



# LESSICO DELLA DIGNITÀ

---

A CURA DI  
MARINA BROLLO  
FRANCESCO BILOTTA  
ANNA ZILLI

 FORUM

# TRACCE

---

## ITINERARI DI RICERCA

La collana 'Tracce. Itinerari di ricerca' si propone di valorizzare i risultati delle attività scientifiche svolte nei diversi campi della ricerca universitaria (area umanistica e della formazione, area economico-giuridica, area scientifica, area medica). Rivolta prevalentemente alla diffusione di studi condotti nell'ambito dell'Università di Udine, guarda con attenzione anche ad altri centri di ricerca, italiani e internazionali.

Il comitato scientifico è quello della casa editrice.

*La presente pubblicazione è stata realizzata  
nell'ambito del Progetto di ricerca dipartimentale  
'La dignità umana: colloqui attraverso i millenni'.*



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI UDINE**

hic sunt futura

DIPARTIMENTO DI  
SCIENZE GIURIDICHE

*In copertina*

Scuola Mosaicisti del Friuli, *White Gilmore*.

*Omaggio a Andy Gilmore*, 2019, opera musiva  
degli allievi del terzo corso.

[www.scuolamosaicistifriuli.it](http://www.scuolamosaicistifriuli.it)

*Stampa*

Impressum, Marina di Carrara (Ms)

© **FORUM** 2021

Editrice Universitaria Udinese

FARE srl con unico socio

Società soggetta a direzione e coordinamento  
dell'Università degli Studi di Udine

Via Palladio, 8 – 33100 Udine

Tel. 0432 26001 / Fax 0432 296756

[www.forumeditrice.it](http://www.forumeditrice.it)

ISBN 978-88-3283-208-2 (print)

ISBN 978-88-3283-261-7 (online)

# LESSICO DELLA DIGNITÀ

---

A CURA DI  
MARINA BROLLO  
FRANCESCO BILOTTA  
ANNA ZILLI

---

Lessico della dignità / a cura di Marina Brollo, Francesco Bilotta, Anna Zilli. - Udine : Forum, 2021.  
(Tracce : itinerari di ricerca)  
ISBN 978-88-3283-208-2 (brossura). - ISBN 978-88-3283-261-7 (versione digitale)

1. Dignità umana

I. Brollo, Marina    II. Bilotta, Francesco    III. Zilli, Anna

323.01 (WebDewey 2021) – DIRITTI CIVILI E POLITICI. FILOSOFIA E TEORIA

Scheda catalografica a cura del Sistema bibliotecario dell'Università degli studi di Udine

---

# Indice

Marina Brolo, Francesco Bilotta, Anna Zilli <i>Introduzione</i> .....	7
<b>Animale</b>	
Letizia D’Aronco .....	13
<b>Anziano/a</b>	
Valeria Fili .....	25
<b>Bambino</b>	
Matteo Borzaga .....	37
<b>Divorzio</b>	
Martina Della Bianca .....	49
<b>Donna</b>	
Paola Di Nicola Travaglini .....	57
<b>Essere umano</b>	
Fulvio Longato .....	69
<b>Famiglia</b>	
Maria Federica Moscati .....	81
<b>Flessibilità</b>	
Anna Zilli .....	91
<b>Identità</b>	
Manuele Dozzi .....	101
<b>Inclusione</b>	
Claudio Melchior .....	111
<b>Libertà</b>	
Tommaso Allodi .....	123
<b>Matrimonio</b>	
Giuseppe Mazzanti .....	131

---

## Indice

---

<b>Omofobia</b>	
Antonio Rotelli .....	139
<b>Pena</b>	
Luca Baron .....	149
<b>Persona</b>	
Gabriella Luccioli .....	161
<b>Politica</b>	
Fabio Raimondi .....	175
<b>Potere</b>	
Antonio Riccio .....	187
<b>Principio</b>	
Diletta Tega .....	199
<b>Professionalità</b>	
Marina Brollo .....	207
<b>Prostituzione</b>	
Miriam Padovan .....	221
<b>Responsabilità</b>	
Francesco Bilotta .....	233
<b>Salute</b>	
Luigi Gaudino .....	245
<b>Schiavitù</b>	
Paola Ziliotto .....	259
<b>Scuola</b>	
Davide Zoletto .....	271
<b>Straniero</b>	
Pierluigi Di Piazza .....	281
<b>Tecnologia</b>	
Paolo Coppola .....	295
<b>Valore</b>	
Gabriele De Anna .....	303
<i>Gli autori</i> .....	315

# Politica

Fabio Raimondi

Il rapporto tra dignità e politica è stato declinato in vari modi, ma sempre all'interno di una dicotomia fondamentale: o la politica è degna perché realizza compiutamente degli ideali non politici oppure è essa stessa che decide cosa sia la dignità. Dopo un breve *excursus* riguardo alcune posizioni rappresentative di questa dicotomia, il testo cerca di rispondere alla questione se esista una dignità propria della politica che non sia il prodotto della sua decisione pur non essendo esterna a essa.

*The relationship between dignity and politics has been declined in various ways, but always within a fundamental dichotomy: either politics is worthy because it fully achieves ideals that are not political, or it is itself that decides what dignity is. After a short excursus on some representative positions of this dichotomy, the text tries to answer the question of whether there is a dignity proper to politics that is not the effect of its decision even though it is not external to it.*

**Sommario** 1. Introduzione. | 2. Breve *excursus*. | 3. Esiste una dignità della politica?

## 1. Introduzione

Cercando di determinare con precisione che rapporto la politica abbia con la dignità di qualcun altro o di qualcos'altro, umano o non umano che sia, ci si trova subito di fronte a una domanda: chi stabilisce in che cosa consiste la dignità di qualcuno o di qualcosa che poi la politica dovrebbe rispettare?

Se la risposta è la politica stessa, si ha un circolo vizioso in cui il paradigma dell'agire politico degno è fissato dalla politica che, proprio perché lo definisce, può anche cambiarlo e, dunque, non rispettarlo, risultando così incoerente o indegna proprio nel momento in cui è coerente e degna perché svolge una sua funzione specifica: definire la dignità.

Se, invece, la risposta è la religione oppure la morale, la filosofia, il diritto, la scienza, l'economia o altro ancora, allora siamo di fronte al problema di un'eteronomia tra mezzi e fini: come può la politica rispettare ciò che altre di-



scipline (cioè altri saperi e altre forme d'agire) stabiliscono essere degno per loro? Com'è possibile che la politica sia fedele e corrisponda adeguatamente a fini e valori che sono incommensurabili rispetto ai propri? Oppure: non è che così si fa della non-politica la vera politica?

Uscire dalla dicotomia tra autonomia e ancillarità della politica è così difficile che ancora oggi queste due opposte posizioni si scontrano irrimediabilmente.

A complicare il quadro interviene una precisa strategia politica, che consiste nel cercare e poi fissare il fondamento della dignità (umana e non) in ambiti non immediatamente riconoscibili come politici che fungano da copertura ideologica per l'agire politico. Scegliendo, ad esempio, un principio morale o economico come paradigma della dignità, la politica si piega e obbedisce (o almeno così fa credere) a valori e fini fatti apparire come non contrattabili nel momento stesso in cui li sceglie e ne autorizza la superiorità o la preminenza. Provando a nascondere la propria responsabilità nella scelta, la politica occulta i veri obiettivi del proprio agire e, in caso di fallimento, può addebitarla ad altri.

Per questo il 'politico', ossia l'agire specifico di chi fa politica, è stato identificato nella decisione che istituisce uno stato di cose diverso da quello vigente (cfr. Schmitt 1972). Esso non appartiene solo ai politici di professione, ai partiti o alle istituzioni, ma anche a soggetti altri e, potenzialmente, a chiunque. La politica non è altro che l'insieme di conseguenze dell'agire del 'politico'.

Prima di proseguire, bisogna ricordare che la parola 'dignità' ha accezioni diverse, riconducibili all'aggettivo *dignus* da cui deriva, formato dalla radice *dec-* del verbo *decere* (per quanto dirò, cfr. Torchia 2019). *Decet* vuol dire 'si addice, si confà, è adeguato, è conforme' e così *dignus* ha un primo significato (relativo) di 'adatto, adeguato, che si addice, confacente'; un significato che istituisce una relazione con valore positivo o negativo. Così di una persona o di un comportamento si può dire che sono degni di lode, ma anche di biasimo e un discorso può essere degno di attenzione o di critiche. Esiste però anche un secondo significato (assoluto), che indica la corrispondenza piena a un'essenza o a ciò che si ritiene essere il proprio (la natura specifica) di qualcosa o qualcuno, come, ad esempio, quando si dice che X è una persona degna. Se degno è chi incarna al meglio certe qualità, in-degno è chi più se ne allontana.

Tralasciando la questione del rapporto tra il latino *dignus* e il greco *axios* (cfr. Forcellini MDCCLXXI, 87), che implica l'apparire in modo naturale, evidente, della dignità come fosse una «verità che si rivela immediatamente mentre si manifesta» (Tocci 2014, 5), saranno qui proposti solo alcuni esempi (non certo gli unici possibili), il cui scopo non è ricostruire la storia del concetto (cfr. Rosen 2013; Debes 2017), ma fornire un veloce attraversamento della problematica (§ 2), senza pretese di originalità, e fungere da base per proporre una traccia di discussione (§ 3) che tenti di rispondere alla domanda: esiste una dignità propria della politica?

## 2. Breve *excursus*

Nel pensiero antico la dignità non è ritenuta un attributo essenziale dell'uomo: per l'essere umano, in quanto mortale, e in questo per nulla diverso da altri enti naturali, la dignità è una «conquista» e si raggiunge «nell'esercizio concreto e ordinato della facoltà più divina dell'uomo, la ragione»; contrariamente a questa, però, la dignità «non è intrinseca all'umano, ma l'esito di un'azione» che mette in luce qualità straordinarie (cfr. Crosato 2014; Ruaro 2012, almeno 71-77).

È nel pensiero latino prima e cristiano poi che la dignità comincia a essere pensata connaturata all'umano.

In Cicerone, ad esempio, la dignità assume due accezioni differenti. Da un lato, assume «una precisa connotazione sociale e politica poiché è in diretto rapporto con il possesso delle cariche pubbliche» ('dignità', infatti, significa anche 'carica politica', da cui il sostantivo 'dignitario') e, in questo senso, «si configura come qualità essenziale dell'uomo politico»; essa appartiene al singolo uomo (nel senso specifico di maschio) «che si distingue rispetto agli altri uomini perché possiede qualità morali o abilità specifiche – militari, ad esempio – che lo rendono adatto a ricoprire una carica importante nella comunità. Da qui, con uno slittamento metonimico, la parola *dignitas* passa a indicare la carica in sé». È interessante notare che «in questo passaggio si ha uno spostamento di senso per cui l'idea di valore connessa con il concetto di dignità non è più associata alle qualità che una persona deve possedere per ottenere l'incarico, ma diventa una sua diretta conseguenza. In altre parole, occupare una posizione alta nella scala sociale, ricoprire un certo ruolo, prevede il riconoscimento di un certo valore, prestigio, autorità, rispettabilità, e non viceversa». Non sono più le qualità intrinseche di un uomo a fargli conseguire le cariche e quindi la dignità, ma è il fatto che le consegua (per qualunque motivo ciò accada) a renderlo degno. A questo significato, Cicerone affianca un'accezione di dignità ricavata dallo stoicismo in base alla quale essa «è una dotazione naturale dell'uomo in quanto [...] *animal rationale*» (Torchia 2019; cfr. anche Piscitelli Carpio 1979). La dignità, dunque, è al contempo una caratteristica naturale dell'umano che nessuno può negare e un'acquisizione che se meritata in base a comportamenti conformi a certi principi e valori può, proprio per questo, anche essere perduta.

L'idea universalistica di dignità riceve un forte impulso dal cristianesimo, secondo cui l'uomo è al di sopra di tutte le altre creature in quanto creato a immagine di Dio. È l'origine che gli conferisce dignità, nonostante il peccato originale. La religione cristiana veicola una dignità che «non è più oggetto di conquista o di perdita [...]. L'umano è ontologicamente degno di rispetto, per il fatto di essere somigliante a Dio e di essere stato posto da Dio al centro dell'universo creato» (Crosato 2014).

Ne è un esempio il *De consolatione philosophiae* di Boezio, dove la *dignitas vera* è separata dalla dignità intesa come riconoscimento sociale. La «*dignitas* nel senso di incarico passa in secondo piano rispetto alla *dignitas vera*, che non è più l'incarico stesso, ma la virtù» come attitudine al Bene che ogni uomo è chiamato a incarnare. Boezio rovescia l'idea che la carica sia rispettabile in sé; al contrario, è la virtù che, possedendo dignità propria, rende rispettabile la carica di coloro che la incarnano. Esiste, dunque, «una dignità assoluta» che «non fa più riferimento alla dimensione sociale e politica, ma a quella universale e morale» (Ruaro 2012, 179-183). Chi è privo di virtù è privo di dignità e non diventa degno solo perché assume una carica o riceve un'onorificenza; «al contrario, si è meritevoli di incarichi utili per la collettività e di riconoscimento sociale se si è soggetti virtuosi» (Crosato 2014).

Nel Rinascimento temi cristiani vengono ripresi e declinati poi in modi originali, come accade, ad esempio, nell'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola dove la dignità consiste nel fatto che l'uomo «gode di una condizione privilegiata rispetto alle altre creature perché Dio non lo ha collocato in un punto fisso della gerarchia degli esseri, ma lo ha plasmato in modo tale che egli possa assumere tutte le forme, degenerando quindi a bruto oppure innalzandosi ad angelo». Pico, da un lato, «fonda la dignità dell'uomo sulla sua centralità ontologica, ma dall'altro la ricollega all'esercizio della sua libertà» (Ruaro 2012, 256-259). La novità della proposta sta nel fatto che l'uomo è concepito come «artefice e inventore di se stesso» e, quindi, responsabile di ciò che diventa. La dignità dell'uomo non consiste solo nel fatto che Dio lo ha posto al centro dell'universo, ma ancor di più nel fatto che egli è naturalmente libero, causa la sua natura proteiforme (cfr. Gregory 2017, 5-12; Bori 2000).

Alle soglie della modernità emerge però anche un discorso nuovo, che si richiama solo in parte all'antico, e che inaugura un filone di riflessione politica altrettanto ampio e importante, di cui Hobbes è l'esempio principale.

Nella prima parte del *Leviathan*, Hobbes afferma che «il valore, o pregio, di una persona coincide, come per tutte le altre cose col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere», ragion per cui «il suo vero valore non supererà quello stimato dagli altri»; e conclude: «il pregio pubblico di una persona, coincidente col valore attribuitole dallo Stato, è quello che si chiama comunemente dignità. Il valore che lo Stato le attribuisce è significato da cariche di comando, da incarichi giudiziari, da pubblici impieghi o dalle denominazioni e dai titoli introdotti per distinguere questo valore» (Hobbes 1989, cap. 10, §§ 16 e 18, 70-71). Da questo punto di vista, la dignità è un valore che segue al riconoscimento da parte del sovrano delle capacità di qualcuno in vista del governo dello Stato. Tale dignità non ha nulla di ontologico, ma è interamente politica e potenzialmente conflittuale perché competitiva (cfr. *ivi*, cap. 17, § 7, 141). È dunque necessario che alla «legislazione con-

cernente l'onore» sia affiancata «la forza di fare applicare le leggi» e che entrambe siano «competenze della sovranità», a cui spetta «dare i titoli d'onore, fissare l'ordine della posizione sociale e il rango (*dignity*) che ognuno deve occupare» (ivi, cap. 18, § 15, 151). Affinché lo Stato funzioni, è necessario che «l'onore del sovrano» così come il suo potere, sia «maggiore di quello di ognuno o di tutti i suoi sudditi, giacché nella sovranità è la fonte dell'onore. Le dignità di lord, conte, duca e principe esistono in quanto create dal sovrano» (ivi, cap. 18, § 19, 153): l'umano non ha altra dignità che questa, quando ce l'ha.

Qui la politica non è limitata da alcunché e nemmeno si autolimita; al contrario, si ritiene totalmente autonoma e assoluta, e si auto-riconosce come la matrice di ogni ordine politico.

Se Hobbes porta alle estreme conseguenze l'autonomia del 'politico', gran parte dei teorici e delle esperienze storiche successivi cercano di escogitare modi per limitare e mitigare l'assolutezza del potere. Le lunghe riflessioni sui diritti naturali prima (cfr. Tierney 2002) e i diritti umani poi (cfr. Ferrone 2014 e, per una diversa genealogia, Vatter 2020), per non parlare del costituzionalismo (cfr. il sempre utile McIlwain 1956), sono alcuni degli strumenti con i quali si è cercato di arginare la forza dirompente del 'politico'. Ma il ricorso a criteri altri dalla politica per limitare il potere del 'politico' trova la sua più nitida per quanto paradossale esemplificazione nella Rivoluzione francese.

Attraverso l'idea di nazione (*natio* è da *nascor*, nascere) i rivoluzionari cercano di costruire un nuovo ordine politico politicizzando un evento naturale: la nascita. Si appartiene alla nazione perché vi si nasce (questa è la prima forma di unità e omogeneità) ed è in quanto nati in una determinata nazione che si gode di diritti «naturali e imprescindibili», come, ad esempio, quelli sanciti dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789: «la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione» (art. 2). Sono però «i rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea Nazionale» ad aver «stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo»; infatti, il paragrafo che introduce gli articoli, da cui è tratta la precedente citazione, si conclude affermando che «l'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara, in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i seguenti diritti dell'uomo e del cittadino». Da qui derivano diritti e doveri dei cittadini, la cui concretezza si manifesta nell'istituzione della leva obbligatoria (1793) per difendere la patria: tutti i nati in Francia sono francesi e, dunque, hanno il dovere di difendere la nazione che concede loro i diritti; possono arruolarsi volontariamente o forzatamente: liberi di decidere. Il «potere costituente» (Sieyès 1993), che altro non è che il 'politico' (che sia un singolo, un'assemblea o anche un popolo intero non fa differenza), decide che un evento biologico del tutto casuale ed extra-politico, la nascita, è posto a

fondamento della politica. Una politicizzazione della natura tramite il diritto che ha radici lontane (cfr. Thomas, Chiffolleau 2020).

L'idea che si possa limitare il 'politico', nel momento in cui il potere costituente è la fonte di ogni potere costituito e della sua destituzione, è un'idea contraddittoria, perché i criteri con i quali limitare il 'politico' sono scelti e istituiti dal 'politico' medesimo. Il 'politico', dunque, maschera la propria assolutezza fingendo di obbedire a valori che egli stesso proclama sacri e inviolabili, e che proprio per questo può sempre tradire o cambiare. La corrente di pensiero di cui Hobbes e la Rivoluzione francese sono solo due episodi afferma che il 'politico' è sempre assoluto, perché obbedire o disobbedire ai principi, ai valori e alle leggi che egli stesso ha designato inviolabili dipende solo dalla sua volontà, come è del tutto evidente nei momenti di emergenza.

Kant reagì a questa impostazione cercando di salvare alcuni ideali della Rivoluzione francese ma in una prospettiva anti-hobbesiana: «nel regno dei fini – scrive – tutto ha un prezzo o una dignità. Ha un prezzo ciò al cui posto può essere messo anche qualcos'altro di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità», che non è «un valore relativo, cioè un prezzo, bensì un valore intrinseco» (Kant 1994, 157, 159) dovuto alla capacità umana di agire moralmente, cioè razionalmente, all'interno di un'ideale «legislazione universale»: se la ragione assegna i valori, essa allora deve avere «un valore incondizionato e incomparabile [...]». L'autonomia è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale» (ivi, 159, 161). E la ragione così comanda: «agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo» (ivi, 145). La dignità, quindi, sta nel «non essere mai un mezzo ed essere – più che avere – un fine in sé, a prescindere da meriti o demeriti»: un tipo di dignità con evidenti radici cristiane, per quanto secolarizzate (Crosato 2014), che trova diffusione tramite l'idea dei diritti umani.

La proposta kantiana, che individua la dignità nell'intrinseca razionalità dell'umano e nella libertà (autonomia) che ne consegue (cfr. Reboul 1970; Pfordten 2009) dà però vita a un paradigma che, affermando la sacralità della vita umana in quanto tale, sostiene che la dignità, essendo ontologica, è prioritaria e prevalente rispetto a ogni altra accezione di dignità e, quindi, anche del tutto indipendente dalla razionalità. Ne è esempio la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, adottata dall'Assemblea generale dell'ONU il 10 dicembre 1948, in cui si afferma il «riconoscimento della dignità umana inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti uguali e inalienabili» (Preambolo).

La dicotomia di cui si è parlato all'inizio – autonomia/ancillarità della politica – sembra non trovare soluzione, anche a fronte del tentativo di costruire, dopo due guerre mondiali, un nuovo ordine globale fondato sul riconoscimen-

to universale di un nucleo di diritti inalienabili e uguali per tutti che salvaguardassero l'umano in quanto tale. Il problema che si presenta, infatti, è sempre lo stesso – oltre alla difficoltà di stabilire cosa sia razionale e cosa sia la natura umana: se questi diritti sono un baluardo contro l'arbitrio del potere, cosa succede quando è il potere stesso a violarli? Chi e con quali mezzi è in grado di costringerlo a rispettarli? Esiste un'autorità superiore al 'politico'?

A parte la contraddittorietà dell'ultima domanda, la questione è vivacemente dibattuta anche nella contemporaneità come dimostrano, tra gli altri, Arendt e Luhmann.

Dopo la *Shoah*, Arendt afferma che «la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare solo in un nuovo principio politico, in una nuova legge sulla terra, destinata a valere per l'intera umanità, pur essendo il suo potere strettamente limitato e controllato da entità territoriali nuovamente definite» (Arendt 1996, LIII), il cui compito è fare in modo che i diritti conservino «il loro valore anche se un individuo fosse espulso dalla società» (ivi, 412). Secondo Arendt, la dignità è un concetto politico e non metafisico: esso necessita di processi di dichiarazione e riconoscimento (cfr. Isaac 1996; Macready 2016) che, di fatto, si appellano a sensibilità e volontà politiche maggiormente responsabili dopo le catastrofi del Novecento.

Anche Luhmann critica il giusnaturalismo che sostiene il carattere ontologico della dignità, attribuendole un significato storico e politico: «la dignità dell'uomo non è in nessun modo una dotazione naturale [e] non è nemmeno [...] un valore [...]. La dignità deve essere costruita» tramite una «continua cooperazione sociale»; essendo però tutt'altro che «intangibile», essa deve essere protetta e questo è il ruolo delle «costituzioni». Fondamentalmente, la dignità è una questione di «autorappresentazione», che è «quel processo che fa diventare persona l'uomo che comunica pubblicamente con altri uomini costituendolo nella sua umanità» (Luhmann 2002, 119-120).

In entrambi i casi, come in molti altri non menzionati, servono decisioni e condizioni politiche ben precise affinché i diritti siano rispettati o la comunicazione, cioè l'esposizione della propria autorappresentazione agli altri, sia effettivamente libera.

### 3. Esiste una dignità della politica?

Se la dignità è una questione che riguarda il 'politico', esiste allora una dignità sua propria? Che cos'è adatto, adeguato, confacente al 'politico', che cosa lo realizza pienamente identificandolo?

Se ciò che identifica il 'politico' è la decisione, non è però una decisione qualsiasi, bensì quella che, introducendo un'eccezione in un contesto già nor-



mato, produce una nuova rappresentazione dell'ordine politico e, dunque, una ridefinizione di chi è «amico» o «nemico», direbbe Schmitt, ossia di ciò che è bene o male, prioritario o secondario, giusto o ingiusto ecc. potremmo dire noi forzando un po' il ragionamento.

Ma se la decisione sovrana è del tutto libera, potendo quindi essere anche irrazionale, bisognerebbe invece pretendere che per essere legittima essa sia razionale e, quindi, che il 'politico' decida tenendo conto di quanto fanno le forme della razionalità (scienze) del suo tempo. Se siamo liberi solo perché razionali, allora la razionalità diventa uno strumento di controllo della decisione politica, che non può mai essere una decisione senza appello (anche se, talvolta, lo sono le sue conseguenze), ma una decisione contingente, relativa ai contesti in cui si dà ed emendabile, perché riguarda l'individuazione e la realizzazione delle priorità di un gruppo umano organizzato. Il 'politico' deve avere il compito di stabilire razionalmente quale sia la sequenza ordinata dei problemi principali e più urgenti da affrontare e risolvere, e di istituire le gerarchie, le scale di importanza e urgenza, nonché gli strumenti per risolverli: una sequenza che essendo necessariamente storica può (e deve) essere modificata, purché ricorrendo a una razionalità meglio compresa e applicata. La politica o le politiche sono l'insieme delle attività necessarie a risolvere i problemi individuati tramite la scelta delle priorità.

Decisione e razionalità però non bastano, perché se il 'politico' è colui che decide razionalmente, dato che una decisione è indispensabile, allora è anche responsabile. La dignità del 'politico' non risiede solo nella decisione, anche fosse la più razionale possibile, perché ne deve anche rispondere a tutti coloro per i quali la decisione è presa e che hanno nel criterio della razionalità e della realizzazione (soluzione dei problemi) gli strumenti per valutarla.

La politica diventa così l'arena in cui si incontrano, confrontano e scontrano decisioni diverse. A questo non c'è alcun rimedio, a meno che tutti, nessuno escluso, non riconoscano la validità di un ordine superiore a cui la politica debba conformarsi rinunciando alla propria autonomia. Che questo sia il pregio e il limite delle teorie democratiche – che, da un lato, riducono il pericolo della supremazia assoluta di una decisione, limitandosi a produrre una supremazia contingente e sempre revocabile, mentre, dall'altro, proprio per questo possono essere messe in difficoltà dalla necessità di accentrare e velocizzare le decisioni in momenti di difficoltà – non è qui in questione. Dottrine democratiche o meno, il punto è che i criteri della razionalità e della responsabilità dovrebbero consentire di discriminare tra politiche degne e indegne. Chi decide in modo irrazionale, pretendendo di sottrarsi alla responsabilità che ciò comporta, pratica una politica indegna: di qualunque colore essa sia.

Ma per stabilire se una politica può essere detta degna c'è un'ultima caratteristica necessaria al suo concetto. La decisione, ma soprattutto la razionalità

e la responsabilità sono modi d'agire collettivi. Anche se la decisione fosse presa da uno solo (di numero) in realtà non è mai solo sua, perché chi non decide o crede di non decidere (in un dato momento) non è mai totalmente passivo: l'inazione, in questo caso, è un agire a sostegno della decisione presa. E, inoltre, non ci può essere una politica degna senza la funzione di controllo esercitata dalla collettività. Delegare, per dedicarsi ai propri affari, non è compatibile con l'esigenza di avere una politica degna. La rappresentanza funziona solo se i rappresentati controllano i rappresentanti, solo se sono autorizzati a chiamarli a chiarire i motivi delle loro decisioni e a rispondere delle loro azioni secondo modalità precise decise in comune, solo se sottopongono il 'politico' al vaglio di un altro 'politico': che uno decida e l'altro controlli è solo una questione contingente.

Una politica degna esiste solo se il 'politico' è diffuso e attivo, perché il 'politico' non è un ambito totalmente separato dagli altri; pur essendo ciò che ha regole proprie per relazionarsi con gli altri saperi e ambiti della vita organizzata, li innerva. Questo non vuol dire che tutto è politica, ma che il 'politico' è una modalità d'agire specifica che si dà quando si prende una decisione razionale collettiva di cui si risponde a tutti coloro per cui è stata presa.

Se c'è dunque una dignità propria della politica essa consiste nell'essere razionale (e di una razionalità storica, non trascendente né trascendentale), collettiva e capace di risolvere problemi concreti e determinati. La decisione è solo uno degli strumenti del 'politico' assieme alla razionalità e alla responsabilità collettive che non derivano da sistemi valoriali esterni alla politica stessa, ma dal proprio concetto, perché il criterio ultimo per misurarli è la soluzione razionale dei problemi in campo secondo le priorità e i modi previsti. Solo così si può valutare, sia in corso d'opera sia *ex-post*, la dignità del 'politico'.

Così come la decisione, anche razionalità e responsabilità non sono esterne alla politica (ma le appartengono nelle forme che le sono proprie), pur essendo condizionabili e dipendenti da altri parametri. D'altra parte, neanche la volontà – per non parlare del desiderio – è del tutto autonoma, ma condizionabile (e sempre condizionata) da accidenti esterni: la richiesta che il sovrano decida razionalmente serve a evitare che si faccia condizionare da idee non razionali. Al contrario, la razionalità, se sviluppata e usata, è costitutiva di una politica responsabile, dato che si può rispondere solo usando un linguaggio comune e universale. Razionalità e responsabilità, assieme alla decisione, sono i criteri – sempre collettivi – che definiscono il 'politico', che nel suo essere ondivago – come l'uomo camaleontico di Pico – deve trovare nella «faticosa ricerca delle parole per rendersi comprensibile agli altri» (Dürrenmatt 1978, 85) il parametro per misurare e far misurare la propria dignità.

Ma chi voglia davvero pensare la dignità del 'politico' non può dimenticare che, se la politica è un agire necessariamente collettivo che richiede un piano



di comunicazione condiviso (la razionalità), un piano di valutazione condiviso (la responsabilità) e un modo di attuazione condiviso (la decisione), allora è impossibile pensarla indipendentemente dalle svariate forme che può assumere il conflitto interno ed esterno. E tra queste, quella che più fa problema è la violenza (non solo fisica). Infatti, se un politico degno deve «non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato» (Machiavelli 2013, cap. XVIII, 126) o ancora, se «avere un nemico è importante non solo per definire la nostra identità ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro» (Eco 2012, 15), allora la questione da affrontare oggi per comprendere i rapporti tra dignità e politica è quella della violenza e della sua giustificazione razionale. Senza chiarire questo punto, ogni decisione del 'politico' risulta indegna, ma ogni politica ritenuta degna risulta del tutto ineffettuale. Anche se la violenza non fosse la cifra insopprimibile del 'politico', egli si troverebbe comunque a doverle rispondere ogniqualvolta gli fosse imposta da ciò che deve affrontare.

### Riferimenti bibliografici

- Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996.
- Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, 2000.
- Crosato, *Pensare la dignità oggi. Una rassegna filosofica*, 2014, in <http://ilrasoiodioccam-micro-mega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/08/01/pensare-la-dignita-oggi-una-rassegna-filosofica/>.
- Debes, *Dignity. A History*, Oxford, 2017.
- Dürrenmatt, *Rapporti. Saggio su Israele*, Milano, 1978.
- Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, 2012 (e-book).
- Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari 2014.
- Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Patavii, MDCCLXXI, tomus II.
- Gregory, *L'ambigua dignità dell'uomo moderno*, in *Quaderni di storia*, 2017, 86, 5 ss.
- Hobbes, *Leviatano*, Roma-Bari, 1989.
- Isaac, *A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in *American Political Science Review*, 1996, 90, 1, 61 ss.
- Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, 1994.
- Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, 2002.
- Machiavelli, *Il Principe*, Torino, 2013.
- Macready, *Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity*, in *Journal of Social Philosophy*, 2016, 47, 4, 399 ss.
- McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, Venezia, 1956.
- Pfordten, *On the Dignity of Man in Kant*, in *Philosophy*, 2009, 84, 329, 371 ss.
- Piscitelli Carpino, *Dignitas in Cicerone. Tra semantica e semiologia*, in *Bollettino di Studi Latini*, 1979, IX, 253 ss.

- Reboul, *La dignité humaine chez Kant*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1970, 75, 2, 189 ss.
- Rosen, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2013.
- Ruaro, *Profili dell'idea di dignità umana tra antichità e inizi dell'età moderna*, tesi di dottorato, Università di Padova, XXII ciclo, 2012, [http://paduaresearch.cab.unipd.it/5046/2/Ruaro\\_definitiva.pdf](http://paduaresearch.cab.unipd.it/5046/2/Ruaro_definitiva.pdf).
- Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Miglio, Schiera (a cura di), Bologna, 1972, 87 ss.
- Sieyes, *Che cos'è il terzo Stato?*, in Id., *Opere e testimonianze politiche. Tomo I. Scritti editi*, Spagnoli (a cura di), Milano, 1993, vol. I, 207 ss.
- Thomas, Chiffolleau, *L'istituzione della natura*, Macerata, 2020.
- Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, 2002.
- Tocci, *Crisi della politica e dignità della politica*, Milano, 2014 (e-book).
- Torchia, *Dignità*, 2019, <https://accademiadellacrusca.it/it/contenuti/dignit/7954>.
- Vatter, *Dignity and the Foundation of Human Rights: Toward an Averroist Genealogy*, in *Politics and Religion*, 2020, 13, 2, 304 ss.