

# LA DIGNITÀ UMANA COME VITTORIA DELLA VIRTÙ SUL VIZIO. ALCUNI ESEMPI DALLA REPUBBLICA ROMANA

NADJA EL BEHEIRI  
associato professore (PPKE JÁK)

## I. Introduzione

Il concetto di „dignità umana” appartiene senza dubbio ai concetti chiave delle dichiarazioni internazionali moderne sui diritti umani. È in questo modo che viene indicato dal preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani il riconoscimento della dignità umana rappresentante il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.<sup>1</sup>

La notevole importanza attribuita a questo concetto nei documenti internazionali ha avuto come conseguenza che anche nelle costituzioni dei singoli Stati la dignità umana viene considerata come fondamento, dalla quale vengono dedotti i singoli diritti umani. László Sólyom si è riferito così al fatto che la dignità umana viene designata come diritto base dalla prassi della Corte Costituzionale tedesca, americana e ungherese.<sup>2</sup> Nel commento della costituzione ungherese pubblicato nel 2009 viene descritto che dall’aspetto contenutistico il principio dei diritti umani viene determinato dal diritto naturale cristiano e dalla filosofia morale di Kant.<sup>3</sup> Sia nella tradizione cristiana che nella filosofia morale di Kant la dignità umana viene considerata come una conseguenza delle decisioni autonome, ossia prese liberamente. Una delle differenze tra la concezione classica-cristiana della libertà e quella dell’autonomia nella concezione di Kant consiste nel fatto che Kant vede l’indipendenza come una indeterminazione materiale-oggettiva, mentre la concezione cristiana interpreta la libertà come autodeterminazione a ciò che è buono.

---

<sup>1</sup> La prima frase del preambolo della dichiarazione stabilisce letteralmente: „Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.”

<sup>2</sup> SÓLYOM LÁSZLÓ: AB 23/1990. [Parere parallelo di László Sólyom.]

<sup>3</sup> ZAKARIÁS KINGA: *Az Alkotmány kommentárja II.* Budapest: Szazadvég Kiadó, 2009. 1903. [Commento dell’art. 54. 2.1.]

In uno studio pubblicato nel 1999 nell'*American Journal of Jurisprudence* dal titolo „*Foundations of Human rights: The unfinished business*” di Mary Ann Glendon, docente dell'Università Harvard ed ex-ambasciatrice degli Stati Uniti alla Santa Sede, l'autrice ha indicato che il fatto che gli autori della dichiarazione dei diritti umani abbiano scelto il concetto della dignità come fondamento e strumento per la delimitazione dei singoli diritti relativamente all'interpretazione dei diritti umani, ha portato a problemi non poco rilevanti. Come esempio cita la richiesta di una „morte in dignità” intesa come eutanasia attiva e formulata come diritto di base da alcuni. È noto che questo diritto supposto viene considerato proprio anche dalla dottrina cristiana come attacco al diritto alla vita.

Con la scelta del concetto di dignità è stato sostituito il concetto di natura. Questo concetto ricopriva nella tradizione classica il fondamento per la derivazione dei diritti umani. La docente di diritto costituzionale comparato ha fatto notare che Kant aveva dedotto la dignità dalla capacità dei soggetti dotati di libertà nel prendere delle decisioni. Con ciò suppone che l'uomo sia capace di decidere tra il buono e il male che tradotto nella vita reale significa la realizzazione della virtù e del vizio.

Contrariamente a ciò Rousseau aveva dedotto la dignità umana dal fatto che la maggioranza delle persone prova empatia nei confronti del prossimo.

È problematico in queste concezioni della dignità umana che sono legate alle singole proprietà dell'uomo e da ciò deriva che nei singoli casi quando le proprietà nominate – per qualsiasi motivo – non sono presenti, in tal caso viene a mancare anche il fondamento dei diritti umani.

Mary Ann Glendon fa presente che la tradizione cristiana deduce la dignità umana dalla convinzione che l'uomo sia stato creato su immagine di Dio. Accanto a questa fondazione teologica della dignità umana la dottrina della chiesa cattolica riconosce ancora il concetto della dignità come risultato di lotta ascetica che a sua volta è legata alla scelta tra il bene e il male. Con ciò la dottrina cristiana riconosce la dignità da una parte come una proprietà oggettiva – trascendentale - dell'uomo e dall'altra come il risultato degli sforzi fatti dall'uomo per realizzare il bene.<sup>4</sup>

Quindi la dignità da una parte viene considerata come una proprietà di ogni uomo e dall'altra come il risultato degli sforzi del singolo per la realizzazione della virtù.

In termini di una premessa direi che l'uso del concetto in senso oggettivo sembra sostituire il concetto classico della natura. La combinazione di dignità e di virtù mi sembra, tuttavia, soprattutto nella vita politica di grande importanza. In seguito vorremmo giungere in base ad un esempio preso dalla Repubblica Romana alla migliore comprensione della dignità come risultato degli sforzi per realizzare la virtù.

## II. Il concetto dignitas nell'antichità

In riferimento all'antichità si è occupato per es. Giuseppe Falcone da un punto di vista giuridico del concetto della dignità umana. L'autore sceglie la definizione di giustizia

<sup>4</sup> MARY ANN GLENDON: Foundations of Human rights: The unfinished business. *American Journal of Jurisprudence*, 1999, 44. 8–14.

di Cicerone come punto di partenza per le sue analisi. Per quanto riguarda il concetto di dignità distingue in fondo tra due aspetti. Nelle analisi usa *dignitas* in un senso astratto e generico, ma con *dignitas* è possibile anche indicare il criterio usato per stabilirla, cioè si tratta di ciò che ciascuno merita.<sup>5</sup> Questa interpretazione conduce al fatto che il comportamento può avere come conseguenza situazioni favorevoli, ma anche punizioni. La determinazione di queste conseguenze forma l'oggetto della virtù della giustizia.

In questo senso Cicerone definisce in *De inventione* 2,160 *iustitia* – la giustizia – come „*habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*”.

Ad un'altra parte Cicerone indica nel *pro dignitate cuique tribuatur* esattamente come la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo il fondamento della giustizia.

Nella parte denominata *De officiis* si tratta di definire quali sono i presupposti da osservare per la concessione di un beneficio. In relazione a ciò Cicerone cita i presupposti che sono da osservare alla concessione di un beneficio. Sono il *habitus* interno (l'essere modesto, temperato, giusto), le azioni della persona specialmente per quanto riguarda l'adempimento degli obblighi, degli *officia* e la relazione interpersonale in riferimento alla persona che dovrebbe concedere il beneficio.

Una contrapposizione della virtù e del vizio ci sembra molto evidente negli scritti sui primi provvedimenti presi dai censori della Repubblica Romana relativamente al *regimen morum*. Alla competenza dei censori che da Theodor Mommsen sono stati indicati come „istituzioni più originali della *res publica* romana”<sup>6</sup>, apparteneva dal 312 a. C. il compito politico del cosiddetto *regimen morum* che ai primi tempi consisteva prima di tutto nel fatto che dovevano escludere dal senato i censori senatori, le cui abitudini di vita (*habiti di vita*) non corrispondevano alla morale sociale romana. Negli scritti degli autori antichi sui primi provvedimenti di questo tipo i censori vengono riportati come esempio della virtù, mentre i senatori puniti incarnavano il vizio. In seguito viene esaminata una fonte di Aulus Gellius dal punto di vista dei criteri elencati da Cicerone relativamente al concetto di *dignitas*. La domanda è in che modo vengono considerati come determinanti per la formulazione di virtù e vizio in primo luogo il *habitus* interno, in secondo luogo l'azione concreta e in terzo luogo gli aspetti della provenienza che formano la relazione tra il cittadino e la *res publica*. I primi due criteri giudicano la questione su come il singolo cittadino si decide per il bene o per il male. La terza stabilisce un criterio indipendente dalla libertà di scelta dell'interessato.

### III. Virtù e vizio nel senso delle fonti antiche

La contrapposizione tra virtù e vizio viene espressa in modo univoco nella descrizione del provvedimento che viene considerato come la prima esclusione dal senato. Le due personalità in contrapposizione sono da una parte il doppio console P. Cornelius

---

<sup>5</sup> GIUSEPPE FALCONE: *Ius suum cuique tribuere*. In *Studi in onore di Romo Martini*. Giuffrè, 2008, 140–143.

<sup>6</sup> THEODOR MOMMSEN: *Abriss des römischen Staatsrechts*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1970, 176.

Rufinus e il famoso *homo novus* C. Fabricius dall'altra. Come motivo per l'esclusione dal senato viene descritto che Cornelius aveva nel suo possesso 10 libbre di argento.<sup>7</sup> Gellius mette a confronto i due uomini.<sup>8</sup> L'autore antico introduce il suo scritto con l'osservazione che Fabricius ritiene Cornelius un uomo avaro – *homine avaro dixerit* – che odiava e considerava come nemico. Tra gli atti eroici di Fabricius viene raccontato che nonostante ciò egli aveva sostenuto il nemico nei tempi duri all'elezione a console. Come ragione si dice *Cornelius quidem strenuus et bellator bonus militarisque disciplinae peritus admodum fuit* – era un abile e buon guerriero e conosceva l'arte della strategia militare. I concorrenti per l'ufficio invece erano *inbelles quidem et futiles* – inesperti e inaffidabili in affari di guerra. L'atto di Fabricius veniva spiegato col fatto che era meglio essere derubati da un concittadino che venduti dal nemico.

Quindi Gellius differenzia in modo chiaro il *habitus* – le proprietà della personalità – e l'atto esterno della guerra. È la stessa differenza che stabilisce anche Cicerone relativamente alla concessione di un *beneficium*. La filosofia classica utilizza per questa distinzione i concetti *praxis* e *poiesis*. Con in termino *poiesis* (che corrisponde al termine latino *fare*) si descrive l'agire tecnico-produttivo, in cui il risultato rimane al di fuori di chi agisce. Nel presente caso quindi la vincita sul nemico.

Dal punto di vista della prassi viene rappresentata una buona azione non come una proprietà con vista al risultato raggiunto, del prodotto realizzato – indica molto di più il valore dell'azione con vista al soggetto agente.

Se queste cognizioni vengono usate per la descrizione di Cornelius da Gellius, in tal caso l'affermazione significa che Cornelius è un guerriero abile e buono, e l'attributo „buono“ si riferisce al „risultato tecnico“ della vittoria e in questo senso non vengono negate a Cornelius le abilità corrispondenti. L'affermazione di Fabricius che preferisce essere derubato da un concittadino piuttosto che essere venduto dal nemico indica che Fabricius era dell'opinione che gli aspetti della vittoria che si realizzano oltre il prodotto concreto nella persona di Cornelius, sono negativi e rimproverabili. Una guerra condotta per motivi di avarizia rafforza nella persona del condottiero di guerra il vizio dell'avarizia. Un'azione tecnicamente buona non è ancora sufficiente per motivare un'azione moralmente buona. Per contrapposizione

<sup>7</sup> Liv. Epit. 14.

<sup>8</sup> Il testo di Gellio legge così: “*Quid C. Fabricius de Cornelio Rufino homine avaro dixerit, quem cum odisset inimicusque esset, designandum tamen consulem curavit. Fabricius Luscinus magna gloria vir magnisque rebus gestis fuit. P. Cornelius Rufinus manu quidem strenuus et bellator bonus militarisque disciplinae peritus admodum fuit, sed furax homo et avaritia acri erat. Hunc Fabricius non probabat neque amico utebatur osusque eum morum causa fuit. Sed cum in temporibus rei difficillimis consules creandi forent et is Rufinus peteret consulatum competitorisque eius essent inbelles quidam et futiles, summa ope adnixus est Fabricius, uti Rufino consulatus deferretur. Eam rem plerisque admirantibus, quod hominem avarum, cui esset inimicissimus, creari consulem vellet, "malo," inquit "civis me complot, quam hostis vendat". Hunc Rufinum postea bis consulatu et dictatura functum censor Fabricius senatu movit ob luxuriae notam, quod decem pondo libras argenti facti haberet. Id autem, quod supra scripsi Fabricium de Cornelio Rufino ita, uti in pleraque historia scriptum est, dixisse, M. Cicero non aliis a Fabricio, sed ipsi Rufino gratias agenti, quod ope eius designatus esset, dictum esse refert in libro secundo de oratore.*” GELLIUS: *Noctes Atticae*, 4, 8, 1–8.

Gellius afferma relativamente a Fabricius: *magna gloria vir magnisque rebus gestis fuit*. Fabricius è un uomo buono e anche le sue azioni sono buone. L'esclusione di Cornelius dal senato rappresenta perciò un rimprovero per le sue proprietà personali.

Per cui il caso predetto ci dimostra che Gellius dà priorità agli aspetti dell'azione non solo nei confronti dei risultati esterni, ma anche chiede anche che il soggetto agente diventi un uomo migliore. Nella valorizzazione delle due figure da Gellius si ritrova anche tale forma del bene che rappresenta il fondamento dell'intera etica aristotelica sulla virtù. Si tratta del bene per il quale Aristotele usa l'espressione greca – τὸ καλόν – la bellezza morale. La bellezza morale porta al fatto che l'uomo diventa più virtuoso – contenuto e più giusto – attraverso le proprie azioni. Relativamente al campo di tensione esistente tra virtù e vizio si può affermare che il vizio significa una diminuzione dello stato di essere un uomo. Con un'azione che dalla prospettiva della prassi deve essere indicato come un male, l'uomo libero fallisce, la condizione grazie alla quale riceve la propria dignità: L'intenzione non è rivolta più a ciò che è realmente buono.

Per quanto riguarda la posizione dei due uomini all'intero della res publica, bisogna affermare che Cornelius era membro delle più antiche famiglie nobili romane e che il *homo novus* Fabricius era considerato una delle figure alla nascita della nobiltà romana. Quest'ultima nobiltà rappresentava l'esigenza per una comunità fondata sulla virtù. Cicerone afferma relativamente a questo gruppo che ha alla base il ceto di dirigenti romani in *De senectute*, che cercano un bene, che è di specie più bella e nobile che per spontanea attrattiva si fa appetire: ciò che ogni uomo dabbene, posta in non cale la voluttà, dovrebbe fare studio di conseguire.<sup>9</sup>

Il campo di tensione tra patrizi e plebei può essere considerato superato nel terzo secolo a. C. Da questo periodo in poi fino alla fine della repubblica romana la nobiltà domina la vita politica. Un criterio decisivo per l'appartenenza da questo punto di vista al ceto sopraindicato non era più la provenienza, ma lo sforzo per raggiungere la virtù.

I predetti dimostrano che la dignità era legata da un punto di vista storico allo sforzo per raggiungere la virtù. Se il concetto dignità viene usato per far derivare i diritti umani, in tal caso rappresenta senza dubbio una sfida la distinzione tra l'interpretazione del concetto come proprietà inerente ad ogni uomo e l'interpretazione del concetto della dignità come risultato dell'autonomia ben gestita dell'uomo.

---

<sup>9</sup> CICERO: *De senectute*, 43.

