaglianza e dei suoi usi nei discorsi politici e giuridici sono rilevanti tanto quanto quelli di Letizia Gianformaggio.

Almeno quattro diverse idee riconducibili all'eguaglianza fanno parte della cultura politica pubblica delle nostre comunità politiche e trovano espressione nelle loro carte costituzionali: (a) l'idea dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini; (b) l'idea che, in virtù di una tale eguaglianza, tutti i cittadini o tutti i cittadini residenti nella medesima regione o località abbiano diritto a un eguale trattamento da parte dei soggetti pubblici (lo Stato e le altre organizzazioni investite di autorità politica che operano a livello nazionale, regionale o locale); (c) l'idea che tra i compiti dei soggetti pubblici vi sia quello di garantire tra tutti i cittadini una qualche forma di eguaglianza di opportunità; e (d) l'idea dell'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini in quanto cittadini e persone e nelle licenze, nei diritti, nei poteri e nei doveri associati a quegli status².

In questo saggio analizzerò le quattro idee di eguaglianza appena indicate, proponendone delle interpretazioni che, pur senza fare riferimento a uno specifico ordinamento giuridico o alla cultura politica pubblica di una specifica comunità politica, mi sembrano cogliere il significato che a quelle idee viene attribuito all'interno del costituzionalismo liberalsocialdemocratico contemporaneo. Nel paragrafo conclusivo svolgerò qualche considerazione sul rapporto tra quelle quattro diverse idee di eguaglianza e l'idea di dignità umana.

2. L'eguaglianza di base o fondamentale

La prima delle idee di eguaglianza che ho elencato in apertura è l'idea di eguaglianza di base o fondamentale. Si tratta del tipo di eguaglianza a cui ci si riferisce quando, in genere all'inizio di un testo costituzionale, si sostiene che tutti i cittadini sono eguali. È possibile interpretare una tale affermazione come un atto performativo, con il quale viene attribuito un eguale status giuridico a tutti i cittadini,

² A quelle quattro idee se ne aggiunge spesso una quinta, sulla quale, tuttavia, non mi soffermerò in questo contributo: (e) l'idea che sia compito dei soggetti pubblici operare al fine di contenere il livello delle diseguaglianze, in particolare di quelle economiche.

vale a dire come un'affermazione che, pur avendo forma descrittiva, in realtà non descrive nulla, bensì prescrive ai propri destinatari (i soggetti pubblici e gli stessi cittadini quando interagiscono non come soggetti privati ma nel loro ruolo di membri di una stessa comunità politica) di considerare tutti i cittadini come fondamentalmente eguali, a prescindere dal loro essere o meno eguali sotto altri profili. Se la si intende in questo modo l'eguaglianza di base o fondamentale altro non è se non una forma dell'eguaglianza giuridica (v. paragrafo 5). Alternativamente, è possibile interpretare l'eguaglianza di base o fondamentale come un'eguaglianza pre-giuridica: eguaglianza in un qualche status morale, che giustifica l'attribuzione a tutti i cittadini di un eguale status giuridico.

L'idea che l'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini rimandi a una dimensione morale dell'eguaglianza, che precede il diritto e di cui il diritto dovrebbe tener conto, al punto che un ordinamento giuridico che non lo facesse potrebbe essere giudicato ingiusto, sembra oggi l'interpretazione più comune. Più precisamente l'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini sarebbe il risultato del combinarsi dell'idea dell'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani o di tutte le persone (idea che a livello del diritto internazionale è alla base dell'idea dei diritti umani) con l'idea che l'appartenenza alla stessa comunità politica costituisca un fatto moralmente significativo, al punto che chi esercita l'autorità per conto di quella comunità sarebbe moralmente giustificato, entro certi limiti, come quelli posti dalla garanzia dei diritti umani, nell'operare una distinzione tra appartenenti (cittadini) e non appartenenti (stranieri, inclusi gli stranieri residenti).

Non vi è, tuttavia, alcun consenso in merito alla "natura" dell'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani o di tutte le persone. Si può pensare che una tale eguaglianza debba dipendere da una qualche proprietà fattuale condivisa da tutti gli esseri umani o da tutte le persone e che appaia dotata di rilevanza morale. Ma quale potrebbe essere quella proprietà? C'è chi ritiene che essa vada identificata con l'appartenenza alla specie umana. Ma cosa rende quella specie speciale? Cosa la rende speciale – si intende – a parte

il fatto che è la nostra specie, fatto che, se assunto a fondamento della morale, le conferirebbe un carattere di faziosità (“specismo”) che poco le si addice? Il cristianesimo e altre posizioni religiose hanno identificato ciò che rende gli esseri umani eguali e al tempo stesso speciali nel loro essere stati creati tali da Dio o nel presunto possesso di una qualche proprietà distintiva, come un’anima immortale. Ma se si prescinde da quel tipo di prospettiva, come pare necessario fare nel contesto di comunità pluralistiche e in buona parte secolarizzate, è difficile individuare una proprietà condivisa da tutti – e soli – gli esseri umani.

Sul versante secolare la base dell’eguaglianza morale di tutti gli esseri umani o di tutte le persone è stata a volte individuata nella razionalità, nella consapevolezza di sé o nella capacità di maturare l’una e/o l’altra. Queste identificazioni, tuttavia, sono problematiche, a meno che non si sia pronti a escludere dal novero degli eguali tutti gli esseri umani che non sono (ancora o più) dotati o che non potranno mai essere dotati di quelle proprietà. Una soluzione in grado di rendere conto dell’idea dell’eguaglianza morale di tutti gli esseri umani o di tutte le persone, senza dipendere da assunti religiosi, è quella che identifica il presupposto di quell’eguaglianza nel fatto di essere capaci di certe forme di benessere e/o di malessere o, più precisamente, in quella capacità, combinata a una condizione di vulnerabilità alle azioni altrui. Tuttavia, almeno nelle sue interpretazioni più inclusive, quelle in grado di includere nel novero degli eguali anche gli esseri umani capaci solamente delle forme più elementari di benessere e di malessere (quali sono il piacere e la sofferenza fisica), l’adozione di questo criterio dovrebbe indurci a ripensare il nostro atteggiamento verso i membri di altre specie, nella misura in cui essi si dimostrano capaci delle stesse forme di benessere e malessere ed egualmente vulnerabili alle nostre azioni. Ci si potrebbe poi domandare se una tale soluzione, nel salvaguardare l’idea dell’eguaglianza morale di tutti gli esseri umani (inclusi quelli che non sono e/o non saranno mai persone) e, addirittura, nell’estendere quell’eguaglianza oltre i confini della specie umana, non finisca per trascurare differenze moralmente significative tra le specie e tra gli esseri umani.

Quella della fondazione morale dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini non è, tuttavia, l'unica possibilità. Una soluzione alternativa è quella che vede in quell'eguaglianza una condizione necessaria, affinché in particolari circostanze si possa dare e conservare stabilmente un ordine sociale: una condizione contingentemente necessaria della credenza nella sua legittimità e, dunque, della sua stabilità. Dopotutto, assumere l'eguaglianza di base o fondamentale di tutte le persone e impegnarsi a trattarle come eguali (a prescindere dal loro essere o meno tali in qualche rispetto) sembra essere un valido punto di partenza per chiunque voglia giustificare un progetto politico a un insieme di persone in assenza di un consenso tra di loro circa la validità di un criterio in grado di legittimare una qualche gerarchia sociale³. Da questo punto di vista ciò che accomuna tutti i cittadini è la condizione politica dell'essere soggetti alla stessa autorità politica che avanza nei loro confronti una pretesa di legittimità.

Non deve stupire, alla luce di una tale considerazione, il fatto che l'idea dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini si sia affermata sul piano politico a mano a mano che si è infranto il consenso attorno a quelle visioni del mondo, religiose e non religiose, che hanno per molto tempo legittimato le gerarchie tradizionali tra le persone, tra i sessi e tra le etnie. L'eguaglianza è l'opzione di *default* che si impone come punto di partenza per la costruzione di un ordine sociale, nel momento in cui viene a mancare ogni possibile giustificazione condivisa della gerarchia⁴. Ciò a

³ Come riconosciuto già da Thomas Hobbes quando nel *Leviathan* scrive: «se la natura ha fatto gli uomini uguali, questa uguaglianza dev'essere riconosciuta; oppure, se li ha fatti disuguali, questa uguaglianza dev'essere parimenti riconosciuta, poiché gli uomini, ritenendosi uguali, non entreranno in uno stato di pace se non a uguali condizioni. Quindi pongo questa come nona legge di natura: *ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura*». Si veda T. HOBBS, *Leviathan*, London, 1651, cap. 15 (la citazione è tratta dall'ed. italiana a cura di A. Pacchi, *Leviatano*, Roma-Bari, 1989, 125).

⁴ Si noti che la credenza nella giustificazione delle gerarchie sociali non presuppone per forza la credenza in gerarchie morali delle quali le gerarchie sociali dovrebbero essere un riflesso, benché la credenza che le gerarchie

prescindere dalla possibilità o meno di individuare un fondamento indipendente per quell'eguaglianza.

È facile spiegare come possa maturare un consenso intorno all'idea politica dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini. Essa sarà generalmente, ma non necessariamente (v. nota 4), l'opzione favorita da tutti coloro che, per ragioni diverse, basate sulle rispettive visioni del mondo, sostengono l'eguaglianza morale di tutte le persone. Ma su quell'opzione potrebbero convergere, qualora ritenessero che l'istituzione di un ordine sociale sia comunque preferibile al disordine, anche tutti coloro che, pur non

sociali siano il riflesso di gerarchie morali possa rendere le gerarchie sociali più accettabili. Così, nel terzo libro della *Repubblica*, Platone attribuisce a Socrate l'idea che, per indurre i cittadini della polis ideale ad accettare il proprio posto all'interno di un ordine sociale gerarchico funzionale alla promozione del bene della polis nel suo complesso, si dovrebbe raccontare loro il mito fenicio dei metalli, secondo il quale i cittadini sarebbero destinati sin dalla nascita e in virtù della loro costituzione a un particolare ruolo sociale. È significativo il fatto che Platone attraverso Socrate qualifichi quel mito come una "nobile menzogna", riconoscendo con ciò come l'idea di una diversità naturale dei cittadini, più che una verità, sia una finzione utile a rendere accettabile un ordine sociale gerarchico. Benché non si possa assumere che il punto di vista che Platone attribuisce a Socrate fosse tipico della grecità – e in effetti Aristotele, decisamente più ortodosso e "conservatore" di Platone, nel primo libro della *Politica*, teorizza la diversità naturale tra gli esseri umani – l'idea dell'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani (o, almeno, di tutti gli uomini bianchi) non è estranea al mondo antico e medievale. Si trova tanto nello stoicismo quanto nel cristianesimo sin dalle sue origini. Ma in entrambe quelle tradizioni, la credenza nell'eguaglianza morale degli esseri umani (o degli uomini bianchi) è convissuta a lungo con la convinzione che gerarchie sociali stabili, come quelle tipiche delle società premoderne, fossero inevitabili e necessarie al mantenimento dell'ordine sociale e/o alla promozione del bene comune. Non è dunque sufficiente credere che gli esseri umani siano moralmente eguali per ritenere che essi debbano esserlo anche socialmente. Quello che sostengo nel testo è che ciò non sia neppure necessario: che l'idea politica dell'eguaglianza di base e fondamentale degli esseri umani può convivere con l'idea che gli esseri umani non siano moralmente eguali. Più della diffusione dell'idea dell'eguaglianza morale degli esseri umani ciò che ha contribuito all'emergere dell'idea politica dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti gli esseri umani sono il diffondersi dell'individualismo e di una visione dinamica della società.

essendo convinti dell'eguaglianza morale di tutte le persone, non riescono a mettersi d'accordo su di un criterio capace di fondare una qualche gerarchia morale tra le persone⁵ o riconoscono come, quand'anche possibile, un tale accordo non sarebbe sufficiente a legittimare un ordine sociale gerarchico⁶. È poi assai probabile che nel tempo l'abitudine a vivere in un ordine sociale che tratta tutti i cittadini come politicamente eguali, favorisca la diffusione dell'idea che essi siano anche moralmente eguali⁷.

Un vantaggio di questa soluzione è che essa sembra in grado di rendere conto del perché l'eguaglianza di base o fondamentale è predicata dei soli cittadini. Ciò dipende dal fatto che la questione della legittimità di un ordine sociale e dell'autorità dalla quale esso dipende rileva innanzitutto per le persone che sono chiamate a obbedire a quell'autorità. In questa prospettiva, si pongono, tuttavia, due problemi. Il primo problema è quello della legittimità dell'autorità di uno Stato nazionale (e delle altre autorità che operano a

⁵ La concezione meramente politica dell'eguaglianza di base o fondamentale tra tutti i cittadini che ho proposto in questo capoverso è debitrice nei confronti di alcune delle idee introdotte da John Rawls in J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, 1993 (edizioni rivedute e ampliate, ivi 1996 e 2003). Non intendo con ciò suggerire che la posizione che ho descritto coincida con quella dello stesso Rawls. Certamente essa mira a rendere conto dell'idea di eguaglianza di base o fondamentale come idea politica indipendente (*freestanding*), la cui validità non dipende da alcuna visione morale "comprensiva" e che può essere oggetto di un ampio consenso (per intersezione o come *modus vivendi*) tra persone che hanno visioni morali comprensive differenti.

⁶ Ci si potrebbe, infatti, chiedere perché un accordo su di una gerarchia morale tra le persone dovrebbe indurre coloro che sono collocati in quella gerarchia in una posizione inferiore ad accettare un ordine sociale che li tratti come inferiori. Non vi è alcun passaggio obbligato dall'accettazione di una gerarchia morale a quella di una gerarchia sociale, in particolare per coloro che dalla gerarchia sociale verrebbero penalizzati.

⁷ D'altronde, spesso, trattare le persone come eguali - ad esempio, garantendo loro le stesse opportunità di accedere a beni e servizi - le rende di fatto eguali o, quantomeno, riduce le diseguaglianze tra le persone nella misura in cui quelle diseguaglianze sono il prodotto delle istituzioni sociali. Sul punto si veda G. ZANETTI, *Eguaglianza come prassi. Teoria dell'argomentazione normativa*, Bologna, 2015, 39-44.

livello territorialmente circoscritto) nei confronti dei non cittadini, e in particolare di quei non cittadini che sono chiamati a obbedire a quell'autorità: quelli che risiedono sul territorio dello Stato e quelli che quello Stato pretende di poter legittimamente escludere dal proprio territorio. Questo problema rimanda alla legittimità dell'ordine e del diritto internazionale e, in particolare, delle norme che conferiscono agli Stati il potere di controllare l'accesso al proprio territorio e di adottare politiche migratorie restrittive. Il secondo problema è quello dell'estensione dell'eguaglianza anche a quegli esseri umani e, in prospettiva, non umani che non sono e non saranno mai in grado di porre la questione della legittimità, un'estensione che, quando viene fatta, difficilmente può essere spiegata senza fare riferimento a considerazioni d'ordine puramente morale.

Questa interpretazione "politica" dell'eguaglianza di base o fondamentale concepisce una tale eguaglianza come un costrutto giuridico. In ciò essa è simile alla sua interpretazione in termini di un eguale status giuridico. Diversamente da quell'interpretazione, tuttavia, questa interpretazione "politica" dell'eguaglianza di base o fondamentale fa di quel costrutto qualcosa di necessario, seppur contingentemente: qualcosa che qualsiasi ordinamento giuridico in grado di garantire un ordine sociale data l'assenza di certe circostanze culturali deve per forza includere.

Un'ultima considerazione sull'idea di eguaglianza di base o fondamentale. Quell'idea risulta molto più accettabile quando circoscritta all'ambito del diritto che quando elevata a principio morale generale. Molti dei nostri giudizi morali più saldi sono in effetti incompatibili con l'idea di un'eguaglianza di base o fondamentale di tutte le persone. Noi riteniamo di avere diritti e doveri morali speciali nei confronti di persone con le quali siamo legati da relazioni familiari e/o affettive e quei diritti e doveri non ci appaiono né derivabili da diritti e doveri morali generali, che abbiamo nei confronti di tutte le persone, né ammissibili solamente nella misura in cui sono compatibili con i nostri diritti e doveri morali generali. Sugerire che essi lo siano suona quasi offensivo per il valore delle relazioni dalle quali quei diritti e quei doveri scaturiscono. Mentre

in ambito giuridico è possibile sostenere che i nostri diritti e doveri speciali siano subordinati ai nostri diritti e doveri generali – i diritti e doveri che derivano da un esercizio di autonomia individuale ai diritti e doveri fondamentali –, in ambito morale sembra valere l'esatto contrario: i nostri diritti e doveri speciali sembrano avere per noi la priorità sui nostri diritti e doveri generali.

3. *L'eguaglianza di trattamento*

L'idea dell'eguaglianza di base o fondamentale di tutti i cittadini è strettamente legata alla seconda idea di eguaglianza che è possibile ritrovare nella cultura politica pubblica delle nostre comunità politiche: l'idea che tutti i cittadini abbiano diritto a un eguale trattamento da parte dei soggetti pubblici. Ma cosa implica un tale diritto?

Si potrebbe sostenere che l'eguaglianza di trattamento tra i cittadini sarebbe realizzata, se i diversi organi pubblici (la magistratura, la polizia, la pubblica amministrazione ecc.) si comportassero nello stesso modo nei confronti di tutti i cittadini e fornissero a tutti loro le stesse risorse e gli stessi servizi, senza operare la minima distinzione. Tuttavia, sebbene l'eguaglianza di trattamento richieda talvolta precisamente ciò, quella sembra essere più l'eccezione che la norma. Ritenere che gli organi pubblici non possano operare alcuna distinzione tra i cittadini sarebbe semplicemente assurdo. Fa parte del compito di molti organi pubblici proprio quello di operare delle distinzioni tra le persone, distinzioni in base alle quali le persone vengono poi trattate diversamente. Così, ad esempio, la magistratura ha il compito di distinguere i rei dagli innocenti, che saranno poi soggetti a un diverso trattamento: i rei saranno puniti, gli innocenti no.

Si potrebbe allora sostenere che l'eguaglianza di trattamento sarebbe realizzata, se tutti i cittadini venissero valutati in ogni circostanza secondo gli stessi criteri generali. Questa interpretazione appare più plausibile e sembrerebbe corrispondere a una delle possibili declinazioni dell'idea dell'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte al diritto (o, più imprecisamente, “di fronte alla legge”). Le

norme giuridiche sarebbero quei criteri generali, che si applicano a tutti i cittadini (e più in generale a tutte le persone soggette all'autorità di uno specifico ordinamento giuridico), in base ai quali essi dovrebbero essere giudicati in maniera imparziale. Ma è proprio vero che le norme giuridiche sono criteri di quel tipo? Ciò dipende, almeno in parte, da come si interpretano alcune delle distinzioni che le norme giuridiche operano. Norme che si applicano solamente ai maggiorenni o alle donne sono norme generali che si applicano a tutte le persone e prescrivono all'interprete di operare una distinzione in base all'età o al sesso o norme generali che si applicano solo ai maggiorenni o alle donne? Ha senso dire che una norma che stabilisce che le donne possano andare in pensione cinque anni prima degli uomini si applichi anche agli uomini, allo stesso modo di una norma che prescrive o vieta una certa condotta di cui sia le donne sia gli uomini sono capaci? Dal punto di vista dell'eguaglianza di trattamento, ha senso trattare le distinzioni relative all'insieme dei soggetti cui le norme si applicano allo stesso modo in cui si trattano le distinzioni che servono a definire la fattispecie disciplinata da una norma? La mia opinione è che ciò non abbia senso e che in realtà i cittadini non siano tutti eguali di fronte al diritto, neppure da un punto di vista formale (va da sé che non lo sono da un punto di vista sostanziale).

Vi è, tuttavia, un'altra possibile interpretazione dell'idea di eguaglianza di trattamento di tutti i cittadini che non richiede che lo stesso insieme di norme si applichi a tutti i cittadini. A questa diversa interpretazione possono essere ricondotte quelle norme che stabiliscono che il legislatore e tutti i soggetti pubblici che su sua delega godono di una qualche discrezionalità nell'esercizio delle loro funzioni non possano operare delle distinzioni tra le persone sulla base di una serie di caratteri, come il sesso, l'etnia ecc., o, in una forma più debole, che essi possano operare simili distinzioni solo in casi eccezionali nei quali quelle distinzioni appaiano fortemente giustificate. È comune trovare norme di questo tipo nei testi costituzionali, nelle cosiddette clausole antidiscriminatorie. Esse non escludono ogni possibile distinzione tra le persone, ma solo alcune,

sulla base dell'idea che le distinzioni che esse escludono non siano mai o quasi mai giustificabili e/o sulla base della consapevolezza storica del fatto che distinzioni di quel tipo sono state spesso fatte senza alcuna valida giustificazione.

Le clausole antidiscriminatorie, tuttavia, per potere essere ricondotte all'idea di eguaglianza di trattamento, devono essere considerate come un caso particolare di un principio più generale. Quel principio stabilisce che il legislatore nell'esercizio delle proprie facoltà debba essere imparziale. Cosa ciò significhi è ovviamente controverso. Ed è probabilmente questa la ragione per cui i tentativi di formulare in termini astratti quel principio si trovano più facilmente nella letteratura filosofica e teorico-politica che nei testi giuridici. Secondo Jeremy Bentham, ad esempio, l'imparzialità richiede che il legislatore attribuisca la stessa importanza, lo stesso "peso", alla felicità di ogni persona nel calcolare ciò che promette di massimizzare la felicità sociale⁸. Secondo, l'interpretazione liberale di Ronald Dworkin, invece, l'imparzialità richiede che il legislatore manifesti eguale riguardo ed eguale rispetto nei confronti di tutti i cittadini, dove, in estrema sintesi, l'eguale riguardo impone al legislatore di attribuire eguale valore alla vita (intesa non in senso biologico, ma in un senso biografico, come "vita da vivere") di tutte le persone e l'eguale rispetto impone al legislatore di mantenersi neutrale rispetto alle loro diverse concezioni sostanziali della vita buona⁹.

⁸ Si veda J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1789.

⁹ Dworkin è andato sviluppando quest'interpretazione dell'eguaglianza di trattamento (e del diritto fondamentale all'eguaglianza di trattamento) nel corso della sua intera opera. L'idea si trova già in R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), 1977, in particolare cap. 12, e in R. DWORKIN, *A Matter of Principle*, Cambridge (MA), 1985, in particolare capp. 8-9, e viene poi pienamente sviluppata in R. DWORKIN, *Sovereign Virtue*, Cambridge (MA), 2000, e in R. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (MA), 2011. Simile a quella di Dworkin è l'interpretazione del principio di eguaglianza proposta da Luigi Ferrajoli in L. FERRAJOLI, *Manifesto per l'uguaglianza*, Roma-Bari, 2018, secondo

L'interpretazione dell'eguaglianza di trattamento come imparzialità non impedisce al legislatore di operare delle distinzioni tra i cittadini: esso limita il tipo di distinzioni tra i cittadini che possono essere operate, stabilendo che le distinzioni operate debbano potere essere giustificate in base ad argomenti che, idealmente, possano essere accettati da tutti i cittadini. Nell'interpretazione di Bentham, ciò richiede che le distinzioni operate possano essere plausibilmente presentate come necessarie a massimizzare una funzione della felicità sociale in cui la felicità di ogni persona pesa quanto quella di ogni altra. Nell'interpretazione di Dworkin, ciò richiede che le distinzioni operate possano essere ragionevolmente presentate come compatibili con i principi dell'eguale riguardo e dell'eguale rispetto per tutte le persone o addirittura necessarie per l'attuazione di quei principi. Così, ad esempio, se il principio dell'eguale riguardo per tutte le persone richiede un impegno dei soggetti pubblici volto, nei limiti del possibile, a garantire a tutte le persone eguali possibilità di perseguire i medesimi obiettivi nella vita allo stesso costo e con le stesse probabilità di successo, l'attuazione di quel principio imporrà di tener conto delle differenze tra i bisogni delle persone, le loro abilità e le risorse di cui esse dispongono, così come del fatto che a causa della diffusione di pregiudizi e ostilità, gli appartenenti ad alcuni gruppi sociali possono incontrare maggiori difficoltà a raggiungere certi obiettivi rispetto agli appartenenti ad altri gruppi sociali. Tutto ciò, può richiedere norme giuridiche differenziate per gli appartenenti a gruppi sociali diversi e l'adozione di politiche sensibili alle differenze.

Il principio che prescrive l'imparzialità nella produzione del diritto e che corrisponde a una possibile interpretazione dell'idea di eguaglianza di trattamento di tutti i cittadini non va confuso con il principio di imparzialità nell'applicazione del diritto. Il primo principio si rivolge al legislatore, il secondo agli organi pubblici che hanno il compito di applicare il diritto, stabilendo che essi non possano operare distinzioni tra le persone diverse da quelle previste dal diritto stesso. La garanzia dell'imparzialità nell'applicazione

cui quel principio richiede l'eguale rispetto per le differenze, vale a dire per le diverse identità delle persone, e la riduzione delle diseguaglianze materiali.

del diritto è una tutela contro l'arbitrarietà di chi ha il compito di applicare il diritto, ma non tutela contro norme del diritto che operano distinzioni che possono essere ritenute ingiuste, perché non imparziali. Norme del diritto dal contenuto sessista, razzista, classista, ecc. possono essere applicate in modo imparziale, conformemente al principio dell'imparzialità nell'applicazione del diritto pur non essendo compatibili con il principio dell'imparzialità nella produzione del diritto. Laddove il diritto operi delle distinzioni tra i cittadini – distinzioni che come si è detto possono ben essere compatibili con il principio dell'imparzialità nella produzione del diritto – al punto che insiemi di norme in parte diversi si applicano a diversi insiemi di cittadini, il principio dell'imparzialità nell'applicazione del diritto non può dirsi, propriamente un'interpretazione dell'idea di eguaglianza di trattamento di tutti i cittadini. In quelle circostanze, infatti, non tutti i cittadini verrebbero trattati egualmente, ma solo quelli ai quali si applica lo stesso insieme di norme.

Come nel caso dell'eguaglianza di base e fondamentale, e a maggior ragione, l'eguaglianza di trattamento, intesa come principio che prescrive l'imparzialità, è un principio che ha senso come principio politico, molto meno come principio morale che dovrebbe guidare le scelte e le azioni delle singole persone private. Si può, infatti, sostenere che le persone abbiano un diritto morale a essere parziali – parziali nei confronti di se stesse e delle persone loro care – e che un ordinamento giuridico che non riconoscesse loro un tale diritto, garantendo alle persone ampi spazi di libertà privata entro i quali poter agire dando la precedenza ai propri interessi e a quelli dei loro cari, sarebbe un ordinamento giuridico non solo ingiusto, ma oppressivo al punto da risultare disumano. Ciò non significa che il diritto non possa mai vietare ai privati certe forme di discriminazione, in particolare quando i privati esercitano delle funzioni alle quali corrispondono importanti interessi collettivi e/o quando il reiterarsi di certe condotte discriminatorie ai danni degli appartenenti a certi gruppi sociali non appare giustificato da alcun interesse reale, pubblico o privato, bensì il prodotto della diffusione di pregiudizi e ostilità nei confronti di quei gruppi sociali.

4. *L'eguaglianza di opportunità*

È facile, partendo dall'idea di eguaglianza di trattamento, per cui i soggetti pubblici devono mostrarsi imparziali nei confronti di tutti i cittadini, arrivare all'idea di eguaglianza di opportunità. Quell'idea fornisce una risposta parziale al problema politico fondamentale entro comunità politiche che assegnano a tutti i loro membri un eguale status fondamentale e un diritto fondamentale all'eguaglianza di trattamento: problema che consiste nello stabilire cosa persone che si riconoscono come eguali nel loro essere concittadini si devono reciprocamente. Secondo l'idea di eguaglianza di opportunità, per essere minimamente giusta, una comunità politica dovrebbe assicurare a tutti i cittadini un insieme di opportunità considerate fondamentali; ciò, senza distinzioni di sesso, etnia, provenienza e luogo di residenza, estrazione familiare, opinioni (politiche, religiose ecc.) e condizioni lavorative ed economiche.

L'eguaglianza di opportunità è una forma di eguaglianza sostanziale: dipende da ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare, ottenere, divenire. Come tale, l'eguaglianza di opportunità si distingue da altre forme di eguaglianza: dall'eguaglianza formale, che sussiste tra due o più soggetti titolari di uno stesso status e/o di eguali licenze, diritti, poteri e doveri (v. paragrafo 5), e dall'eguaglianza di trattamento (v. paragrafo 3), che è una forma di eguaglianza procedurale. L'eguaglianza di opportunità è spesso contrapposta, inoltre, ad altre forme di eguaglianza sostanziale e, in particolare, all'eguaglianza dei risultati effettivi, benché una tale contrapposizione sia per certi versi fuorviante¹⁰.

Il consenso generale che riscuote l'idea di eguaglianza di opportunità dipende in parte dalla sua vaghezza. Esso si dissolve non appena si inizia a specificare quell'idea, rispondendo a una serie di questioni cui deve dare risposta ogni concezione dell'eguaglianza di opportunità che ambisca a guidare l'azione dei soggetti pubblici incaricati di assicurare la sua attuazione: quali sono le opportunità

¹⁰ Si veda N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, in AA.VV., *Teoria e pratica dell'eguaglianza*, a cura di F. Mastromartino, Roma, 2018, 105-138, paragrafo 5.

di cui tutti i cittadini dovrebbero godere egualmente? In quale momento delle loro vite i cittadini dovrebbero godere di eguali opportunità? E ancora: è compatibile con l'idea di eguaglianza di opportunità la pretesa che per beneficiare di un'opportunità i soggetti che ne sono titolari debbano (nei limiti del possibile) adempiere a un qualche obbligo sociale?

Inoltre, il compito di specificare l'idea di eguaglianza di opportunità è complicato dall'ambiguità del termine "opportunità". Affermare che una persona ha l'opportunità di fare, ottenere o divenire qualcosa, infatti, può significare due cose ben distinte. Può significare che vi è una qualche probabilità che quella persona riesca a fare, ottenere o divenire ciò cui l'opportunità si riferisce (opportunità come *chance*) o, alternativamente, può significare che quella persona si trova nella condizione di poter certamente fare, ottenere o divenire ciò cui l'opportunità si riferisce, purché lo voglia (opportunità come opzione)¹¹. Questa ambiguità del termine "opportunità", che dipende dal fatto che esso può indicare due concetti distinti, condiziona l'idea di eguaglianza di opportunità, ed è alla base della distinzione tra concezioni competitive e concezioni non competitive della stessa idea.

Riprendendo un'analisi che ho svolto altrove¹², suggerisco che l'idea di eguaglianza di opportunità distintiva del costituzionalismo liberalsocialdemocratico sia un'idea complessa, scomponibile in una pluralità di principi ciascuno dei quali prescrive l'eguaglianza con riferimento a un particolare insieme di opportunità. Essa risulta dalla sedimentazione di almeno tre differenti tradizioni politiche: quella liberale, quella democratica e quella solidaristica.

¹¹ Sulla distinzione tra opportunità come *chances* ed opportunità come opzioni e le rispettive concezioni dell'eguaglianza delle opportunità si vedano N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, Roma, 2011, cap. 2, paragrafo 4; N. RIVA, *Equal Chances and Equal Options: Two Conceptions of Equality of Opportunity*, in "Ratio Juris", 28 (2), 2015, 293-306; N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, in *Teoria e pratica dell'eguaglianza*, cit., 105-138, paragrafo 2.

¹² Si veda N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, in *Teoria e pratica dell'eguaglianza*, cit., paragrafo 4.

4.1. *La dimensione liberale dell'eguaglianza di opportunità*

L'idea di eguaglianza di opportunità è strettamente legata alla tradizione liberale: la componente liberale dell'idea ne costituisce il nucleo sul quale si sono nel tempo innestate le altre componenti. Quella del liberalismo è una tradizione del pensiero politico secolare e molto ricca, forse più ricca di qualsiasi altra: non ne esiste una sola versione e quali siano i caratteri peculiari del liberalismo è questione dibattuta. Personalmente, ritengo che si possano individuare i caratteri peculiari del liberalismo, comuni a tutte le sue varianti, nella valorizzazione della libertà delle persone di vivere la propria vita a modo proprio, che si oppone a tutti i tentativi paternalistici di dire alle persone come devono vivere la propria vita e, dall'altro, in un'avversione per le gerarchie sociali stabili e i privilegi ereditari: per tutte le diseguaglianze che non si originano dalle libere scelte delle persone e dall'impegno con cui esse sono in grado di coltivare e sfruttare i propri talenti¹³. L'interpretazione liberale dell'eguaglianza di opportunità è strettamente collegata a questi due caratteri.

Secondo quella interpretazione, ogni persona deve godere dell'eguale opportunità di cercare la propria felicità a modo proprio, anche contravvenendo alle idee comuni circa ciò che conduce alla felicità. La libertà delle persone di farlo dovrebbe incontrare un limite unicamente nel diritto di tutte le altre persone alla stessa libertà. Da ciò derivano i diritti fondamentali di libertà e autonomia personale che garantiscono uno spazio "privato" sottratto alle ingerenze altrui: diritti alla vita, all'integrità e alla sovranità personale, alle libertà di coscienza, di parola, di stampa, d'associazione e di circolazione, l'*habeas corpus* e le altre garanzie che tutelano dagli abusi di potere da parte dell'autorità politica.

¹³ Per alcune formulazioni paradigmatiche del liberalismo nel dibattito sulla giustizia contemporaneo si vedano, oltre alle opere di Dworkin citate in precedenza, F.A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1960; F.A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, London, 1982; J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), 1971 (edizione riveduta, ivi, 1999).

Inoltre, nessuna persona deve essere arbitrariamente favorita nella propria ricerca della felicità da chi esercita l'autorità politica così come, più in generale, dagli assetti sociali. Ciò conduce, innanzitutto, al principio che prescrive la rimozione di tutti i vincoli formali (le "barriere") che limitano la libertà delle persone (non ancora un'eguaglianza di opportunità). Ma ciò conduce anche, una volta preso atto del fatto che l'abolizione dei vincoli formali non è sufficiente a eliminare i vantaggi ereditari derivanti dalla trasmissione del capitale materiale, culturale e sociale da una generazione all'altra o ad abbattere le gerarchie sociali stabili in presenza di pregiudizi e ostilità diffusi a livello sociale nei confronti dei membri di certi gruppi sociali, all'idea che i soggetti pubblici dovrebbero impegnarsi a garantire che, almeno a parità di talenti, le persone godano effettivamente delle stesse opportunità nell'arco della vita.

L'idea liberale dell'eguaglianza di opportunità è un'idea almeno in parte competitiva: non è compito dei soggetti pubblici rendere le persone egualmente felici; ciò che i soggetti pubblici devono garantire sono eguali *chances* di realizzare i propri obiettivi. Eguali *chances*, si potrebbe aggiungere, a parità di talento, almeno per quelle dottrine liberali che non ritengono che sia compito delle istituzioni sociali rimuovere le disparità "naturali" tra le persone, poiché, non dipendendo quelle disparità dagli assetti sociali, la collettività non è responsabile del loro prodursi e, dunque, non è tenuta ad agire in modo da correggerle.

4.2. *La dimensione democratica dell'eguaglianza di opportunità*

La seconda dimensione che concorre a comporre l'idea contemporanea dell'eguaglianza di opportunità è riconducibile alle tradizioni democratiche: quella classica, che vede nella partecipazione al governo della cosa pubblica uno dei luoghi, se non il luogo principale, della realizzazione dell'essere umano ("animale politico" secondo la nota definizione di Aristotele), e quella moderna, che vede nella partecipazione al governo della cosa pubblica non necessariamente il luogo in cui l'essere umano realizza pienamente il proprio potenziale, ma uno strumento per

garantire che l'esercizio dell'autorità politica avvenga nell'interesse di tutti i cittadini.

Secondo l'idea democratica dell'eguaglianza di opportunità, tutti i cittadini, nella misura in cui ne sono capaci, devono godere della stessa opportunità di partecipare all'esercizio dell'autorità politica, direttamente o indirettamente. Ciò, all'interno delle istituzioni della democrazia rappresentativa, implica l'eguale opportunità di partecipare, attraverso le elezioni, alla scelta di coloro che esercitano l'autorità politica e l'eguale opportunità di candidarsi a ricoprire le cariche pubbliche. L'ideale democratico dell'eguaglianza di opportunità, inoltre, include oggi l'idea che le preferenze politiche di ogni cittadino debbano pesare tanto quanto quelle di ogni altro, idea che trova un compendio nel principio "una testa, un voto".

L'eguaglianza di opportunità di partecipare all'esercizio dell'autorità politica richiede, inoltre, la possibilità di partecipare alla formazione dell'opinione pubblica su materie di rilevanza politica, opportunità che richiede l'effettiva garanzia delle libertà di parola, di stampa e di associazione. Ancora, partendo dall'idea dell'eguaglianza delle opportunità di partecipare all'esercizio dell'autorità politica è possibile sostenere il diritto di tutti i cittadini a ricevere un'istruzione adeguata, che li metta in grado di partecipare a una discussione pubblica, nonché di esercitare i loro diritti politici con consapevolezza.

Quale forma di governo e quale meccanismo elettorale realizzino al meglio l'idea dell'eguaglianza delle opportunità di partecipare all'esercizio dell'autorità politica è oggetto di discussione. Un'altra questione su cui ci si interroga riguarda il modo migliore di limitare l'impatto che le disparità di ricchezza, che facilmente si traducono in disparità di influenza, hanno sulle opportunità che i cittadini hanno di contribuire alla formazione dell'opinione pubblica e di orientare l'esercizio dell'autorità politica: se ciò richieda o meno il finanziamento pubblico dei partiti politici, e in quale forma, e/o una restrizione nella libertà dei privati di finanziare i partiti e le rispettive campagne elettorali con le proprie risorse.

4.3. *La dimensione solidale dell'eguaglianza di opportunità*

Ultima ma non meno importante dimensione dell'idea di eguaglianza di opportunità è quella solidale. Secondo questa dimensione, tutti i cittadini dovrebbero godere dell'eguale opportunità di accedere alle risorse e ai servizi necessari a soddisfare i propri bisogni primari, a conservare una condizione di salute o, più in generale, a condurre un'esistenza minimamente dignitosa. Ovviamente quali siano i bisogni primari e in cosa consista un'esistenza minimamente dignitosa sono questioni controverse che, quantomeno nell'ultimo caso, variano da contesto a contesto: le precondizioni per un'esistenza minimamente dignitosa non sono le stesse in un contesto caratterizzato da una diffusa miseria e in un contesto caratterizzato da maggiore opulenza¹⁴.

A partire da questa componente dell'eguaglianza di opportunità è possibile giustificare i diritti sociali e le politiche caratteristiche dello Stato sociale volte ad assicurare l'accesso a beni come l'acqua, il cibo, la casa, le cure sanitarie e un minimo di reddito. Si tratta, è evidente, di qualcosa di ben diverso dall'idea di un'eguale divisione della ricchezza, essendo compatibile con una divisione fortemente diseguale della stessa al di sopra di una soglia minima che deve essere assicurata a tutti. Si tratta nondimeno di un'idea che è in grado di giustificare politiche redistributive almeno quando, come sempre accade, il mercato non è in grado di assicurare un accesso universale alle risorse e ai servizi necessari a un'esistenza minimamente dignitosa.

Questa dimensione dell'eguaglianza di opportunità è almeno inizialmente frutto della convergenza tra il solidarismo dei movimenti politici di ispirazione cristiana, che fanno leva sulle idee di carità e di sussidiarietà, e quello delle varie forme di anarchismo, socialismo e comunismo, che insistono sulla necessità di garantire la partecipazione di tutti i lavoratori ai benefici che derivano dal lavoro (ideale che non si limita alla dimensione del minimo vitale).

¹⁴ Lo ricorda spesso Amartya Sen, richiamandosi ad Adam Smith. Si veda, ad esempio, A. SEN, *Development as Freedom*, New York, 1999, 71.

Essa, tuttavia, trova un fondamento anche all'interno delle correnti "sociali" del liberalismo, quelle più attente ai fallimenti del mercato, alle determinanti sociali dei destini delle persone e al ruolo della sorte nelle vicende umane, così come nella tradizione democratica, che individua nella garanzia di un minimo vitale un presupposto per la piena partecipazione alla vita politica.

Chiaramente, l'eguaglianza delle opportunità di accesso alle condizioni economiche di un'esistenza minimamente dignitosa concepisce le opportunità in termini di opzioni, non di *chances*: l'idea è che tutti debbano poter accedere al minimo vitale in un contesto non competitivo. In un certo senso, l'eguaglianza delle opzioni di accedere a un minimo vitale fa da contraltare all'eguaglianza delle *chances* di conseguire i propri obiettivi attraverso i meccanismi competitivi del mercato. Ciò si vede bene in alcune difese liberali del reddito sociale¹⁵.

Controversa, invece, è la questione se l'opportunità di accedere al minimo vitale possa avere natura condizionata o debba necessariamente avere una natura non condizionata. Molti degli attuali schemi di sicurezza sociale finalizzati a garantire l'accesso al minimo vitale sono selettivi, ossia rivolti a soggetti che si suppone non siano in grado di provvedere ai propri bisogni in un'economia di mercato, o, comunque, condizionati alla disponibilità a lavorare, formarsi o svolgere una qualche attività socialmente utile. Dibattuta è la proposta di un reddito sociale incondizionato, assicurato a tutti a prescindere dalla disponibilità o meno a lavorare: una proposta che incontra delle resistenze da parte dei sostenitori di diverse e anche opposte posizioni politiche, in quanto violerebbe quel principio di reciprocità, che vede nella disponibilità a contribuire alla cooperazione sociale una condizione per la partecipazione ai frutti della stessa.

¹⁵ Si veda P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All*, Oxford, 1995. Anche autori poco favorevoli a politiche redistributive che comportano una regolazione del mercato, come Milton Friedman e Friedrich Hayek, si sono espressi a favore della proposta di un reddito sociale o di quella, equivalente, di un'imposta negativa sul reddito.

5. *L'eguaglianza giuridica*

Veniamo, infine, all'idea dell'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini. L'eguaglianza giuridica tra due o più soggetti indica l'eguaglianza nella loro situazione giuridica soggettiva. Essa consiste nell'attribuzione a quei soggetti di uno stesso status giuridico e di eguali licenze, diritti, poteri e doveri. Si tratta di un'eguaglianza creata dal diritto, dunque di un'eguaglianza formale, che esiste solamente in virtù del contenuto delle norme di uno specifico ordinamento giuridico. L'eguaglianza giuridica tra due o più soggetti non è mai piena: essa non riguarda mai tutti i loro status, le loro licenze, i loro diritti, i loro poteri e i loro doveri. La situazione giuridica soggettiva di ogni soggetto è sempre in parte diversa da quella di tutti gli altri, poiché molti degli status, delle licenze, dei diritti, dei poteri e dei doveri che la definiscono dipendono dall'utilizzo privato che esso ha fatto dei suoi poteri. Così, ad esempio, la situazione giuridica soggettiva di ogni persona coniugata è diversa da quella di ogni persona non coniugata e anche da quella di ogni altra persona coniugata, in quanto caratterizzata da licenze, diritti, poteri e doveri speciali, detenuti nei confronti di persone distinte. Pertanto, l'eguaglianza giuridica è da intendersi sempre come eguaglianza relativa, non assoluta: eguaglianza in alcuni status, in alcune licenze, in alcuni diritti, in alcuni poteri e in alcuni doveri.

Alla luce di tale considerazione, ci si può chiedere in cosa consista l'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini. Essa consiste nell'eguaglianza di tutti i cittadini negli status fondamentali di cittadino e di persona (tutti i cittadini sono persone, benché non tutte le persone siano cittadini) e nelle licenze, nei diritti, nei poteri e nei doveri associati a quegli status. Essa include molti dei diritti fondamentali anche se non tutti: propriamente non sono diritti fondamentali di tutti i cittadini quei diritti che appartengono solo ai cittadini (o alle persone) capaci di intendere e di volere.

L'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini è in parte un'implicazione dell'eguaglianza di trattamento ed è in parte necessaria ad assicurare l'eguaglianza di opportunità, ma sarebbe sbagliato pensare

che i principi dell'eguaglianza di trattamento e dell'eguaglianza di opportunità debbano tradursi sempre e necessariamente in un'eguaglianza giuridica. Al contrario, come si è detto, sia l'eguaglianza di trattamento sia l'eguaglianza di opportunità richiedono che si tenga conto di certe differenze tra le persone al fine di prevenire o rimediare alle disparità che da quelle differenze potrebbero originarsi o si originano, e ciò può tradursi nell'attribuzione a persone che si trovano in condizioni diverse di diverse licenze, diversi diritti, diversi poteri e diversi doveri. L'eguaglianza giuridica di per sé non ha valore, se non è riconducibile all'eguaglianza di trattamento e/o all'eguaglianza di opportunità.

6. *L'eguaglianza e l'idea di dignità umana*

In conclusione, vorrei avanzare alcune ipotesi circa il legame tra le diverse idee di eguaglianza che ho analizzato e l'idea di dignità umana. Non si tratta di un compito facile, perché l'idea di dignità umana è, notoriamente, un'idea vaga e i tentativi di determinarne il significato hanno condotto a concezioni alternative, e incompatibili, della dignità umana. Le seguenti osservazioni, dunque, devono essere considerate per ciò che sono: ipotesi interpretative che dovranno essere validate da indagini più approfondite.

Nella letteratura sul concetto di dignità è possibile identificare due diversi resoconti di quel concetto. Il primo resoconto – bene esemplificato dai lavori recenti di Jeremy Waldron¹⁶ – vede nella dignità uno status: quello status che è oggi egualmente attribuito a ogni essere umano e che colloca tutti gli esseri umani in posizione elevata, se non apicale, nella gerarchia degli esseri viventi. Secondo questo resoconto della dignità, essa sarebbe una nozione formale, che serve a denotare la posizione del suo portatore all'interno di un ordine gerarchico (morale o sociale), a identificarne il “rango”. L'idea dell'eguale dignità di ogni essere umano sarebbe l'esito di un processo di universalizzazione di un concetto un tempo usato per operare delle distinzioni e costruire delle gerarchie tra gli esseri

¹⁶ Si veda J. WALDRON, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford, 2012.

umani: l'universalizzazione della dignità, così intesa, equivarrebbe alla negazione della possibilità di operare, almeno a un certo livello, delle distinzioni tra gli esseri umani. Secondo l'altro resoconto di quel concetto, il concetto di dignità umana indica, invece, il valore che sta alla base dell'attribuzione a un soggetto di uno status (morale e/o sociale): un valore che può essere inerente al soggetto stesso o alla posizione che egli ricopre all'interno dell'organizzazione sociale (la dignità di una carica). Questo secondo resoconto conserva il legame tra il concetto di dignità e quello di status, ma non riduce quella relazione a un'equivalenza: la dignità non indica, semplicemente, uno status particolare, e particolarmente importante, ma il valore particolare che fonda quello status. Il problema diventa allora quello di stabilire in cosa consista quel particolare valore che chiamiamo "dignità": ed è proprio tale questione la questione al centro delle controversie sulla dignità e, indirettamente, sulle sue implicazioni.

Sia che si intenda la dignità come uno status sia che la si intenda come il valore che fonda quello status, è importante distinguere tra dignità sociale e dignità morale: due forme della dignità di cui si trova traccia anche nel diritto. La dignità sociale denota lo status o il valore dello status che un soggetto ha in virtù della posizione che occupa all'interno di un'organizzazione sociale: un elemento che conferisce al soggetto che occupa quella posizione delle prerogative che trascendono le prerogative necessarie ad adempiere alle funzioni associate alla posizione. Questo tipo di dignità, la dignità sociale, è tradizionalmente legata all'idea di gerarchia e di rango sociale. È questa il tipo di dignità a cui si riferisce la Costituzione italiana nel primo comma dell'art. 3, che opponendosi all'uso tradizionale dell'idea di dignità sociale per operare distinzioni tra i cittadini, estende a tutti i cittadini la "pari dignità sociale". Per contro, la dignità morale è qualcosa che inerisce direttamente a un soggetto, a prescindere dalla posizione sociale che occupa. Quella di dignità morale è l'idea di dignità che si ritrova nelle carte e nelle dichiarazioni dei diritti, spesso indicata quale fondamento degli stessi.

Chi intende la dignità umana come un valore che fonda uno status la fa dipendere da una qualche proprietà, dotata di valore, di

cui sarebbero in possesso tutti, e solo, gli esseri umani. Ovviamente non vi è alcun consenso circa quale sia quella proprietà. In una prospettiva religiosa, la dignità degli esseri umani è stata ricondotta all'idea che gli esseri umani siano stati creati da Dio e collocati da Dio al vertice del creato. Prospettive più secolari hanno identificato il valore peculiare degli esseri umani, la loro "dignità", nel loro essere degli agenti o nella capacità di realizzare imprese straordinarie, che nessun altro essere è in grado di realizzare¹⁷. I resoconti secolari del concetto di dignità umana sono generalmente esposti all'obiezione per cui non tutti gli esseri umani di fatto possiedono la proprietà che essi identificano come rilevante, neppure in potenza: cosa che appare contraddire l'idea della pari dignità di tutti gli esseri umani.

Intesa come uno status, invece, la dignità umana è un presupposto, un assunto, qualcosa frutto di una decisione fondamentale che non richiede necessariamente un fondamento ulteriore o un consenso unanime circa cosa debba valere quale suo fondamento ulteriore: una strategia quest'ultima che, se non pone come necessaria l'identificazione di un fondamento ulteriore per la dignità, lascia comunque aperta la possibilità che soggetti diversi, in base a diverse visioni del mondo, possano identificare diversi fondamenti per la pari dignità di tutti gli esseri umani. Le carte dei diritti e gli altri documenti giuridici che fanno riferimento all'idea della pari dignità degli esseri umani lasciano in genere indeterminata la questione del fondamento della dignità, affermando assiomaticamente l'eguale dignità di tutti gli esseri umani e concentrandosi sulle implicazioni dell'idea di dignità umana.

È evidente come le due interpretazioni della dignità umana, come status comune a tutti gli esseri umani o come valore che fonda quello status, coincidano con le due interpretazioni dell'idea di eguaglianza di base o fondamentale che ho distinto (v. paragrafo 2).

È possibile individuare un legame anche tra l'idea di dignità umana e le idee di eguaglianza di trattamento (v. paragrafo 3) ed eguaglianza di opportunità (v. paragrafo 4). Di per sé la dignità

¹⁷ Si vedano, rispettivamente, J. GRIFFIN, *On Human Rights*, Oxford, 2008, e G. KATEB, *Human Dignity*, Cambridge (MA), 2011.

umana non è un principio: non è immediatamente prescrittiva. Il principio associato alla dignità umana è il principio del rispetto per la dignità degli esseri umani, che può essere considerato una specificazione dell'idea di eguaglianza di trattamento. Il principio del rispetto per la dignità umana è passibile di diverse interpretazioni.

Alcune concezioni della dignità umana, in genere ma non sempre di matrice religiosa, tendono a interpretare il principio del rispetto per la dignità umana come un principio assoluto, che esclude che gli esseri umani possano mai essere trattati in certi modi, neppure con il loro consenso o su loro richiesta. La dignità umana, secondo queste concezioni, individuerrebbe un bene indisponibile, inerente a ogni essere umano, che porrebbe dei limiti non solo a ciò che gli esseri umani possono fare gli uni agli altri, ma anche a ciò che gli esseri umani possono fare a e di se stessi. A seconda delle interpretazioni, ad esempio, il rispetto della dignità umana renderebbe sempre inammissibile la soppressione di un essere umano, escludendo la possibilità dell'eutanasia e del suicidio assistito, e/o ogni forma di sfruttamento commerciale (“mercificazione”) del corpo umano o delle sue parti, dalla prostituzione alla compravendita di liquidi, tessuti e organi corporei. Così intesa la dignità umana si contrappone all'autonomia e pone dei limiti alla sovranità personale. La tutela della dignità umana, così intesa, richiede che ci si adoperi al fine di garantire a ogni essere umano condizioni di vita “dignitose”, compatibili con il rispetto della dignità umana. La garanzia di un minimo vitale, che è parte dell'idea di eguaglianza di opportunità, può essere intesa come mezzo a tutela della dignità umana.

Diversamente da quelle concezioni, altre concezioni della dignità umana, più liberali, legano la dignità umana all'autonomia: l'autonomia, la capacità di decidere da sé, in base alla propria visione del mondo e della felicità, come vivere la propria vita è ciò che conferisce alla persona la propria dignità. Il rispetto della dignità umana, pertanto, richiede che si riconosca a ogni persona il diritto di vivere la propria vita nel modo che ritiene meglio per sé, in base alle proprie convinzioni e alla propria valutazione delle circostanze in cui si trova, con il solo limite del rispetto dei diritti altrui. Nega-

re a una persona adulta e capace di intendere e volere quel diritto significa trattarla come un bambino incapace di provvedere a se stesso e ciò è incompatibile con il rispetto della sua dignità. Chi si arroga il diritto di dire agli altri come devono vivere la propria vita, peraltro, pretende di essere in grado di decidere cosa sia nel loro interesse meglio di loro e ciò equivale a una negazione anche dell'idea di eguaglianza. Ovviamente, anche da una prospettiva liberale è possibile riconoscere come l'autonomia, la capacità di scegliere, non sia qualcosa che può essere dato per scontato, bensì qualcosa che va coltivato, e come la si possa esercitare al meglio solo in presenza di un insieme adeguato di opportunità tra cui scegliere. Secondo l'interpretazione liberale-solidale dell'eguaglianza di opportunità l'impegno dei soggetti pubblici dovrebbe essere diretto a coltivare l'autonomia delle persone e a creare le condizioni affinché essa possa essere esercitata al meglio.