



# CAMMINO DIRITTO

Rivista di informazione giuridica  
<https://rivista.camminodiritto.it>



## **DIGNITÀ UMANA: TRA DIRITTI E DOVERI. RIFLESSIONI A PARTIRE DAL DE OFFICIIS CICERONIANO**

*Il principio della dignità umana, a partire dal secondo dopo guerra ha rappresentato nell'ambito del diritto internazionale e costituzionale europeo un denominatore comune che, nonostante alcune difficoltà interpretative, ha emancipato le frontiere dei diritti fondamentali della persona. Questo concetto tuttavia risente degli influssi di duemila anni di storia della cultura, occidentale la cui universalità ed astrattezza impongono particolari attenzioni nel suo utilizzo. L'analisi diretta di uno dei testi che per secoli ha maggiormente influito sull'elaborazione dottrinale del concetto, come proprio il De Officiis ciceroniano, offre sicuramente lo spunto per riflessioni inedite e nuove angolature interpretative.*

di **Andrea Racca**

IUS/08 - DIRITTO COSTITUZIONALE

Estratto dal n. 6/2020 - ISSN 2532-9871

Direttore responsabile

**Raffaele Giaquinto**

Publicato, Lunedì 22 Giugno 2020

 Abstract ENG

*The principle of human dignity included a common denominator within European international and constitutional law which, despite some interpretative difficulties, allowed the development of the catalog of fundamental human rights. However, this concept is influenced by the doctrinal elaborations of two centuries of western culture whose unversality and abstractness require particular attention in its use. The direct analysis of Cicero's work, in particular the De officiis, that has influenced for more centuries the elaboration of the concept of human dignity, certainly offers the starting point for unprecedented reflections and new interpretative point of view.*

---

**Sommario:** 1. Il problema giuridico della dignità; 2. Dignità e doveri in Cicerone; 3. La connessione della dignità alle virtù; 4. Tre ipotesi di funzioni del concetto di dignità.

### 1. Il problema giuridico della dignità

Nel dibattito gius-politico europeo risultano quanto mai attuali le questioni intorno alle tecniche di uniformazione degli ordinamenti mediante criteri di “prevenzione” e di risoluzione delle antinomie fra norme costituzionali sui diritti e norme dell’Unione europea. In seno a questo processo, che secondo gli auspici più puri doveva portare alla condivisione di un quadro di norme fondamentali comuni in grado di conformare gli ordinamenti nazionali ed individuare strategie politiche comuni, non sono mancati, anche recentemente, interventi di alcune Corti costituzionali volte a contestare scelte afferenti l’agenda di integrazione<sup>[1]</sup>.

Le tecniche di prevenzione, elaborate dunque in un contesto ordinamentale, in cui i diritti costituzionali vengono qualificati dalle Corti nazionali di legittimità quali controlimiti rispetto al processo d’integrazione europea, paiono pertanto contrastare al primato del diritto dell’Unione assicurato dalla Corte di Giustizia, che anche attraverso l’elaborazione giurisprudenziale, ha condotto, dapprima, a qualificare i diritti fondamentali come principi generali del diritto dell’Unione europea e, successivamente, a trasferire all’interno dei trattati, mediante studiate clausole di garanzia dei diritti umani, le stesse tradizioni costituzionali<sup>[2]</sup>.

Tuttavia, come sosteneva Bobbio, in qualsiasi ragionamento in tema di diritti umani «occorre per prima cosa tenere distinta la teoria dalla prassi, o meglio rendersi subito conto, che teoria e prassi camminano su due binari distinti e a velocità molto diverse... Dei diritti umani si è parlato e si continua a parlare ... molto di più di quel che si sia

riusciti finora a fare per riconoscerli e proteggerli effettivamente, cioè per trasformare aspirazioni, nobili ma vaghe, richieste giuste ma deboli, in diritti in senso proprio»<sup>[3]</sup>.

Questa affermazione coglie a pieno il problema attuale dei diritti fondamentali, ovvero la loro attrazione all'interno di teorie economiche e distributive delle risorse, in seno a quella ineludibile perdita di forza dell'istituzione statale, in vista dell'affermazione del Mercato<sup>[4]</sup>.

Se il concetto di sviluppo, a cui lo Stato mira per migliorare le condizioni di vita dei propri cittadini, ontologicamente si lega alle teorie economiche in tema di distribuzione delle risorse, d'altro canto la riconduzione dei diritti fondamentali, come elaborati a seguito della caduta dei totalitarismi, in seno a dette prospettive, ne implica un loro impoverimento valoriale.

Una teoria abbastanza perspicace, recuperata dall'elaborazione del novecento della Corte costituzionale tedesca, introduce una dicotomia interpretativa dei diritti fondamentali secondo la quale si distinguerebbero in seno ad una dote inalienabile dell'uomo (Mitgifttheorie) oppure sulla base di un bene giuridico plurimo, che ne permette la loro (s)composizione, compressione, rinuncia parziale, rendendoli quindi disponibili da parte del loro titolare e particolarmente inclini agli influssi del mercato (teoria della prestazione Leistungstheorie).<sup>[5]</sup>

Per evitare questa deriva, che ricondurrebbe i diritti fondamentali nell'area gius-positivistica, alcuni autori ripropongono la centralità del tema della dignità umana, quale criterio di coerenza e razionalità giuridica<sup>[6]</sup> o quale fondamento giuridico internazionale dei diritti fondamentali<sup>[7]</sup>, causa e matrice del conseguenziale ampliamento dei diritti civili ed dell'affermazione di diritti economico-sociali di cosiddetta seconda generazione.

Se le tesi più estremiste ritengono escludere alla dignità alcun valore giuridico, sostenendo che la sua portata concettuale non sia pura, bensì dipendente da altri concetti, che implicherebbero una loro connotazione valoriale ad un argomento di per sé neutro<sup>[8]</sup>, d'altro canto altri enfatizzano un uso della dignità quale prologo o quale topos argomentativo, strumento sì retorico, ma con valore giuridico unificante, idoneo ad offrire una metodologia comunicativa volta a recidere i fazionismi e costruire un punto di partenza comune del dibattito<sup>[9]</sup>.

In ogni caso, la deriva retorica (knock-down argument) rischia inevitabilmente di rendere troppo astratto o generico il concetto di dignità tale renderlo incline ad un uso inflazionario, che si ripercuote negativamente sulla "reputazione" giuridica di tale

argomento<sup>[10]</sup>. Come afferma giustamente Gaetano Silvestri, già Presidente della Corte Costituzionale italiana: «I giudici costituzionali hanno la rilevante e difficile responsabilità di vigilare che la dignità non diventi uno schero dietro il quale si possano celare violenze sociali e culturali ad essa apparentemente ispirate. Così come non si può costringere un uomo a essere libero (come pretendeva Rousseau), allo stesso modo non si possono imporre comportamenti conformi a particolari modelli di dignità imposti dall'alto»<sup>[11]</sup>.

Silvestri recupera, infatti, il solco della giurisprudenza costituzione italiana, ove sin già dalla famosa sentenza n. 364 del 1988 si afferma la primogenia dell'uomo allo Stato e al Diritto, tanto che il nostro ordinamento giuridico deve porre costantemente «al vertice della scala dei valori la persona umana che non può, dunque, neppure a fini di prevenzione generale, essere strumentalizzata». L'antiorità dell'uomo rispetto allo Stato, implica dunque che la dignità umana non si limiti ad essere la fonte della tutela dei diritti fondamentali, poiché in questo modo «assomiglierebbe troppo ad un "primo motore immobile", a una sorta di "Grundwer", altrettanto ipotetico della "Grundnorm" kelseniana»<sup>[12]</sup>.

Tuttavia ciò che dall'esame giurisprudenziale emerge chiaramente è che «la dignità dell'uomo è per sua natura intangibile, ma è ovunque calpestate»<sup>[13]</sup>, argomento che pare pare porsi in stretta analogia con le predette affermazioni di bobbiana memoria.

Come riconosce ampiamente Heritier la questione giuridica della dignità è pertanto concepire la delicata e vulnerabile<sup>[14]</sup> questione dell'uomo e del diritto, a cui sovviene perennemente il rischio che la fondamentale clausola generale di protezione, che nell'ordinamento costituzionale tedesco rappresenta il cardine dell'impalcatura costituzionale e in quello italiano il fulco del principio personalista, diventi «in fin dei conti una clausola omnicomprensiva in grado di inglobare in sé tutto (e niente) e tutelare tramite sé tutto (e niente)».

Il principio del bilanciamento dei valori, come ricorda la stessa Corte Costituzionale nella sentenza n. 467 del 1991, postula una metodologia che implica «la regola della ragionevole proporzionalità e della necessità della limitazione di un diritto inviolabile dell'uomo in riferimento all'adempimento di un dovere costituzionale inderogabile (...) che il Legislatore, nel suo discrezionale bilanciamento dei valori costituzionali possa restringere il contenuto di un diritto inviolabile dell'uomo soltanto nei limiti strettamente necessari alla protezione dell'interesse pubblico sottostante al dovere costituzionale contrapposto»<sup>[15]</sup>.

In tal senso «l'interazione reciproca tra l'accrescimento di tutela dell'uno e la

corrispondente diminuzione di garanzia dell'altro, come disposti dal Legislatore in vista della composizione del potenziale contrasto»<sup>[16]</sup>, rappresentano scelte politiche di allocazione, distribuzione e riconoscimento dei diritti, volte a parguire interessi collettivi a discapito di esigenze sopprimibili. Tuttavia, come afferma giustamente Silvestri la dignità rischia così un errore metodologico, che trasforma la bilancia, nell'effetto del bilanciamento stesso, ovvero permette la rimozione del valore relazionale del suo contenuto, che si fonda sul dovere di rispetto dovuto a ciascuna persona, nel rapporto storico concreto, in relazioni alle condizioni degli altri, che esige l'adozione di standard mondiali di tutela non suscettibili di bilanciamento.

## 2. Dignità e doveri in Cicerone

Similmente a quanto accade nei giorni nostri, già nel 44 a.C. Marco Tullio Cicerone, ragionando intorno al difficile momento storico della sua epoca, caratterizzato da una importante crisi istituzionale della Repubblica, argomentava nel *De Officiis*<sup>[17]</sup> come il concetto di dignitas pareva inclinarsi ad immorali connotazioni, che ne compromettevano la sua portata. A parere del giurista romano diveniva quindi necessario recuperare la tradizione e i mores per sublimare questo impoverimento etico-concettuale ed attribuire una precisa valenza valoriale al termine<sup>[18]</sup>.

Secondo Cicerone l'essere umano si eleva infatti sul resto delle cose naturali in virtù della sua dignità, comune ad ogni essere umano, di animal rationale. Tale dignità gli deriva dall'essere al vertice della gerarchia della natura ma la perderebbe se si abbandonasse in modo insano al piacere dei sensi. Una teoria, dunque, della dote naturale alla quale tuttavia il filosofo romano collega un dovere personale di non dissipare questa propria qualità, ponendo la base di quel legame tra dignità e libertà, che sarà poi ripreso da Pico della Mirandola nella sua "Oratio de dignitate hominis"<sup>[19]</sup>.

Una seconda accezione di dignità scalfisce poi il riferimento alla naturalità, ovvero quella che deriva all'uomo dal posto che l'individuo occupa nella congregazione umana e che si è conquistato con l'eccellenza e la nobiltà delle sue azioni al servizio del bene comune: una dignità che egli ha acquisito col merito, col valore della sua azione e delle sue opere, che gli conferisce autorevolezza e prestigio, dignità mutabile, però, che può essere acquisita, persa e mai attribuita una volta e per tutte<sup>[20]</sup>.

Cicerone pareva così ritrovare una dignità sociale, malleabile e scambiabile (teoria della prestazione) che derivava dal riconoscimento derivante dal vivere sociale e dalle sue convenzioni, per cui «la dignità è la riconosciuta autorità di una persona, una qualità a sua volta meritevole di ossequio, onore, rispetto»<sup>[21]</sup>

L'interesse specifico risulta, dunque, essere quello di valutare come mediante il recupero della filosofia stoica il senatore romano riesca ad attribuire al concetto della dignitas romana un inedito contenuto valoriale, che nel linguaggio gerarchico istituzionale della tarda repubblica il temine non possedeva.

Da una lettura di questo tipo, ne risalta la stessa figura del retore romano che pare assumere una particolare inclinazione sofferente: colui che vedendo il tramonto degli ideali in cui crede, all'affermarsi delle tendenze dispotiche imperialistiche, timoroso di intraprendere un'ultima battaglia che difficilmente potrà vincere, radica le proprie convinzioni all'etica e alla tradizione.

Lo stesso intento filosofico<sup>[22]</sup> che l'autore si propone risulta ambizioso e complesso, in quanto rappresenta l'ultima opportunità di muovere una forte critica alle intenzioni politiche dei suoi avversari: «ripensare tutto il corpus di metodi, riflessioni, teorie cresciuto entro le scuole filosofiche ellenistiche, per ricomporlo in un blocco di senso comune da offrire come solido punto di riferimento alla classe dirigente nella prospettiva di una rinnovata egemonia sull'intero corpo sociale». <sup>[23]</sup>

L'opera ciceroniana si presenta, così, suddivisa in tre libri: il primo tratta del concetto dell'honestus (bene morale) in relazione al quale si stabiliscono i doveri, ossia i comportamenti moralmente validi, che si sviluppano intorno alle quattro virtù fondamentali; il secondo tratta specificamente del concetto di utile, mentre il terzo ed ultimo del conflitto tra l'utilità e la giustizia.

La preoccupazione ciceroniana sulla giustizia si comprende, quindi, sullo sfondo della stessa crisi etica e politica della tarda repubblica: la tendenza alla spoliticizzazione dei ceti medi dell'Italia, rafforzava infatti il legame fra una forma autoritaria di imperialismo, basata sulla forza più che sul consenso, e le tendenze dispotiche e tiranniche che andavano affermandosi all'interno della stessa società romana<sup>[24]</sup>.

Cicerone rimembra, infatti, la mitica storia delle origini di Roma, fondata dalle memorie gesta di leggendari personaggi dalle nobili virtù morali, dalle grandi imprese tra il mito e la leggenda e da uomini politici e di condottieri, di cui la nobiltà d'animo costituiva la suprema qualità.

Tuttavia, la realtà socio-politica agli albori del impero è bensì un'altra, Roma non è più ormai piccola potenza locale ma caput mundi, la sua maggiore complessità sociale e l'aumentato antagonismo politico conducono ad uno stravolgimento valoriale, cui vanamente Cicerone può opporsi. Troppo forti sono, infatti, le spinte centrifughe che esercitano alcuni leader dall'eccezionale peso politico sugli equilibri della vecchia

istituzione repubblicana.

La forza militare di Pompeo, l'enorme potere finanziario di Crasso, le capacità strategiche di Cesare, non potranno infatti affollarsi insieme alla ribalta senza imporre uno stravolgimento radicale delle regole istituzionali.

La crisi delle forme politiche cui Cicerone assiste e partecipa, non è altro quindi che la crisi di istituzioni non in grado di reggere al cambiamento dei tempi, di un quadro economico e sociale mutato che chiede anche cambiamenti alle governance politiche.

Il genio filosofico, che viene messo in luce proprio nelle dense pagine del trattato, consiste a parere di chi scrive nella reazione alla dissoluzione della vecchia contrapposizione tra ottimati ("conservatori") e "popolari", sulla quale si era fondata per secoli la dialettica politica della società, a discapito di una scadente politica utilitaristica, caratterizzata da conflittualità interne tra gruppi di potere, che si univano e si discioglievano secondo l'utilitas del momento, alla quale il filosofo sembra contrapporre un più elevato dibattito valoriale fondato sui doveri.

L'intento da cui muove Cicerone, similmente a quanto farà un paio di secoli dopo Dworkin si fonda sulla convinzione epistemologica di condurre un'apologia di parte, ricercando un fondamento antropologico alle proprie convinzioni. Il filosofo cerca, infatti, in questa sua opera di discutere e manipolare i capisaldi dell'identità comune, riconfigurando il rapporto tra azioni compiute per il proprio tornaconto e azioni compiute per il bene comune, attraverso un intervento che muove precipuamente intorno all'uomo e alle sue qualità.

Prima tra tutte proprio la dignità, che sebbene mai specificata precisamente, appare molteplici volte nel corso dei tre libri, andando ad individuare la stessa essenza dell'uomo onesto (Off. I,18), cioè di colui che possiede le quattro qualità cardinali auspiccate dallo stoicismo: sapienza, giustizia, temperanza e magnanimità.

L'opera dispiega così il suo punto tensionale nella riflessione condotta sulla giustizia e sulla circolazione dei Beneficia, per cui nella riqualificazione secondo iustitia dello scambio di prestazioni e di controprestazioni l'autore individua il proprio munus: trasmettere i risultati di questo estremo tentativo di riconfigurazione dei mores ai giovani della città, cui tocca ripartire dalle rovine prodotte dai loro padri.

### **3. La connessione della dignità alle virtù**

La peculiarità dell'analisi del *De officiis* è quella di sottrarsi dalle principali basi teoriche da cui si orienta la tipica contemporanea discussione teoretica intorno alla dignità, costituendo una sorta di ricerca a ritroso dei loro presupposti<sup>[25]</sup>: i) la prima di matrice teologica ebraico-cristiana circa la considerazione dell'essenza dell'uomo come una creazione dell'immagine di Dio; ii) la seconda derivante dalle implicazioni della teoria kantiana dell'interpretazione dell'imperativo categorico di non trattare mai l'individuo come un mezzo ma sempre e soltanto come una fine<sup>[26]</sup>.

In quest'ottica lo stesso concetto di *dignitas*, tipico dello antico spirito repubblicano, necessitava quindi un radicamento alla morale, affinché non si distorcere e piegare a ignobili derive totalitariste<sup>[27]</sup>. Cicerone riconferma, quindi, quanto aveva sostenuto nel *De re publica* circa la natura valoriale della *dignitas*<sup>[28]</sup>, la quale risultava strutturata in gradi progressivi cui le istituzioni dovevano equamente riconoscere e non negare, attuando un'*aequabilitas quidem iuris* livellatrice, che però, a suo parere, poteva anche risultare sostanzialmente iniqua<sup>[29]</sup>.

Come afferma anche il romanista Umberto Vincenti il termine latino *dignitas* porta inevitabilmente con sé i significati di merito, grado, carica<sup>[30]</sup>, denotando quindi come una certa stratificazione sociale derivi dal riconoscimento del valore personale. Infatti, come ricorda Cicerone, gli uomini si distinguono tra coloro che possiedono le principali virtù dell'animo, diventando così meritevoli di lode e di essere ricordati; e coloro che, invece, ne sono immeritevoli (*Off. I,14*).

L'uomo degno, diviene, dunque, meritevole di stima, di rispetto, ma soprattutto meritevole del padre, dell'avo dei suoi antenati, costituendo una sorta di genealogia della dignità. Proprio questa diversificazione sociale, che fa sì che gli uomini, per natura tutti uguali nelle potenzialità, non lo siano nel merito e nel valore, inducendo all'instaurazione di particolari legami sociali tra alcuni di essi derivanti dalle arti, dalle risorse e dalle attività umane<sup>[31]</sup>.

A parere dunque del filosofo, occorre mettere a beneficio comune ciò che è utile a tutti; che diviene possibile soltanto con lo scambio dei servizi, con il dare e con il ricevere, mediante quella pluralità di attività che permettono la piena realizzazione umana. In questa accezione la nobilitazione dell'uomo nel rapporto sociale è strettamente connessa alla valutazione prestazionale dell'individuo, alla sua capacità di porsi in relazione con l'altro e con la collettività (l'istituzione), al fine di garantire il beneficio dei molti.

Il modello della tradizione filosofica ellenistica è, sin dai primi capitoli, molto evidente, l'articolazione dell'intero trattato prende, infatti, le mosse dalla rielaborazione, operata nel libro primo, delle quattro virtù fondamentali dello stoicismo. Esse hanno il compito di

tramutare gli istinti in qualità, tali da nobilitare colui che le possiede.

Cicerone, infatti pronunciandosi per l'opportunità di mantenere in ogni occasione della vita un atteggiamento uniforme e costante, virtuoso ma allo stesso tempo ponderato, associa ad ogni virtù dei corrispettivi doveri, che ne concretizzano la portata:

La sapienza: riguarda il desiderio e l'amore per il conoscere, che, secondo Cicerone, deve indirizzarsi verso lo studio delle cose oneste e degne di essere apprese. L'arte della ricerca, tuttavia, deve evitare due vizi: di credere di sapere quello che in realtà non sa e di occupare troppo tempo ed impegno nello studio di cose oscure e difficili, che non si rivelino necessarie ed utili (Off, I,18). La giustizia: tale esigenza, risulta per Cicerone, così fondamentale e importante per il regolare svolgersi dei rapporti sociali tanto che ne struttura due diverse e specifiche forme di suo sovvertimento. Mentre l'ingiustizia attiva si realizza in un'aggressione aperta ai diritti, agli averi e alla vita degli altri, l'autore ne configura anche una modalità passiva, per omissione, che consiste sostanzialmente nel trascurare i propri doveri verso gli altri e verso la società nel suo complesso<sup>[32]</sup>. La giustizia diviene, pertanto, per il filosofo romano, l'esigenza maggiore per il vivere in società: occorre ricercarla in ogni situazione al fine di ricercare il proprio e l'altrui beneficio. Cicerone individua, per inverso, i due principali modi con i quali si può arrecare ingiustizia: «con la violenza e con la frode; la frode è propria della volpe, la violenza del leone; entrambe sono contrarie alla natura umana» e pertanto vanno censurate(Off. I,41). La magnanimità: consiste nella generosità e nella liberalità d'animo, tipiche della natura umana, cioè specificamente nell'intento di beneficiare gli altri. Sebbene sembrerebbe più logico donare maggiormente a coloro che ci amano, tuttavia la gratitudine che deriva da un'elargizione è un dovere che va oltre alle relazioni affettive. La riconoscenza che ne scaturisce è, per l'autore, un'istanza naturale, anche in natura i terreni fertili rendono di più di quello che hanno ricevuto<sup>[33]</sup>. Questa virtù consiste, pertanto, in una delle qualità necessarie per il vivere sociale e si scompone in due forme di liberalità: la prima consistente nell'attitudine di elargire (dono) e la seconda nel ricambiare. Entrambe ingenerano un'esigenza di riconoscimento che si instaura tra il beneficiario e il beneficiante e li costituisce in un legame. Cicerone sostiene, infatti, che la stessa esigenza di riconoscimento, che deriva dall'accettazione e dalla gratitudine, fonda uno dei principi naturali della comunità umana: essa appare nella stessa universale famiglia degli uomini accomunati dalla ragione e dal linguaggio, che con l'insegnamento e lo scambio avvicinano fra loro gli uomini riunendoli in un'associazione naturale. La temperanza: consiste infine nel rispetto, nella modestia e nella padronanza dei moti dell'animo e nella giusta misura di ogni cosa. Questa virtù, che si fonda sul decoro e sulla forza d'animo, non è tuttavia disgiunta dall'onestà, ma anzi ne costituisce l'aspetto esteriore: «quicquid est enim, quod deceat, it tum apparet, cum antegressa est honestas»<sup>[34]</sup>. Col termine decorum Cicerone traduce, infatti, il greco *prêpon*, usato per designare le più svariate sfumature di un comportamento di un certo personaggio teatrale, l'adattamento di

DIGNITÀ UMANA: TRA DIRITTI E DOVERI.  
RIFLESSIONI A PARTIRE DAL DE OFFICIIS CICERONIANO

un attore al suo ruolo, l'accordo del "registro" dei toni con il contenuto di un'orazione, con la personalità dell'oratore e con la disposizione dell'uditorio<sup>[35]</sup>. In questo senso il decoro investe tutte le azioni umane. Cicerone ne distingue, pertanto, due tipi: uno generale, pertinente alla stessa natura umana, che concerne la *honestas* nel suo complesso; e uno specifico che coincide con la stessa virtù della temperanza nella sua funzione di regolatrice degli istinti. Questa struttura di *decorum* presuppone, dunque, un piano estetico di applicazione, anelando infatti, dal punto di vista morale, comportamenti rigorosi dai quali siano bandite le spinte emotive e pulsionali. Tale atteggiarsi, a parere dell'autore, diviene fondamentale in una società ove l'intreccio degli obblighi reciproci, subordina la riuscita della propria azione e il successo personale alla approvazione (*adprobatio*) e al riconoscimento degli altri. Da questo modello di eticità se ne deduce la considerazione che non vi siano comportamenti irrilevanti dal punto di vista morale, in quanto anche le più piccole sfumature comportamentali acquistano il loro preciso valore etico, come contrassegno esteriore dell'armonia interiore. Cicerone attraverso la definizione delle virtù, identifica i principi naturali che reggono l'umano consorzio<sup>[36]</sup>: nella sua riproposizione delle virtù stoiche si deduce il primato *dignitas* dalla relazione sociale, rispetto alla dote naturale. L'azione costituisce dunque, per il filosofo, il fondamentale per il vivere in comunione: se condotta secondo ingiustizia genera il conflitto, la gerarchia, la sottomissione<sup>[37]</sup>; al contrario sedita alla giustizia al riconoscimento, alla stima e al rispetto. Se il fondamento della giustizia consiste generalmente nel principio del *neminem laedere*, ma anche soprattutto nella *fede*<sup>[38]</sup>, cioè l'osservanza e la sincerità degli impegni e degli accordi; l'istanza del rispetto deve ricercarsi altrove.

Il filosofo radica, infatti, questo dovere allo stesso concetto di decoro, affermando come colui, che risiede in una piena e stabile armonia con le leggi della natura, sarà in grado di controllare e regolare i propri istinti e le proprie passioni, vivendo così in rettitudine con se stesso, con gli altri e con la natura. Se, nel caso quindi del conflitto e della gerarchia, il riconoscimento equivale di fatto ad un disconoscimento del rispetto altrui, assimilato alla posizione dell'«insubordinato», nella stima e nel rispetto.

Il riconoscimento deriva infatti direttamente dall'azione, che realizzatasi con decoro, offre la possibilità di cogliere nell'altro il principio di identità, per il quale esso partecipa alla stessa natura<sup>[39]</sup>. Questo rappresenta un principio non logico, ma donativo: la riconoscibilità dell'altro in quanto uomo dotato di ragione, sia data, originariamente, dalla corrispondenza che si stabilisce nell'azione, con la quale, disappropriandosi della propria posizione irrelata, offrendo o accettando un beneficio, il soggetto opera attivamente nella comunità, assumendosi il *munus*, l'obbligo reciprocante di rispondere all'azione degli altri.

Ne deriva così che al vertice della scala dei valori l'autore colloca la socievolezza, al cui

interno distingue due aspetti, la iustitia e la beneficentia: la prima consiste nella “capacità di attribuire a ciascuno il suo”, la seconda nel saper donare il proprio, collaborando positivamente al benessere della comunità e mettendo a disposizione dei concittadini le qualità personali e gli averi del singolo.

Sebbene, dunque, la società romana descritta da Cicerone sia fondata radicalmente sulla forza e ne sono l'esempio i vari condottieri della tradizione (Orazio Coclite, Gaio Mario, Scipione l'Emiliano, ecc.), non da ultimo Cesare che si impadronisce del potere proprio con le armi, tuttavia il filosofo contrappone un riconoscimento basato sulla giustizia e sulla generosità, quali aspetti di una sensata distribuzione degli stati e delle risorse, che permetta ad ogni uomo un onesto e gratificante vivere.

Se la socievolezza, dunque, è l'istinto primario che lega gli uomini in comunità, anche la tendenza alla bellezza, costituisce a parere di Cicerone un altro istinto puramente umano, intervenendo attivamente nella definizione dei doveri. A differenza degli altri istinti, infatti, quest'attitudine si fonda su un'innata sensibilità per l'ordine e la coerenza di quanto viene percepito dal mondo sensibile (Off. I 15). Radicandosi poi nella vita morale, questa ricettività estetica genera il bisogno di pulchritudo, ordo e constantia nelle azioni e nelle parole.

Questa predisposizione consiste infatti nella capacità dell'uomo di apprezzare l'ordine naturale, cioè quel sistema da cui il soggetto stesso discende, che ne condiziona l'intero suo vivere<sup>[40]</sup>. La tendenza alla bellezza e all'armonia, cui deve tendere l'azione, si percepiscono, secondo il filosofo romano, nei fatti e nelle parole, nonché anche nelle movenze e negli atteggiamenti del corpo, manifestandosi principalmente nell'ordine e nella disposizione conveniente ad ogni azione.

La qualità umana, pertanto, si costituisce di due aspetti: uno valoriale, da cui discende la conoscenza del dovere, ed un altro estetico, da cui si dipana questa ricettività alla bellezza e all'ordine, che costituisce un valido strumento di critica all'azione. Infatti, quest'ultima, distinguendosi dal pensiero, si realizza e si dispiega materialmente nel mondo sensibile, offrendo così la possibilità di cogliere il soggetto che la pone in essere, deducendone pertanto le sue qualità morali.

Le quattro virtù stoiche divengono, quindi, i tratti che caratterizzano l'uomo, strutturando dall'interno la stessa dignità-umana, intesa come qualità valoriale che discende direttamente dal dovere, quale rispetto degli altri e delle leggi. Tuttavia, se i casi e le fortune non dipendono dall'uomo, la ragione, che lo differenzia dagli animali e lo disciplina al dovere<sup>[41]</sup>, gli permetterà sempre di volgere la propria azione al bene comune e non all'utilità individuale<sup>[42]</sup>.

La pluralità, dunque, di vocazioni dell'uomo, che Cicerone struttura nelle virtù, e il chiaro riferimento al lessico teatrale, sembrano costituire una particolare teoria delle personae, a cui corrispondono i diversi fattori che determinano la strutturazione della personalità individuale. Il loro vario articolarsi ed intersecarsi, infatti, dà infatti luogo a quella molteplicità di "ruoli" che il singolo è chiamato a svolgere nella propria esistenza. L'individuo si costituisce, pertanto, così a più livelli: la prima persona diviene quella attinente alla natura razionale dell'essere umano, che lo distingue dall'animale e accomuna tutti gli uomini.

La seconda, al contrario, costituisce le differenze individuali di carattere e di comportamento, specifiche di ogni singolo uomo. Alle due prime personae, determinate dalla natura, se ne aggiunge una terza, che è posta sotto il dominio dei casi e delle circostanze; alla quale reagisce la quarta persona, cioè la "parte" che l'individuo stesso sceglie di recitare nella vita (Off. I,107).

Tuttavia, la chiave di questo gioco di personae è costituita dalla natura individuale, poiché più stabile e più salda dei ruoli derivanti dalle contingenze esterne, garantisce la constantia e la coerenza del carattere, cioè la prevedibilità dei suoi comportamenti da parte altrui.<sup>[43]</sup> La realizzazione, così, del decorum, cioè dell'attinenza estetica dell'azione, consiste quindi anche nell'assecondamento delle proprie inclinazioni, purché esse non contrarie alle leggi dell'honestum e alla stessa natura razionale dell'uomo.

Cicerone ritiene, quindi, che nessuna azione della nostra vita, sia essa un atto pubblico o privato, sia che riguardi i rapporti con noi stessi o con gli altri, possa essere esente dal dovere; anzi proprio in quest'osservanza si radica l'honestas. Questa qualità, infatti, a cui l'uomo deve tendere nel suo vivere concreto<sup>[44]</sup>, deriva direttamente dalle quattro virtù fondamentali e costituisce la caratteristica necessaria per il passaggio dalle virtù ideali all'azione pratica. La stessa morale stoica distingueva, infatti, fra azione "perfetta", possibile solo da parte di un saggio, che costituiva una figura normativa puramente ideale, e azione "pratica", cioè quella che si realizzava in base alle reali esigenze concrete; per questa ultima impiegava il termine kathêkon, «ciò che si conviene»<sup>[45]</sup>.

Questo significato, porta inevitabilmente con sé l'inscindibile rapporto tra la struttura interiore della personalità (la "natura" o l'essenza dell'uomo) e il suo volgersi in praxis: l'azione infatti deve sempre rispondere al quid proprium di colui che la pone in essere.

L'oratore romano, pur ritrovandosi nella struttura teorica del modello ellenistico, decide quindi di tradurre il termine greco kathêkon con officium, che concerne in modo più immediato gli atteggiamenti della vita sociale<sup>[46]</sup>. Sebbene, quindi, Cicerone, anche in

conformità ai fini che intende perseguire, mira a prediligere la concretizzazione del dovere nell'azione, nel stesso collegamento tra le due istanze (l'essenza umana e l'azione) radica la valenza teorica dell'onestà<sup>[47]</sup>.

Questa caratteristica diventa, quindi, una preconditione all'azione, la premessa per intrattenere qualsiasi relazione: colui che individua il sommo bene nell'utile e non secondo ciò che è moralmente onorevole (non honestate metitur), non potrà coltivare né l'amicizia, né la giustizia, né la liberalità<sup>[48]</sup>.

L'azione umana, dunque, se concretizzata secondo onestà rispecchia la stessa essenza dell'uomo. Soltanto nella discernita dell'azione moralmente onorevole l'individuo potrà vivere secondo le virtù, differenziandosi così dall'animale, riuscendo ad esprimere ordo e pulchritudo nel vivere e realizzare così quella piena corrispondenza tra il contenuto valoriale intrinseco all'azione e l'armonica compostezza estetica della sua materiale realizzazione.

Sebbene, infatti, la natura ha dato a tutti gli esseri viventi la vita e il corpo, nonché l'istinto di conservare se stessi e di evitare tutto ciò che può nuocere, tuttavia l'animale è stimolato solamente dagli istinti (Off. I,11), mentre l'uomo anche dalla ragione, la quale gli permette di trasformare i sensi in virtù. Questo diviene dunque, il tratto peculiare della dignità umana, la capacità di trasformare l'animalità in umanità, anche mediante l'attitudine, solamente umana, di cogliere il dispiegarsi temporale dell'azione stessa. L'animale, infatti, secondo l'impostazione ciceroniana, dominato dalle sensazioni, vive immerso nell'istante, in un presente instabile e mutilato per il fatto stesso di essere privo di rapporti con il passato e il futuro.

La ragione permette all'uomo, invece, di dilatare il proprio presente verso queste due diverse dimensioni, sottraendosi alle immediate sollecitazioni degli oggetti sensibili e facendosi in tal modo padrone del tempo<sup>[49]</sup>: da ciò deriva la capacità di stabilire nessi causali e di formulare progetti<sup>[50]</sup>.

La ragione umana permette, quindi, di riflettere sul proprio agire, su ciò che si pone in essere, che inevitabilmente avrà ripercussioni su ciò che accadrà (futuro), in relazione anche a quanto è già accaduto (passato)<sup>[51]</sup>. La considerazione, che Cicerone cerca di trasmettere in questi passi, non è tanto riferita ad una particolare concezione del tempo, come farà successivamente Sant'Agostino, ma denotare la straordinaria capacità, tipica dell'uomo, di superare gli istinti ed estraniarsi perciò dalle contingenze, per poter scegliere in ogni situazione concreta l'azione giusta per se stesso e per gli altri: in questo modo - si esprime la stessa valenza dell'honestas.

DIGNITÀ UMANA: TRA DIRITTI E DOVERI.  
RIFLESSIONI A PARTIRE DAL DE OFFICIIS CICERONIANO

Questa facoltà, quindi, costituisce anche la base delle stesse relazioni sociali, le quali unendo gli uomini tra di loro in una profonda comunione di vita e linguaggio, coinvolgono l'uomo, in un sentimento valoriale di comunanza, verso l'altro: sia esso il coniuge, il figlio, l'amico, ma anche e soprattutto il forestiero e il nemico (*hostis e perduellis* - *Off.I,37*)<sup>[52]</sup>.

Come afferma il filosofo francese Philippe Nemo questa impostazione deriva direttamente dalla teoria stoica del cosmopolitismo, che sostiene che l'umanità costituisce un'unica comunità, la cui unità è data dal fatto di condividere la stessa natura umana<sup>[53]</sup>. Pertanto, le regole delle relazioni sociali in questa comunità universale sono di competenza di un'unica "legge naturale", di cui le leggi positive dello Stato non sono altro che una vana riproduzione.

Se, dunque, questa legge è inscritta nel cuore di ogni essere umano, quando uomini di diverse provenienze si incontreranno, anche se non potranno accordarsi sulla base delle leggi positive, potranno comunque sempre trovare un terreno di dialogo nei termini della legge naturale, a partire cioè da quella qualità che li accomuna all'interno della stessa origine umana<sup>[54]</sup>. L'affermarsi, quindi, della consapevolezza per cui esiste una legge comune a tutti gli uomini, e accessibile alla coscienza di qualsiasi uomo onesto, che volge cioè la sua azione all'*honestas*, costituisce -secondo il modello ciceroniano- la precondizione ad ogni forma di riconoscimento interpersonale, nonché la fonte valoriale della stessa *dignitas*.

#### 4. Tre ipotesi di funzioni del concetto di dignità

Il *De officiis* si presenta come un trattato di etica pratica legata all'azione politico-sociale, a questo intento fondamentale corrisponde il tono di precettivistica autoritaria che lo contraddistingue.

Tuttavia, ed è questo il tratto più interessante dell'opera, nei molti esempi concreti di moralità, nelle tantissime citazioni di avvenimenti della tradizione, nelle moltissime constatazioni personali<sup>[55]</sup>, l'autore opera un'apertura ad un ricco e differenziato pluralismo di attività, vocazioni e qualità tipiche dell'umano, da cui è possibile rintracciare un diversificato uso del concetto di dignità.

L'interrogarsi circa la natura dei doveri non risulta, per Cicerone, che un pretesto per poter compiere un attacco frontale all'epicureismo (vd. *Off. III, 117*): non tanto quella filosofia che prendeva le mosse dallo stesso Epicuro e subordinava tutta la ricerca filosofica all'esigenza di garantire all'uomo la tranquillità dello spirito, ma la sua versione degenerata, cioè, quella che sembrava subordinare ogni azione ad un egoistico calcolo

dell'utile e del piacere personale.

Per il retore romano, infatti, l'egoismo edonistico, che mira a mettere gli uomini gli uni contro gli altri, in virtù dell'accumulo di beni, della brama di potere e di gloria, tanto da far dimenticare ogni precetto morale a discapito della sola affermazione personale, costituisce l'attentato più profondo alla *honestas*.

Se, tuttavia, uno degli istinti principali dell'uomo è proprio quello di preminenza sugli altri, questo si deve attuare nei modi consoni alla stessa natura umana e non in modo da attentare alla sua condizione. Proprio il ricorso a questa ultima istanza, a cui nel corso del trattato il filosofo sembra appellarsi più volte, funge come criterio distintivo tra le azioni, i comportamenti, i modi di essere onorevoli e quelli che, al contrario, provocano un triviale impoverimento.

La dignità, in questa accezione, acquisisce, dunque, il significato primo di qualità (**dignità-qualità**), indicando la caratteristica tipica di una attribuzione nobile o di una condizione privilegiata e meritevole di rispetto<sup>[56]</sup>. Quando viene attribuita ad una res si riferisce ad un particolare grado di idoneità allo svolgimento di una determinata funzione, oppure le riconosce un pregio nella sua realizzazione (quando per esempio si dice che un'opera o una attività è degna del suo autore - vd. Off. I,150).

Solo quando viene associata alla natura umana diviene, invece, la qualità che contraddistingue l'uomo dall'animale, che ne identifica il tratto peculiare che ne nobilita la sua azione, che lo allontana dall'animalesco servilismo ai sensi, che lo eleva ad essere pensante e che maggiormente si sostanzia in coloro che si adoperano nelle attività volte al benessere della famiglia, della società, della stessa comunità umana.

Se, quindi, Cicerone esalta il contenuto valoriale di questa proprietà, tuttavia, si duole dell'effimera portata che questa sembra assumere durante il regime di Cesare: laddove viene smarrito il sentimento di *exoché*, nonché quella superiorità dell'eccellenza fondata sulla virtù e sul merito, a discapito di una dignità misurata solo attraverso il denaro posseduto o lo status acquisito<sup>[57]</sup>.

Avverso questa riduzione, risulta fondamentale la scomposizione della qualità sui due piani: il primo valoriale, per cui il concetto si costituisce, come abbiamo visto, contenutisticamente mediante il rapporto dei termini *iustitia* e *beneficientia*, e il secondo estetico ove si realizza materialmente l'azione e la concretizzazione orto-pratica conduce necessariamente ad armonia ed equilibrio.

DIGNITÀ UMANA: TRA DIRITTI E DOVERI.  
RIFLESSIONI A PARTIRE DAL DE OFFICIIS CICERONIANO

Se ne deduce, così, l'importanza della stessa nozione di *honestas*, quale trasposizione del concetto di rettitudine dal piano morale a quello fisico, istituendo la corrispondenza per cui l'azione moralmente corretta sia anche esteticamente apprezzabile, in quanto aderente al decorum dell'azione ideale.

Questa caratteristica, infatti, come si è visto, è propriamente la traduzione nei comportamenti visibili di un *honestum* radicato nella stessa struttura della personalità.

Pertanto, questo significa che l'altrui giudizio sull'adesione di qualcuno all'*honestum*, ha come esclusivo fondamento la sua fedeltà, nei comportamenti esteriori, ai dettami del decorum. Proprio nell'ottica dell'*adprobatio* della società, diviene dunque moralmente importante il contenuto valoriale della propria personalità.

Si costituisce, così, una **dignità-requisito**, tipica del *vis bonus*, che gli permette di accedere attivamente alla vita sociale e di contribuire alla *res publica*. Questo profilo costituisce, per Cicerone, il legame diretto e necessario con il contenuto del dovere stesso, infatti, se ad un uomo viene tributato onore e rispetto, questo in tutte le azioni della sua vita dovrà sempre agire responsabilmente, in modo da non tradire, quindi non disattendere, la propria consistenza morale, requisito necessario e costante per poter operare nello spazio pubblico<sup>[58]</sup>.

La peculiarità dell'impostazione ciceroniana consiste, pertanto, nella differenziazione delle prospettive, mediante una scomposizione della soggettività umana. Il filosofo, infatti, recuperando il concetto di persona dal lessico teatrale greco, denota come ogni uomo possieda una natura comune a tutti gli esseri umani e nello stesso tempo una che gli è unicamente propria, in virtù della quale recita nella vita una parte singolare, così come ogni personaggio all'interno dell'opera teatrale, ha un preciso ruolo da recitare<sup>[59]</sup>.

La natura razionale, tuttavia, condiziona comunque le altre persone del soggetto, costituendolo in unità e offrendogli quelle garanzie necessarie per la sua piena realizzazione (vd. *Off.* I,160). Grazie al contrapporsi, dunque, di queste diverse *personae*, l'esistenza sembra divenire un campo di possibilità controllabili. Il riconoscimento, da parte di ciascuno, di quanto si addice alle proprie qualità, costituisce quindi il fondamento sia della pluralità delle scelte di vita, sia della legittimità di mutare l'*institutum vitae*: di recedere, cioè, da scelte che si siano rivelate erranee o inadeguate alle proprie disposizioni.

Secondo Cicerone infatti «come le opere teatrali non avrebbero alcun significato se le azioni e i sentimenti dei personaggi non fossero differenziati, allo stesso modo la Repubblica non esisterebbe se i cittadini smettessero di vivere la dimensione individuale

che li rende per l'appunto loro stessi, se, sotto l'effetto di un rito oppure di una follia collettiva, che mettesse in discussione le garanzie giuridiche, la Repubblica tornasse ad essere "gruppo in fusione", una comunità solidale ed unanime, il cui carattere delle personalità individuali sarebbe totalmente dissolto»<sup>[60]</sup>.

In tal guisa, il filosofo Philippe Nemo tributa a Cicerone di aver contribuito rilevantemente a costruire la teoria giuridica personalista, offrendo le basi teoriche per il riconoscimento sociale e istituzionale dei diritti, delle libertà e della continuità temporale della persona. In questa accezione se ne deduce un terzo profilo di **dignità-diritto**.

Da questo punto di vista, rileva la stessa descrizione della società romana, operata nel corso del trattato, ove l'individuo sembra disporre di uno spazio sociale istituzionalizzato, favorevole all'arricchimento del destino di ogni essere umano e alla psicologia della singola persona.

Questo luogo, a cui il filosofo romano sembra tendere, che possiamo idealizzare con il foro del senato, luogo di discussione e di confronto, di pensiero e di riflessione, in cui la dignità si misura non in base al denaro o alla gloria, ma in base alle proprie scelte morali, costituisce il cuore dell'apologia ciceroniana.

Fra i benefici prestati in questo luogo, egli menziona in primo luogo le attività di giureconsulto e di patronus, ambedue profondamente radicate nella tradizione romana; che, ciononostante, il progressivo mutamento della situazione politica, ne porta a considerare e a deplorare la progressiva estinzione della giurisprudenza e dell'oratoria forense. Infatti, a parere di Cicerone, queste attività rivestono un principale ruolo di formulazione giuridica, quale costante adeguamento delle istituzioni alla società, costituendo l'estrinsecazione di quel pluralismo di funzioni "dignitose" all'interno del corpo dei cittadini<sup>[61]</sup>, che non devono pertanto disperdersi.

Per il filosofo romano:

«Cum autem omnes non posit, ne multi quidem, aut iuris periti esse aut disert, licet tamen opera prodesse multis, beneficia petentem, commendantem iudicibus, magistratibus, vigilantem pro re alterius, eos ipsos, qui aut consuluntur aut defendunt, rogantem; quod qui faciunt, plurimum gratiae consequuntur latissimeque eorum manat industria»<sup>[62]</sup>.

Il diritto diviene, dunque, lo strumento primario di difesa e garanzia personale, sancendo

in modo indissolubile il connotato giuridico della personalità. In questi termini il giuridico conduce al riconoscimento valoriale della singolarità, dell'ego, dei suoi progetti e delle sue relazioni con gli altri, definendo una forma di interpersonalità che non significa più fusione nel gruppo, non più uno "stare insieme" collettivistico, olistico o "tribale", ma un vivere in comunità che lascia pienamente spazio e sussistenza all'individuo e alla sua libertà<sup>[63]</sup>.

La cifra antropologica che sembra portare alla luce lo stoico romano, fa rilevare come all'interno della società vi sia una sorta di circolo virtuoso, che parte dalle singole attività individuali per poi coinvolgere l'intera collettività, ove i valori si incontrano, si confondono e si mettono a confronto. Se la sapienza presuppone l'apertura del soggetto alla conoscenza, quindi denota la tendenza all'investigare e al ricercare; la giustizia e la beneficenza riguardano più strettamente la distribuzione delle risorse, in quanto, nella definizione che ne offre l'autore, la prima consiste nella "capacità di attribuire a ciascuno il suo" e la seconda nel saper "donare il proprio".

Entrambe costituiscono, dunque, le modalità per quell'apertura all'alterità, per quell'attitudine ad istituire relazioni sociali, a costituire quei legami fondamentali da cui derivano la famiglia, la comunità e la società stessa.

Si compone, così, quello che potremo chiamare il "circolo dei beneficia", come quella struttura pluralistica di attività che costituiscono e muovono alla base le stesse relazioni sociali. Se da un lato questa struttura è avvicicabile a quella del dono descritta da M. Mauss<sup>[64]</sup> nelle società tribali, mediante la componente delle elargitiones, cioè, quel dare e quel ricevere che caratterizza, come abbiamo visto, lo scambio dei servizi, tuttavia essa si costituisce anche di una seconda componente, quella delle operae, cioè di tutte quelle attività che realizzino una sorta di interazione tra soggetti.

Pertanto, nel *De Officiis*, si tratta di penetrare nell'intimo segreto delle coscienze, là dove si confrontano e si discutono i vari motivi dell'azione; si tratta di sorprendere l'uomo nel delicato e decisivo momento della scelta e di rinvigorire in lui, col monito e con l'esempio, le forze del bene.

Tuttavia, se il valore parentetico e catechistico, che può riservare ancora oggi il trattato, sembra ridursi a poco, a fronte di concetti troppo storicamente determinati e circoscritti e di virtù affermate dogmaticamente più che dimostrate razionalmente. Al contrario la peculiarità teoretica, che acquista un'attuale importanza, consisterebbe nel rapporto dialettico tra la persona e la realtà, nella pluralità situazionale che implica inevitabilmente, all'interno dell'individuo stesso, una tensione tra razionalità e temperamento.

Il vero protagonista dell'opera, infatti, è l'uomo, che elevando se stesso promuove il bene degli altri uomini.

Tuttavia l'indisponibilità delle prospettive di alternativa storica, a cui a volte si perviene nella cultura occidentale, porta a guardare sotto diversa angolatura l'azione politica e culturale di Cicerone. La sua sfida all'imperialismo, sebbene inevitabilmente si tinga di utopismo, deve comunque considerarsi ed apprezzarsi come il proponimento di un'alternativa al regime imperiale e al suo dispotismo.

Proprio la prospettazione di un insieme di valori comuni che uniscono in un grande famiglia l'intera umanità costituisce l'elemento più significativo di tutta l'opera, facendo notare come sebbene l'impero si fondasse sulla forza e sul potere, in esso già si celava il preludio del cristianesimo.

E proprio in ambito cristiano, il trattato trova la sua eredità: infatti nel 390 d.C. San Ambrogio ne dichiara legittimo l'uso per i cristiani e nel corso di tutto il medioevo il saggio acquistò una notevole autorità morale. Molti dei padri della Chiesa, tra cui San Agostino e San Girolamo e ancor più Tommaso d'Aquino, ebbero infatti grande familiarità con questo scritto, per non negare poi, come riporta anche Nelson, una certa influenza del testo sul pensiero filosofico di Immanuel Kant<sup>[65]</sup>.

Il costante interesse nel corso dei secoli per il trattato deriva, forse, dall'impossibilità di esaurire lo stesso dibattito etico, che oggi come allora, presuppone lo slancio, l'accettazione e il riconoscimento di quei valori che si ritrovano, sempre un po' confusi, amalgamati, intorpiditi, in tutte quelle attività che l'uomo compie per l'armonico vivere in società.

Anche se valori come la solidarietà, la beneficenza, l'impegno per gli altri, sono in gran parte indiscussi, nell'Europa di oggi, come nell'antichità di Cicerone, manca spesso la forza motivante, capace di indurre il singolo e i gruppi sociali a rinunce e a sacrifici. Il senso del dovere costituisce, quindi, giustamente seguendo Cicerone, l'oggetto primario di riflessione filosofica e si costituisce inevitabilmente di quei tre criteri che fungono da orientamento all'azione: l'etica, la responsabilità e il comportamento.

DIGNITÀ UMANA: TRA DIRITTI E DOVERI.  
RIFLESSIONI A PARTIRE DAL DE OFFICIIS CICERONIANO

## Note e riferimenti bibliografici

[1] Da ultimo proprio il recente intervento della Corte costituzionale tedesca del 6 maggio 2020. BVerfG, Judgment of the Second Senate of 05 May 2020 - 2 BvR 859/15.

[2] Con la sentenza Stauder C-29/69 del 1969, la Corte di Giustizia affermò che i diritti fondamentali «fanno parte dei principi generali del diritto comunitario, di cui la Corte garantisce l'osservanza». Successivamente, nella sentenza InternationaleHandelsgesellschaft C-11/70 del 1970, la Corte chiarì che la tutela dei diritti fondamentali nell'ambito del diritto comunitario è ispirata «alle tradizioni costituzionali comuni agli stati membri» e deve essere garantita «entro l'ambito della struttura e delle finalità della Comunità».

[3] N. BOBBIO, L'età dei diritti, Einaudi, Torino 1990, cit. pag. 67.

[4] A. GEWIRTH, Reason and Morality, University of Chicago press, Chicago 1978, cfr. pagg. 109-110. In questo senso anche Foucault, il quale sostiene l'inversione del rapporto tra Stato e mercato, ove si sviluppa «uno Stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello Stato». M. FOUCAULT, Naissance de la Biopolitique, Course au Collège de France 1978-1979, Seuil-Gallimard, Paris 2004, traduzione it. Feltrinelli, Milano 2005, pag. 108.

[5] La distinzione tra Mitgifttheorie e Leistungstheorie si evolve dal dibattito intorno alla dignità umana assunto dalla Corte Costituzionale tedesca, la quale in vista della solenne dichiarazione di intangibilità dell'art. 1 GG, accompagnata dalle disposizioni dell'art. 79 comma 3, che la sottraggono a qualsiasi forma di revisione costituzionale sancendone l'immutabilità, tanto che il Bundesverfassungsgericht stabilisce che la dignità rappresenta il «supremo valore costituzionale» BVerfGE 5,85 (204), «il centro del sistema dei valori della Costituzione» BVerfGE 35, 202 (225).

[6] P. NERHOT, Law, Interpretation and reality: Essay in Epistemology, hermeneutics and Jurisprudence; Kluwer Academic publ., Dordrech, 1990.

[7] P. CAPPS, Human dignity and the Foundations of International Law, Hart publishing, Oxford and Portland, Oregon 2009.

[8] R. MAKLIN, Dignity is a useless concept, in British Medical Journal, Londra 2003, cfr. pag. 1419.

[9] R. DWORKIN, La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico, Feltrinelli, Milano 2007. Il filosofo americano, alla ricerca di principi condivisi volti alla costruzione di un dibattito possibile in grado di oltrepassare la radicale e sterile contrapposizione tra sinistra e destra negli anni dell'intervento militare americano in Iraq, configura una nozione di dignità concepita come l'unione di due concetti da considerare compatibili o addirittura «uno l'aspetto dell'altro».

[10] G. STANZIONE, Processo penale e dignità dell'uomo. Profili di teoria generale, teoria del Processo e comparazione giuridica, in Riv. Comparazione Diritto Civile, luglio 2018, cfr. pag. 5.

[11] PG. SILVESTRI, Considerazioni sul valore costituzionale della dignità della persona, Intervento al convegno trilaterale delle Corti italiana, portoghese e spagnola, tenutosi a Roma il 1 ottobre 2007.

[12] Ibidem.

[13] Così, ad esempio, la Corte Costituzionale nella sentenza n. 74 del 1968 ha individuato quale lesione della dignità dell'uomo l'«agire in disprezzo della persona»; mentre la sentenza n. 364 del 1988 ha stabilito che la tutela della dignità consiste nel «divieto di strumentalizzazione della persona umana». Ma gli sforzi definitivi più importanti sono stati compiuti laddove veniva presa in considerazione, quale diretta espressione della dignità umana, la tutela della personalità dell'uomo e in particolare del suo diritto

all'autodeterminazione: «La protezione della coscienza individuale si ricava dalla tutela delle libertà fondamentali e dei diritti inviolabili riconosciuti e garantiti all'uomo come singolo, ai sensi dell'art. 2 della Costituzione, dal momento che non può darsi una piena ed effettiva garanzia di questi ultimi senza che sia stabilita una correlativa

protezione costituzionale di quella relazione intima e privilegiata dell'uomo con se stesso che di quelli costituisce la base spirituale-culturale e il fondamento di valore

etico-giuridico» Corte Cost. sent. 467/1991 del 19.12.1991.

[14] P. HERITIER; *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Edizioni EDB, Bologna 2014.

[15] Corte cost. sent. 467/1991 del 19.12.1991.

[16] Corte cost. sent. 372/2006 del 14.11.2006.

[17] Marco Tullio Cicerone nell'ultima sua opera prima della morte, che sembra acquisire la veste di un testamento autobiografico, composto con gran rapidità e gran presa d'animo nel 44 a.C., sembra volersi presentare come l'avversario, il complice, nonché la vittima di una crisi epocale che, stravolgendo in pochi decenni la potenza dominatrice di gran parte del mondo, segnava in modo indelebile il futuro corso della storia occidentale. Il *De officiis* appare così sin dalla prima lettura un testo complesso, non di facile elaborazione, probabilmente anche a causa dell'eccezionale rapidità con cui venne composto: infatti negli ultimi giorni dell'ottobre del 44 a.C. Cicerone, da Pozzuoli, ove si era ritirato, per fuggire allo scontro con Antonio, informava Attico, amico e compagno di studi, di stare lavorando ad un trattato e dopo solo un mese dichiara di aver già terminato i primi due libri. E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, in M.T. CICERONE, *I Doveri*, Bur Edizioni, Milano 1987, Introduzione al testo, cfr., pag. 5.

[18] Cicerone fu, infatti, tra i primi autori romani a comporre opere filosofiche in latino, ritenendo che la filosofia poteva essere un ottimo aiuto alla retorica, strumento essenziale per il politico ed appassionandosi alle riflessioni speculative, che la società romana riteneva deleteria, poiché corrompe l'uomo all'otium.

[19] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, Allia, Paris 2006; traduzione in C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000. «Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, Né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura agli altri esseri, una volta definita è costretta entro le leggi da noi dettate. (...)Non ti abbiamo fatto Né celeste né terreno, né mortale, né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa forgiare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini».

[20] M.T. CICERONE, *De Officiis*, Libro I, cap XXX, (trad it) *Dei Doveri*, Bologna 1991 pp.109-111 «La dignità dell'uomo è violata, in quanto essere razionale, quando la persona si fa gestire dall'impulso dei sensi, mentre è promossa e tutelata quando la persona opera per il bene comune»

[21] M. T. CICERONE, *De inventione*, 2.166.

[22] Nelle lettere che commentano il procedere del lavoro al *De officiis*, Cicerone presenta talvolta la propria attività filosofica come un ripiegamento dall'impegno politico: «Nos hic philosophoimēn – quid enim aliud?» (Att. XV 13,6) come scrive ad Attico annunciandogli il progetto dell'opera. Pertanto l'intento del *De Officiis* è principalmente filosofico e questo lo si evince sin dalle prime pagine quando afferma: «chi infatti oserebbe chiamarsi filosofo senza essersi interrogato intorno al dovere?» (Off. I,5).

[23] G. LOTITO, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III (Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali) a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Bari-Roma 1981, pag. 79. Il trattato, che si ispira dichiarandolo esplicitamente al "Peri toû Kathékontos" dello storico Panezio di Rodi del II sec. a.C non si presenta omogeneamente armonico, ma pervaso da una forte tensione dualistica: da un lato l'attaccamento alla tradizione dei mores e ai modelli ellenistici, dall'altra l'attenzione e l'interesse agli avvenimenti che stavano travolgendo il suo tempo; ma anche la razionale idealizzazione dell'onestà e l'irrazionale traboccar della passione. Vd. E. NARDUCCI, op. cit., pagg. 11-19, vd. "Cicerone Panezio e l'aristocrazia romana".

[24] La crisi dei partiti tradizionali, la corruzione dilagante, l'irrompere sulla scena di personaggi troppo forti affinché le forze istituzionali potessero contenerli (Cesare), l'accentuarsi delle differenze tra ceti, la tentazione di soluzioni autoritarie, la forte crisi istituzionale: sono solo alcune caratteristiche che l'oratore romano criticamente descrive e che sembrano riecheggiare come analogie della contemporaneità.

[25] L'opera nel corso del secolo acquisterà un notevole influenza, sia per la teologia medioevale, S. Tommaso e S. Agostino prenderanno infatti in gran considerazione il *De Officiis*, sia per molti autori moderni o pre-moderni, tra i quali lo stesso Immanuel Kant. Se, quindi, i due formanti teorici tradizionali indicati, possono forse considerarsi influenzati dall'opera ciceroniana, accanto ad essi pare, recentemente, prendere forma anche una terza matrice, che si costituirebbe mediante un approccio tendenzialmente post-modernistico alla tematica. I principali esponenti di tali tendenze sarebbero Hannah Arendt con la nozione di dignità come "right to have rights" e Jeremy Waldron con il concetto di "dignity as rank". Vd. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951 (ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967) e J. WALDRON, *Dignity and defamation: the visibility of hate*, 2009 Oliver Wendell Holmes Lectures.

[26] Vd. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Lipsia 1785.

[27] Cicerone si riferisce direttamente a Cesare il quale aveva deciso di scatenare una guerra civile in nome della sua dignitas, facendo notare come il termine potesse essere utilizzato anche da coloro che di doveri e di onestà non sapevano che cosa fossero. Cfr. Att. VII 11,1 «Utrum de imperatore populi Romani an de Hannibale loquimur? O homineamentem et miserum, qui ne umbram quidem toû kaloû viderit! Atque haec ait omnia facere se dignitatis causa: ubi est autem dignitatis nisi ubi onesta? Honestum igitur habere exercitum nullo publicum consilio?»

[28] CIC. *De rep.*, rif., 1.27.43, 1.34.53

[29] U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza Editori, Bari 2009, cfr. pag. 12.

[30] U. VINCENTI, *Ibidem*, cfr. pag. 12.

[31] Cfr. Off. I,22.

[32] Cit., Off. I,20. «Se iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis». «Il primo dovere della giustizia è di non offendere alcuno, se non si è provocati da ingiuria; poi di usare delle cose comuni come comuni e delle cose private come proprie».

[33] Cfr., Off. I,48. Cicerone riporta anche l'insegnamento di Esiodo che consiglia di rendere sempre in misura maggiore di quello che si ha avuto in prestito, ricordando così la grande importanza riservata dalla filosofia ellenistica all'elemento donativo. In questa tradizione famoso il passaggio raccontato da Seneca, circa la risposta di Socrate ad Eschine, il quale non avendo nulla da offrire in dono al maestro offriva se stesso. Al che Socrate rispose: «Come potrebbe essere che questo non sia un grande dono, a meno che tu non riconosca a te stesso poco valore? È per questo che cercherò di restituirti un uomo migliore di quello che ho ricevuto». (SENECA, *I benefici*, I,2,1-2, a cura di S. Guglielmino, Zanichelli, Bologna 1911, pag. 25)

[34] Cit., Off. I,94.

[35] E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, cfr. pagg. 45-46.

[36] Cfr. Off., I,50. «Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur. Sed quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius. Est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate, neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus, iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes» Il miglior modo per mantener salda la società e la fratellanza umana è di usare maggior la generosità verso chi ci è più strettamente congiunto. Ma conviene, io penso, risalire più indietro e mostrare quali siano i principi naturali che reggono l'umano consorzio. Il primo è quello che si scorge nella società dell'intero genere umano. La sua forza unificatrice è la ragione e la parola, che, insegnando e imparando, comunicando, discutendo, giudicando, affratella gli uomini tra loro e li congiunge in una specie di associazione naturale. Ed è questo il carattere che più ci allontana dalla natura delle bestie: noi diciamo spesso che nelle bestie c'è la forza - come nei cavalli e nei leoni-, ma non la giustizia, né l'equità, né la bontà; perché quelle son prive di ragione e di parola.

[37] L'autore riporta come esempi alcuni popoli che riconoscendo la superiorità del popolo romano, a buon grado aderirono alle loro leggi, mentre altri negando ogni forma di riconoscimento preferirono il conflitto e quindi la sottomissione o persino lo sterminio come nel caso di Cartagine (Off. I,35). Questa impostazione deriva dalla stessa considerazione ciceroniana della forza, la quale deve essere sempre legittimata e finalizzata al riconoscimento,

altrimenti si tramuta in violenza, che secondo il filosofo è deprecabile in ogni suo forma.

[38] Cfr., Off. I,23. La *fides* è un concetto centrale nel nucleo di valori che regolano l'organismo ideologico della società romana; in linea generale, può essere definita come il valore che garantisce il rapporto fra due parti. Così intesa sembra quasi ricalcare la formula elementare della società umana che Levi-Strauss riassume nel termine *alliance*.

[39] Cicerone rilevando la sostanziale differenza tra l'uomo e gli animali, individua le principali virtù, che sotto la guida della ragione, accomunano gli esseri umani e ne costituiscono una comunità; riportando anche il brocardo di Terenzio: "Humanis nihil a se alienum putat. Tuttavia ne contempera la portata universalistica affermando che: "poiché comprendiamo e sentiamo le fortune e le sventure che capitano a noi più di quelle che capitano agli altri, e consideriamo le cose altrui da una grande distanza, noi giudichiamo diversamente su noi e sugli altri"(Off I,30).

[40] Cit., Off. I,100. «Officium autem, quod ab eo dicitur, hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae; quam si sequerum ducem, numquam aberrabimus sequerumque et id, quod acutum et perspicax natura est, et id, quod vehemens atque forte» trad. «Il dovere deve prima di tutto seguire quella via che conduce alla convenienza e alla conservazione delle leggi di natura; e se noi la seguiremo come guida, non potremo mai sbagliare e seguiremo ciò che è per natura penetrante e perspicace, ciò che è appropriato alla comunità umana e ciò che è energico e coraggioso». La principale accusa che viene mossa contro Cesare consiste proprio nell'aver sovvertito le leggi umane e ancor più le leggi della natura, di aver volto i romani contro i romani, a sol fine del poter, dell'onore e del comando. (Off. I,26)

[41] Questa impostazione viene anche ripresa al capoverso I,90, quando l'autore riporta di Scipione l'Emiliano: «Ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exultantes domitoribus tradere soleant, ut iis facilius possint uti, sic homines secundis rebus ecfrebatos sibi praevidentes tamquam in gyrum rationis et doctrinae duci oportere, ut perspicerent rerum humanarum imbecillitatem varietatemque fortunae» (Off. I, 90).

[42] Da questo modello di eticità, si deduce quindi l'improponibilità, ormai consolidata, del modello aristocratico arcaico, che vedeva nella politica e nel servizio verso lo Stato l'unica attività veramente degna di un romano: le nuove esigenze della società romana, all'avvento del dispotismo imperiale, avevano, infatti, conferito una dignità prima impensabile a una molteplicità di nuove figure sociali. Il pluralismo dei modelli di vita, ammesso dall'ultimo Cicerone, rispecchia pertanto le diverse vocazioni e attività dei buoni di tutta l'Italia: alcuni direttamente impegnati nella politica, altri, per quanto assorbiti da altri interessi, sicuro sostegno dei principi che, da sempre, si adoperavano a garantire l'ordine sociale.

[43] E. NARDUCCI, Una morale per la classe dirigente, cfr., pag. 53.

[44] Cicerone nel corso del libro primo porta a suffragio delle sue tesi una serie di esempi di vivere secondo *honestas*, sia a partire da avvenimenti storici di significativa portata etica, oppure da situazione di vivere comune, che ne sottolineano l'andamento precettivistico dell'opera.

[45] E. NARDUCCI, Una morale per la classe dirigente., cfr., pag. 19. (Off. I,8)

[46] Idem, cfr., pag. 19. In questo senso *officium* è carico di maggiori valenze politiche, da tempo cristallizzate nel linguaggio comune.

[47] Il termine latino *honestas*, nell'accezione utilizzata da Cicerone nel *De officiis*, indica la "bellezza" morale e insieme la rispettabilità sociale che da essa scaturisce. Sebbene quindi il termine indichi "ciò che è moralmente onorevole", per comodità a volte si utilizzerà il termine italiano "onestà" come corrispettivo, anche se quest'ultimo ha ormai assunto un significato diverso.

[48] Cfr., Off. I,5.

[49] M. VALENTE, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, Thèse, Paris-Pôrto Alegre 1956, cfr., pag. 181.

[50] Cfr., Off. I, 11 e I,105. –

[51] Il ragionamento ciceroniano procede sempre in termini di azione pratica.

[52] Usando il vocabolario filosofico, la perdita di questo legame con l'alterità, costituisce per Cicerone, uno dei pericoli principali, che gran parte delle filosofie antiche scorgeva nel primato che l'epicureismo attribuiva ai sensi

(il prevalere degli istinti sulla ragione): da quella supremazia derivava infatti un'etica che «rischiava di abbandonare l'uomo ai mutevoli influssi della realtà esterna e di dissolvere nell'accavallarsi turbinoso delle sensazioni e degli affetti la stessa continuità dell'io, fondamento di ogni morale» (E. NARDUCCI, Una morale per la classe dirigente, cit., pag. 21). Cit. Off. I.12 «Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quandam amorem in eos, qui procreati sunt, impellitque ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque studeat parare ea, quae suppedient ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat» «Oltre a questo la natura, con la forza della ragione, unisce l'uomo all'uomo in una comunione di linguaggio e di vita, ispira soprattutto uno straordinario amore per le proprie creature, spinge la sua volontà a creare e a desiderare associazioni e comunità umane: per questi stessi motivi gli uomini cercano di procurarsi quelle cose che sono necessarie alla vita e alle sue comodità, e non solo per se stessi, ma per la moglie, per i figli, per tutti gli altri che amano e devono proteggere».

[53] P. NEMO, Che cos'è l'Occidente?, Universale Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, cfr. pag. 24 (tit. or. Qu'est-ce que L'Occident?, Presses Universitaires de France, Paris, France 2004)

[54] Ibidem, cfr. pag. 25.

[55] Cicerone intende, infatti, manipolare i capisaldi dell'identità comune, cercando di difendere le sue posizioni politiche conservatrici, mettendo in un grande calderone l'intera tradizione romana, col fine di miscelare quei caratteri etici da offrire come modelli alle nuove generazioni. L'introduzione di elementi di elasticità e duttilità nel modello etico tradizionale, ha appunto la funzione di ritardare la crisi dei valori, che l'avvento del dispotismo sembrava portare con sé. Agli occhi di Cicerone, il pericolo più grande per la convivenza e quindi per lo Stato quale fonte dell'ordine sociale, nasceva da un'idea di utilitas completamente scissa dalla honestas. Ne derivava, pertanto, un'azione che perdeva il legame con l'altro, con il tutto, con la natura: perseguire, dunque, il proprio commodum a detrimento degli altri, diviene cosa contraria alle leggi della natura e della società. (Vd. J. ANNAS, Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property, in Philosophia Togata: Essay on Philophy and Roman Society, ed. M. Griffin and J. Barnes, Oxford, 1989, rif., pagg. 151-73).

[56] Considerando come il concetto della dignità-umana radica in sé una polisemanticità contenutistica che ne denota una certa ambiguità e ne consente, pertanto, un uso plurimo e diversificato; ritengo sia molto utile adottare l'approccio metodologico che Nick Bostrom adotta in Dignity and Enhancement, mediante la costituzione di una tassonomia del termine, che sia in grado di individuare le diverse accezioni per cui si ricorre ad esso. (Vd. N. BOSTROM, Dignity and enhancement, in Human Dignity and Bioethics: Essays commissioned by the President's council on Bioethics, Washington D.C. 2008, pagg. 173-207).

[57] U. VINCENTI, Diritti e dignità umana, cfr., pag. 14.

[58] Trattandosi di una qualità intrinsecamente morale la dignitas postula, nella persona degna, una tensione, un impegno costante che giustifichino la stessa autoritas tributata. Tuttavia nel De Officiis l'autore sembra integrare quanto aveva affermato in precedenza nel De inventione per cui «la dignità è la riconosciuta autorità di una persona, una qualità a sua volta meritevole (digna) di ossequio, onore, rispetto» (CICERO, De Inventione, cfr. II.166). La sovrapposizione del concetto di dignitas a quello di autorità individuerrebbe, infatti, un significato di **dignità-status**, rappresentando una proprietà gerarchico-relazionale degli individui nella società, perlopiù suscettibile di gradazioni, alla quale l'ultimo Cicerone sembra più volte volersene allontanare. La stessa concezione di status deriva, infatti, da un'imperfezione dello stesso linguaggio romano tardo antico, per cui il termine indicherebbe la posizione del titolare di un ufficio civile, militare o ecclesiastico, o comunque una mera posizione di potere. Come ricorda anche Vincenti, lo stesso concetto si ritrova anche in un giurista come Callistrato (II-III sec. d.C) che lo riferisce non ad una persona, ma al diritto: «la dignità del diritto aumenta nella sua autorità se esso è applicato da giudici intelligenti» (Dig. 1.18.19.1 – Vd. U. VINCENTI, Diritti e dignità umana, pag. 13). Tendenza che priva la stessa dignità di ogni tensione o cifra valoriale; provocando una cristallizzazione, quasi materializzata, esclusivamente in un «bene esterno», utile soprattutto ad individuare il grado di una posizione sociale.

[59] P. NEMO, Che cos'è l'occidente?, cfr. pag. 29.

[60] Ibidem, cit., pag. 29

[61] Vd. M. BELLINCIONI, Cicerone politico nell'ultimo anno di vita, Paideia edizioni, Brescia 1974, pagg. 55s. «Il diritto romano con la maestà delle leggi religiose e civili e con la sapienza delle istituzioni pubbliche e private, con le severe e precise formule che non danno scampo al delitto, come quella di Aquilio, che più scaltra malizia non può eludere, e con le miti e savie massime che, superando la lettera nello spirito, promuovono il rinnovarsi del

diritto col rinnovarsi della vita, come quella scolpita nei secoli, *summum ius, summa iniuria*, Il diritto romano: perenne adeguamento della *iustitia* all'*aequitas*». D. ARFELLI, Introduzione a Cicerone, *Dei Doveri*, Oscar Mondadori, Verona 1994, cit. pag. XVI.

[62] Cit., Off. II,67. «Non potendo tutti, anzi neppur molti, essere buoni giureconsulti o buoni oratori, ma è anche vero che si può far del bene a molti con l'opera, chiedendo per loro benefizi e favori, raccomandandoli ai giudici o ai magistrati, vegliando sui loro privati interessi, sollecitando per loro l'assistenza dei giureconsulti e degli avvocati».

[63] P. NEMO, *Che cos'è l'occidente?*, cfr. pag. 30..

[64] M. MAUSS, *Saggio sul dono, Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1965 (Tit. Orig.: *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris 1950) .

[65] N.E. NELSON, *Cicero's De officiis in Christian Thought*, *Studies in Language and Literature*, University of Michigan 1933, cfr., pag. 10.

---

\* Il simbolo {https/URL} sostituisce i link visualizzabili sulla pagina:  
<https://rivista.camminodiritto.it/articolo.asp?id=5512>