



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA**

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di **FILOSOFIA**

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN **FILOSOFIA**

INDIRIZZO: **FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE**

CICLO **22°**

TITOLO TESI

PROFILI DELL'IDEA DI DIGNITÀ UMANA TRA ANTICHITÀ ED INIZI DELL'ETÀ MODERNA

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisore Ch.mo Prof. Gregorio Piaia

Dottorando : RUARO LUCA

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio TUTTE le persone che mi sono state vicine durante la preparazione della tesi, ed in particolare nell'ultimo mese, quando mi sono trovato ad affrontare una situazione superiore alle mie forze, avendo subito il furto del pc e quindi la perdita di centinaia e centinaia di files in esso contenuti.

In questi anni ho trovato l'appoggio, il sostegno e spero anche l'amicizia di molte persone, che non riesco adesso a menzionare ad una ad una, ma che resteranno per sempre nei miei ricordi. Non sarei comunque riuscito ad approdare a questo risultato, pur molto diverso dalle mie aspettative, **senza il sostegno morale e materiale di mia sorella Maria Teresa**, in particolare nel periodo sopra indicato. Non riuscirò mai a ringraziarla abbastanza, così come devo ringraziare anche i miei genitori.

Ringrazio inoltre:

- tutti i Professori del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova, che ho avuto il piacere e l'onore di conoscere in questi anni: a cominciare dal Prof. Gregorio Piaia, mio Supervisore, e dal Prof. Fabio Grigenti, Coordinatore d'indirizzo;
- la carissima Olga;
- i "colleghi" Andrea Baldini ed Ezio Gamba, per il materiale che mi hanno aiutato a reperire, nonostante la distanza;
- la D.ssa Paola Pozzera, per il prezioso supporto;
- tutto il personale delle biblioteche di Padova, ed in particolare:
 - la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia, per la straordinaria pazienza ed assistenza;
 - e la Biblioteca del Monumento Nazionale dell'Abbazia di Santa Giustina: con particolare riguardo a Don Giulio Pagnoni, per l'estrema gentilezza e disponibilità.
- infine, il Servizio Formazione alla Ricerca dell'Università degli Studi di Padova.

Ma (mi preme ripeterlo) grazie davvero di cuore a tutti coloro che, in un modo o nell'altro, mi sono stati vicini in questi anni.

Luca Ruaro

**PROFILI DELL'IDEA DI DIGNITÀ UMANA
TRA ANTICHITÀ
ED INIZI DELL'ETÀ MODERNA**

INTRODUZIONE

1) Considerazioni generali

Il concetto di “dignità umana” ha assunto una rilevanza fondamentale nell’attuale dibattito filosofico, rappresentando ormai un generale punto di riferimento nella riflessione relativa ad importanti problemi di carattere etico, giuridico e politico¹.

¹ Nel nostro Paese, peraltro, «una discussione in proposito è ancora allo stadio embrionale»; e se «è vero che di “dignità” si parla spesso in relazione a tematiche bioetiche», «la cosa più sconcertante è che entrambi gli schieramenti che attualmente si fronteggiano (la cosiddetta bioetica “laica” e “cattolica”) lo fanno richiamandosi alla difesa della dignità umana» (A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007), Aracne Editrice, Roma 2008: *Prefazione*, p. 7). Oltre a questa appena citata, tra le numerose opere di carattere generale che, soprattutto negli ultimi anni, hanno affrontato il tema della dignità umana, sia sotto il profilo storico-filosofico sia in chiave specificamente teoretica, mi limito inizialmente a segnalare: AA.VV., *La dignità dell’uomo*, “Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura”, Nuova serie - Anno XXIV (2006), n. 206; R. AMMISCHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, “Concilium”, Anno XXXIX (2003), n. 2; E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, “Studia Philosophica”, Vol. 63 (2004); K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht 1996; P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009; D. BEYLEVELD – R. BROWNSWORD, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford 2004²; G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, Würzburg 2008; G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, Atti del Convegno internazionale di Madrid (20-22 maggio 2004), Salerno Editrice, Roma 2006; G. COLLSTE, *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*, Bern 2002; M. CRESPO (Hrsg.), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Jubiläumsband der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein 1986-1996, Heidelberg 1998; D. EGONSSON, *Dimensions of Dignity. The Moral Importance of Being Human*, Dordrecht 1998; T.-L. FISCHER, *Menschen- und Personenwürde. Über die Notwendigkeit eines neuen Würdebegriffs*, Berlin 2008; E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, Franco Angeli, Milano 2009; G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, Edizioni Studio @lfa, Pesaro 2006; A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, Saggi offerti a Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira in occasione del suo 65° anniversario, Freiburg - Wien 1987; M. LEBECH, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg 2009; J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.),

In epoca moderna, come sappiamo, Kant si richiama appunto al concetto di “dignità” per distinguere la *persona*, come *fine in sé*, dalla *cosa*, che invece ha un *prezzo* (e non una dignità). Ma più in generale possiamo senz’altro affermare² che l’idea che la vita umana sia “speciale” – ovvero che gli esseri umani possiedano un valore intrinseco ed assoluto – ha svolto un ruolo importante nella tradizione morale dell’Occidente, sviluppandosi sia a partire da presupposti religiosi sia in chiave specificamente filosofica.

In effetti, non solo l’immaginario religioso ebraico-cristiano, ma anche la tradizione filosofica moderna e – da un punto di vista più concreto e definito – la nostra attuale concezione dello Stato costituzionale poggiano sull’«assioma della dignità umana»³: intesa, in termini generali, come «un valore assoluto, ideale, attribuito all’uomo, in virtù del quale ogni singolo ha un diritto giuridicamente garantito al rispetto del suo prossimo e dello Stato»⁴.

D’altra parte, possiamo agevolmente constatare che tale nozione «è incontestabilmente così centrale dal punto di vista filosofico, teologico e giuridico, quanto risulta però controversa la

Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Dordrecht 2007; J.-F. POISSON, *La dignité humaine*, Bordeaux 2004; G. RAGER (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg - München 2009³; N. ROTENSTREICH, *Man and His Dignity*, Jerusalem 1983; R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003; P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006; P. TIEDEMANN, *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*, Berlin 2007. Nel volume curato da Bayertz, tra l’altro, merita di essere segnalata (alle pp. 275-291) la bibliografia commentata, sul tema della dignità umana, offerta da B. HAFERKAMP, *The Concept of Human Dignity: An Annotated Bibliography*.

² Riprendo questa considerazione introduttiva da G. COLLSTE, *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*, Bern 2002, pp. 13 e 15. In termini analoghi esordisce anche D. EGONSSON, *Dimensions of Dignity. The Moral Importance of Being Human*, Dordrecht 1998, p. 3: «One idea has been almost universally embraced among people in the West, namely that there is something special about being human». A suo giudizio, in particolare, «[...] the Western tradition concerning the value of being human contains two ideas. First, that human beings are more valuable than animals. Second, that all human beings are equally valuable [...]» (*Ivi*, p. 7).

³ P.P. PORTINARO, *La dignità dell’uomo messa a dura prova*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p. 221. In particolare – rileva Portinaro – in relazione alla terza prospettiva «possiamo affermare con Peter Häberle che la dignità è la “premessa antropologico-culturale” dello Stato costituzionale» (per il richiamo interno si vedano: P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz*, Heidelberg 1983, tr. it. di A. Fusillo e R.W. Rossi *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, a cura di P. Ridola, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993; P. HÄBERLE, *Europäische Rechtskultur. Versuch einer Annäherung in zwölf Schritten*, Frankfurt am Main 1997).

⁴ P.P. PORTINARO, *La dignità dell’uomo messa a dura prova*, cit., p. 222.

sua interpretazione»⁵: e in questo senso, per l'appunto, si sottolinea da più parti che «il prezzo da pagare per questa preminenza sembra risolversi piuttosto in “ambiguità e contraddizioni”»⁶.

Prendendo a prestito le riflessioni platoniche intorno alla “bellezza”, potremmo senz'altro partire dalla considerazione che l'idea di “dignità” esprime una realtà misteriosa e difficilmente definibile⁷, «*qualche cosa che non sappiamo che cos'è, ma che certamente è, perché appare, e noi la riconosciamo; siamo per così dire costretti a riconoscerla, e non solo la riconosciamo, ma riconosciamo in essa qualche cosa di essenziale che ci riguarda*»⁸.

Arriviamo così a cogliere un secondo aspetto fondamentale di questa realtà, e cioè che «forse nessuna cosa come la dignità ci definisce per quello che siamo, nella nostra umanità, nel nostro essere uomini»⁹. Essa cioè sembra in grado di cogliere il valore fondamentale e distintivo del genere umano ad un livello persino più profondo rispetto alla *razionalità* e alla *moralità*, nelle quali la nostra tradizione filosofica (in particolare attraverso le figure di Aristotele e Kant, come vedremo ampiamente più avanti) ha per lo più individuato l'essenza propria dell'uomo.

La dignità, in effetti, appare qualcosa di ancor più essenziale e fondamentale, una sorta di «tratto estremo dell'umano [...] che riconosciamo anche in colui che non è più persona»¹⁰.

⁵ W. BRUGGER, *Die Würde des Menschen im Licht des anthropologischen Kreuzes der Entscheidung*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg im Breisgau 2008, p. 49 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). Al «pluralismo delle opinioni sulla dignità umana» fa riferimento anche il saggio di D. MIETH, *Die Würde des Menschen als “norma normans” aller Handlungen und Institutionen*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., p. 107.

⁶ P. KUNZMANN, *Würde – Nuancen und Varianten einer Universalie*, in C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010, p. 21. La citazione interna riprende un'espressione di C. MENKE – A. POLLMANN, *Menschenwürde*, in IDD., *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2008², p. 130.

⁷ Al punto che alcuni ne mettono seriamente in dubbio la stessa esistenza, chiedendosi ad esempio se possa trattarsi di una sorta di “fantasma”: in questo senso si veda F.J. WETZ, *Die Würde des Menschen – Ein Phantom?*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, Vol. 87 (2001), pp. 311-327.

⁸ S. GIVONE, *La dignità della persona*, in “Rinascere”, Anno 10 (2009), n. 6, p. 16 (i corsivi sono miei).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ In proposito, come rileva acutamente lo stesso Givone, basta considerare il fatto che «all'uomo che muore non chiediamo di essere razionale, non chiediamo di essere morale; ma quanta dignità in lui, e quanto misteriosa! Pensiamo all'uomo che è morto, al cadavere: ebbene è proprio il cadavere che misteriosamente,

In termini molto generali, possiamo affermare che «quando parliamo di “dignità umana” ci riferiamo a una proprietà morale che certi esseri della natura posseggono a differenza di altri e, al contempo, a una particolare considerazione o a un particolare trattamento che a essi dovrebbero essere riservati»¹¹. Per lo più, dunque, «intendiamo kantianamente quel “valore assoluto” che spetta all’uomo in quanto tale, per il fatto che egli è una persona¹², valore che va distinto dal “prezzo” quale valore ben definito e pagabile delle “cose”»¹³; e dunque «in virtù del quale le persone meritano un rispetto¹⁴ incondizionato»¹⁵.

stranamente, manifesta come un arcano la dignità; addirittura (ed è esperienza che può capitare a tutti di fare) laddove l’uomo che è morto ha alle sue spalle una vita indegna, è come se la morte gli restituisse ciò che per tutta la vita non ha avuto: la dignità».

¹¹ F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p. 101. In questo senso si può dunque sostenere che «la dignità è una nozione posta a cavallo fra l’etica e l’antropologia – fra ciò che deve essere e ciò che è» (B. BAERTSCHI, *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Genève 2005, p. 10; traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). Francesco Viola, da parte sua, completa la precedente affermazione precisando che con essa «non si vuol dire che soltanto gli esseri umani abbiano una “dignità”, perché non si può negare che in un certo qual modo essa dovrebbe essere riconosciuta anche ad altri esseri naturali (come, ad esempio, agli animali o alle piante o persino ai luoghi naturali), ma si afferma che la dignità “umana” è del tutto particolare e fonda doveri di rispetto del tutto particolari» (F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, cit., p. 101). Enrico Furlan, da parte sua, sostiene che con l’espressione “dignità”, senza ulteriori qualificazioni, «nominiamo alcune caratteristiche che [...] possono essere acquisite dagli esseri umani (*e, a quanto ne sappiamo, solo da essi*), ma che non appartengono loro necessariamente» (E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, in ID. (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., p. 20): ricollegando così la distinzione tra le due espressioni a quella (su cui avremo modo di tornare) tra “dignità inerente” e “dignità acquisita o acquisibile”.

¹² Sul carattere “metafisico” della dignità moderna, che con Kant finisce per designare «l’umanità della persona in quanto valore non negoziabile», si veda S. TZITZIS, *Existence humaine et dignité de la personne*, in ID., *La Personne, l’humanisme, le droit*, Québec 2002, pp. 15-31 (cit. dalle pp. 22-23, traduzione mia).

¹³ T. KOBUSCH, *Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., p. 235 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁴ Il problema del significato e delle modalità di esercizio del *rispetto* è stato particolarmente approfondito – su un piano sociologico, politico ed “esistenziale” al tempo stesso – da R. SENNETT, *Respect in a World of Inequality*, New York 2003, tr. it. di R. Falcioni *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Il Mulino, Bologna 2004. L’Autore sottolinea, in particolare, che «nella società [...], il problema è essenzialmente capire come i più forti possano esercitare rispetto nei confronti di coloro che sono destinati a

Riprendendo una recente definizione, possiamo dunque affermare che «il nucleo dell'idea di dignità umana è che l'umanità costituisce la più elevata specie di esseri sulla terra [...] e che ogni membro merita di essere trattato in modo corrispondente all'alto valore della sua specie»¹⁶: il che porta a far emergere come concetti correlati, ma al tempo stesso distinti, la dignità propria di ciascun individuo e la dignità della specie umana nel suo complesso¹⁷.

Nella cultura occidentale, in particolare, tale idea si è sviluppata anche in virtù di una lunga tradizione filosofica che «ha concepito l'uomo come unico essere dotato di ragione e quindi

rimanere più deboli» (*ivi*, p. 257), tenendo conto che la mancanza di rispetto non si concretizza soltanto nell'attacco diretto all'integrità di qualcuno, ma può assumere anche il carattere di «una compassione che ferisce» (cap. 5: pp. 131-152): ed egli conclude che il vero rispetto, partendo dal riconoscimento della diversità e dell'identità di ogni persona, consiste nell'incoraggiare ciascuno a dare il meglio di sé secondo le proprie capacità.

¹⁵ J.F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996, traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). Lo stesso Autore sottolinea, in proposito, che «talvolta si parla in modo approssimativo di "dignità" intendendo in realtà "il mostrare rispetto ad una persona", come quando si dice che a qualcuno è stata negata la sua dignità in virtù di qualche manipolazione»: in senso proprio, tuttavia, «la dignità non è qualcosa che può essere perso dalle persone quando esse vengono maltrattate» (*ivi*, p. 67 in nota), in quanto le persone hanno *valore in se stesse* e si distinguono così da quei "beni" che sono tali solo in virtù dell'altrui riconoscimento o soddisfazione (*ivi*, pp. 174-175). Sulla distinzione tra questi due fondamentali tipi di "bene" si veda anche R. OTTO, *Wert, Würde und Recht*, in ID., *Aufsätze zur Ethik*, hrsg. von J. Stewart Boozer, München 1981, pp. 53-106.

¹⁶ G. KATEB, *Human Dignity*, Cambridge (Mass.) - London 2011, pp. 3-4 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). L'assolutezza riconosciuta a tale valore si è appunto tradotta in quella che è stata definita «una delle più sublimi idee dello spirito umano, la quale forma il pilastro di tutta l'etica vera, ovvero nel concetto dell'*uguale dignità umana*, secondo la quale ogni uomo, visto come persona, è da considerare uguale ad ogni altro» (O. APELT, *Die idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Altertum. Ein Vortrag*, in ID., *Beiträge Zur Geschichte Der Griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, p. 343; la traduzione ed il corsivo sono miei). L'Autore aggiunge che si tratta di una verità «profondamente radicata nel petto di ogni uomo, nonostante ci siano voluti anni per raggiungere il suo riconoscimento generale», e che «una sua parte fondamentale si fonda sulla buona notizia del cristianesimo»; anche se «il tempo moderno si può prendere il merito di aver reso valido questo concetto della dignità umana universalmente uguale, per lo meno nel complesso, e di averlo aiutato a rendersi espressione effettiva nelle nostre istituzioni statali e relazioni internazionali» (*ivi*, pp. 343-344).

¹⁷ Si possono cioè individuare «due proposizioni di base che compongono il concetto di dignità umana», e cioè: «tutti gli individui sono uguali; nessun'altra specie è uguale all'umanità» (G. KATEB, *Human Dignity*, cit., p. 6).

come creatura privilegiata, qualitativamente superiore agli altri viventi e destinata a dominarli»¹⁸.

Nella nostra tradizione filosofica è possibile tuttavia individuare anche una diversa idea di “dignità umana” – qualificabile come «di origine neoplatonica»¹⁹ – che non esprime propriamente una *differenza qualitativa* dell’uomo rispetto a tutto il resto, ma piuttosto una *distinzione per gradi*, nel senso che la dignità umana risulta «distinta solo per gradi da quella di altri esseri»²⁰.

Questa fondamentale distinzione concettuale, peraltro, rappresenta solo uno degli aspetti problematici legati alla nozione di dignità umana, e può essere anticipata solo come introduzione a questo tema così attuale ma anche – come vedremo ampiamente nel corso della trattazione – particolarmente controverso²¹.

Sul piano filosofico, in particolare, resta tuttora insuperata quella che può essere definita come «la contraddizione intrinseca alla nozione di dignità»²², che di per se stessa designa originariamente «una gerarchia, ossia la valorizzazione di un “dignitario”»²³.

Questa singolare evoluzione concettuale sarà approfondita, evidentemente, nella successiva analisi storico-filosofica; ma fin d’ora potremmo anticipare, tentando una visione di sintesi complessiva, che «la fonte di tale discriminazione si è modificata con l’evolversi delle società e [...] la dignità, originariamente legata ad uno status sociale, spesso transitorio, che si poteva anche perdere, si è poi resa imperitura tanto da divenire inalienabile. Nel passaggio da una dignità antica di tipo elitario, da una valorizzazione della differenza come fondamento di privilegi, ad una dignità – introdotta dal cristianesimo e dall’umanesimo – condivisa da tutto il genere umano, permane il principio di valorizzazione, ma a beneficio dell’intera umanità.

¹⁸ V. BARICALLA, *Introduzione*, in EAD. (dir.), *Natura e cultura occidentale. Tra mondo antico ed età moderna*, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2002, p. XV.

¹⁹ T. KOBUSCH, *Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie*, cit., p. 235.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ La qualificazione della “dignità” come “concetto controverso” è un dato ricorrente nella vastissima letteratura ad essa dedicata: uno degli esempi più recenti è fornito, fin dal titolo, da H. BARANZKE, *Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs*, in AA.VV., *Philosophie der Menschenwürde*, “Zeitschrift für Menschenrechte”, 4 (2010), n. 1, pp. 10-24.

²² X. BIOY, *La dignité: questions de principes*, in S. GABORIAU – H. PAULIAT (textes réunis par), *Justice, Ethique et Dignité*, Actes du colloque organisé à Limoges (19-20 novembre 2004), Limoges 2006, p. 50 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

²³ *Ibidem*.

La discriminazione, quindi, non è più interna all'umanità. Da una dignità in atto, legata ad una carica specifica, da un privilegio, si passa ad una dignità ontologica, legata allo status di essere umano, portatore esso stesso di caratteristiche valorizzate»²⁴.

²⁴ *Ibidem.*

2) L'affermazione del paradigma della dignità

Come viene comunemente rilevato, «l'enfasi recente sulla dignità [...] si collega a quella sorta di rinascita del giusnaturalismo che ha avuto luogo intorno alla metà del secolo scorso, quando, a seguito dell'esperienza bellica²⁵, si è determinato un declino del positivismo giuridico e una rapida affermazione del paradigma dei diritti umani»²⁶.

²⁵ In ambito italiano, una significativa testimonianza di questo rinnovato interesse per l'idea di "dignità umana" nel periodo post-bellico ci viene offerta da G. POLVERINI, *Dignità dell'uomo ed altri saggi brevi*, Laterza, Bari 1948. Nel saggio iniziale, che dà il titolo all'intera raccolta, troviamo espressa con esemplare chiarezza una sorta di sintesi tra la visione kantiana e la visione cristiana della dignità umana: «Ma anzitutto, che cos'è l'umana dignità? Non è altro che la coerenza interiore, onde noi teniamo fede ad un ideale morale. Comprendendo che nell'attuazione di esso consiste il nostro "valore", noi lo tuteliamo con ogni forza e tenacia affinché non venga contaminato [...] e ogni sua diminuzione è sentita come avvilito della nostra umanità più profonda [...]. Ma vi è anche un modo assai più alto d'interpretare la dignità dell'uomo. Posto che l'umana dignità s'identifica con la libertà, la sua menomazione uccide il divino che è in noi [...] in ciò è la suprema dignità umana: tutelare in noi la libertà di Dio, e la sua voce, e il suo slancio creatore, da cui è tratto tutto quel che ha valore nel mondo» (*ivi*, pp. 1 e 8). Sempre in Italia, già nel 1946, *Dignità dell'uomo* era stato anche il titolo con cui Massimo Bontempelli aveva pubblicato il «diario politico» da lui composto proprio a partire dalla caduta del fascismo (M. BONTEMPELLI, *Dignità dell'uomo (1943-1946)*, Bompiani, Milano 1946; cit. da p. 7).

²⁶ M. REICHLIN, *Dignità umana: ragioni di un paradigma morale*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., p. 144. Per una puntuale ricostruzione di questo processo di "universalizzazione" si veda anche L. KÜHNHARDT, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn 1991², pp. 86-104. Verso la fine degli anni Cinquanta, in verità, un pregevole saggio di Jan Kamerbeek collegava il rinnovato interesse per il tema della dignità umana all'influenza de *La condition humaine* di Malraux, che avrebbe fatto riemergere (richiamandosi a Pascal) il rapporto e la tensione tra l'idea di *dignità* – che «esprime il pathos dell'infinito e della libertà» – e quella di *condizione umana*, che dell'uomo sottolinea piuttosto «la limitazione e la finitezza» (J. KAMERBEEK, "*La dignité humaine*". *Esquisse d'une terminographie*, in "Neophilologus", Vol. 41 (1957), n. 4, pp. 241-251; cit. da p. 241, traduzione mia). Commentando questo studio, Eugenio Garin osserva che «in realtà il discorso potrebbe continuare facendosi più complesso. Quello che accadeva in Europa e nel mondo in quel decennio portava a una più severa riflessione su motivi antichi. L'indagine storica non esaurita nel "divertimento" o nell'erudizione ricercava il senso e le radici dei travagli presenti. La retorica celebrazione dell'uomo e della sua libertà propria dell'idealismo si logorava di fronte a una realtà sempre più tragica che sembrava chiudere ogni possibilità; ma nello stesso tempo il richiamo alla finitezza si faceva retorico anch'esso, nell'esito più o meno edificante dell'esistenzialismo. La follia della potenza e quella della distruzione insieme congiunte riproponevano il problema della situazione condizionante e della libertà umana; la richiesta di una nuova convergenza alimentava una meditazione storica per una decisione morale. Chi ripercorra oggi le vicende dell'Europa e del mondo dal '30 in poi, vi trova senza difficoltà le ragioni che spinsero allora a riflettere e a scrivere, in vario modo, sulla

In effetti, «l'esperienza tragica del nazismo e del fascismo e gli orrori della guerra hanno contribuito, per reazione, a consolidare nelle coscienze²⁷ la consapevolezza della dignità assoluta dell'uomo – di ogni uomo – e a rendere trasparente l'esigenza del rispetto dei suoi fondamentali diritti»²⁸.

A partire dall'immediato dopoguerra, quindi, il *principio della tutela della dignità* della persona umana ha ottenuto un fondamentale e generalizzato riconoscimento sul piano del diritto positivo, sia internazionale che interno ai singoli Stati²⁹; dopodiché, progressivamente, lo stesso concetto di “dignità” è giunto progressivamente ad imporsi come «un importante criterio argomentativo nel dibattito relativo alle conseguenze del progresso tecnico-scientifico, nonché alle possibilità e ai rischi legati all'utilizzo delle nuove scoperte biomediche»³⁰.

In questi ultimi ambiti, riconducibili essenzialmente alla bioetica e al biodiritto, il principio del rispetto della dignità umana è venuto progressivamente a configurarsi – soprattutto nel contesto europeo – come «un punto di riferimento fondamentale», sembrando a molti il più «pertinente per affrontare le questioni aperte, a partire dagli anni Sessanta, dalle molteplici

dignità dell'uomo» (E. GARIN, Recensione a J. KAMERBEEK, “*La dignité humaine*”. *Esquisse d'une terminographie*, cit., in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, Terza Serie - Vol. XII (1958), n. 2, p. 278).

²⁷ Il fatto che la coscienza, di fronte al totalitarismo del XX secolo, sia divenuta l'estrema istanza normativa, è testimoniato in modo tangibile da W. HOFER, *Von der Freiheit und Würde des Menschen und ihrer Gefährdung. Aus der Geschichte des Kampfes um die Menschenrechte*, Bern - Stuttgart - Wien 1962 (in particolare, pp. 48 e ss.: dove vengono richiamati vari «documenti, che testimoniano la lotta del singolo per la libertà e la dignità umana, contro il dispotismo e la tirannia» (*ivi*, p. 5; traduzione mia).

²⁸ G. PIANA, *La dignità della persona umana*, in “Rinascere”, Anno 11 (2009), n. 4. Sull'«esigenza della globalizzazione della tutela della dignità umana» si veda H. SCHAMBECK, *Die Menschenwürde im öffentlichen Recht und in der politischen Wissenschaft*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., p. 256 (traduzione mia).

²⁹ Cfr. P. VERSPIEREN, *La dignità nei dibattiti politici e bioetici*, tr. it. di F. Savoldi, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., p. 18. Secondo Giannino Piana, «a fornire un contributo determinante a tale fine sono stati soprattutto gli sviluppi di una riflessione filosofica (e più in generale culturale) incentrata sul ricupero dell'idea di “persona” in tutta la ricca gamma dei suoi significati, andando oltre la prospettiva individualista che ha largamente dominato la modernità» (G. PIANA, *La dignità della persona umana*, cit.).

³⁰ A.G. WILDFEUER, *Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?*, in M. NICHT – A. WILDFEUER (Hg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, cit., pp. p. 20 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

innovazioni biomediche»³¹ – anche se in realtà, come vedremo meglio più avanti, il termine stesso di “dignità” viene spesso utilizzata in contesti e per finalità alquanto diversi tra loro³².

In ogni caso, in questo quadro complessivo, si è talvolta giunti ad affermare che «la dignità umana si presenta come uno dei pochi valori che ci accomuna nell’odierno mondo del pluralismo filosofico»³³.

In verità, ad una più attenta analisi, la possibile impressione immediata di una generale condivisione del valore della dignità umana rivela ben presto il suo carattere ingannevole³⁴. Più realisticamente, dobbiamo constatare come tale idea presenti «un *ruolo ambiguo* nel dibattito morale contemporaneo»³⁵: nel senso che, mentre molti filosofi³⁶ «non sembrano darle seria considerazione e la giudicano come un residuo inutile» della riflessione etica del passato³⁷, la stessa nozione – come abbiamo già accennato – appare invece «fortemente

³¹ P. VERSPIEREN, *La dignità nei dibattiti politici e bioetici*, cit., p. 26.

In termini analoghi, a proposito dell’esigenza del rispetto della dignità umana, si è parlato di «principio cardinale» (A. LANGLOIS, *Dignité humaine*, in G. HOTTOIS – J.M. MISSA (a cura di), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles 2001, pp. 281-284), ovvero di «principio supremo» (J. IBEGBU, *La dignità umana come supremo principio della bioetica*, in F. TUROLDO (a cura di), *La globalizzazione della bioetica. Un commento alla Dichiarazione Universale sulla Bioetica e i Diritti Umani dell’UNESCO*, Padova 2007, p. 177).

³² Cfr. C. CASONATO, *Introduzione al biodiritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2009², p. 57.

³³ H. SPIEGELBERG, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next. An Interdisciplinary Inquiry into Human Rights, Technology, War, and the Ideal Society*, cit., pp. 39-64.

³⁴ Cfr. A.G. WILDFEUER, *Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?*, cit., p. 21.

³⁵ Riprendo qui le considerazioni introduttive svolte da G.K. BECKER, *In Search of Humanity: Human Dignity as a Basic Moral Attitude*, in M. HÄYRY – T. TAKALA (eds.), *The Future of Value Inquiry*, Amsterdam - New York 2001, p. 53 (la traduzione delle successive citazioni ed il corsivo sono miei).

³⁶ O addirittura «a majority of philosophers and ethicists», secondo lo stesso Becker.

³⁷ Soprattutto perché essa rappresenterebbe «una specie di formula secolare per rimpiazzare la concezione religiosa dell’uomo e della sua origine divina che trova espressione nell’idea biblica dell’uomo creato a immagine e somiglianza di Dio»: per cui «in un contesto ormai secolarizzato non sarebbe più legittimo né opportuno utilizzare il concetto di “dignità umana”, in quanto esso non potrebbe scrollarsi di dosso le sue radici religiose» (E. SCHOCKENHOFF, *Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico*, tr. it. di C. Scaffidi Abbate, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p. 36). In questo stesso articolo, peraltro, si intende al contrario dimostrare che «l’affermazione dell’esistenza di un contrasto sistematico fra l’idea cristiana che l’uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio e l’espressione laica della dignità umana è [...] poco plausibile» (*ivi*, p. 40).

vitale» e «largamente condivisa» in numerose Dichiarazioni internazionali e Carte costituzionali.

Resta inoltre particolarmente attuale l'osservazione formulata già nel 1968 da Werner Maihofer osservava: «In nessun tempo dignità e personalità umana sono state parole sulla bocca di tutti come oggi. Ma in nessun tempo si è stati così incerti sul loro significato»³⁸. Anche nel dibattito attuale, in effetti, viene costantemente messo in rilievo che determinare con esattezza «cosa sia la dignità umana costituisce un problema, in quanto non è affatto evidente – anche se, o forse proprio perché, potrebbe sembrare così inizialmente»³⁹; e mentre qualcuno è ormai arrivato a qualificarla, in termini perentori, come una «formula vuota» (*Leerformel*)⁴⁰, anche chi considera tale nozione come «la principale intuizione della coscienza morale occidentale»⁴¹ sottolinea che si tratta di «un'idea profondamente misteriosa» e che «in tempi così difficili come i nostri [...] sembra essere spesso poco più di un cliché della retorica popolare»⁴².

Si potrebbe anche affermare, riprendendo un'osservazione molto suggestiva, che «l'idea di dignità umana presenta quella particolare *fragilità* che spesso caratterizza le cose troppo pure [...] . Per un verso l'idea è intuibile con facilità e naturalezza e, intuita, appare netta, alta, qualità prometeica per eccellenza, il cui senso sconfinava e trascolora nell'idea di nobiltà e altezza spirituale, onorabilità e stile, comunque affermazione piena della propria personalità e

³⁸ W. MAIHOFFER, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1968, p. 7 (traduzione mia).

³⁹ M. LEBECH, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg 2009, p. 17 (la traduzione ed il corsivo sono miei).

⁴⁰ In questo senso si veda ad es. la conclusione di V. PÖSCHL – P. KONDYLIS, *Würde* (art.), in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 7, Stuttgart 1992, p. 677: «In seguito all'uso linguistico filosofico e politico molteplice e contraddittorio la "Dignità umana" è diventata una formula vuota accanto a molte altre».

⁴¹ G. TINDER, *Against Fate. An Essay on Personal Dignity*, Notre Dame (Indiana) 1981, p. 1 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). Una versione ridotta e modificata – ma con lo stesso titolo – di questo saggio è contenuta in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, Notre Dame (Indiana) 2003, pp. 11-52.

⁴² TINDER, *Against Fate: An Essay on Personal Dignity*, cit., p. 1. In chiave teologica meritano inoltre di essere ricordate, da questo punto di vista, le considerazioni di Hans Urs Von Balthasar, secondo cui «la dignità dell'individuo [...] è un bene precario, perché, dove la luce cristiana minaccia di spegnersi completamente, può anche sempre tornare ad oscurarsi» (H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie - III*, Einsiedeln 1967, tr. it. di L. Ballarini, G. Colombi e G. Frumento *Spiritus Creator. Saggi teologici - III*, Editrice Morcelliana, Brescia 1983², pp. 284-285).

adesione convinta alla immagine che di sé si invia agli altri. Per altro verso, nel momento in cui della dignità umana viene decisa la tutela attraverso gli strumenti propri del diritto e se ne deve, quindi, determinare una qualche forma positiva, essa subisce un processo di assottigliamento e compressione, svanisce e collassa nell'immagine di una soglia ultima dinanzi alla quale innalzare un limite estremo di difesa»⁴³.

Al tempo stesso, non si può non constatare che mentre ormai da molti secoli «gran parte del mondo ha abbracciato un ideale di civiltà che misura i suoi progressi dalle pretese di migliorare la condizione dell'uomo e di rafforzarne la dignità», con risultati spesso di grande rilievo, al tempo stesso però «i progressi della civiltà moderna hanno creato nuovi problemi, comprese nuove minacce alla dignità umana»: al punto che la difesa della dignità umana, «tema perenne di filosofi e teologi», è stata efficacemente definita come «la sfida dei nostri tempi» – proprio perché oggi ha assunto «una nuova e speciale urgenza»⁴⁴.

⁴³ M.C. LIPARI, *La dignità dello straniero*, in “Politica del diritto”, Vol. XXXVII (2006), n. 2, p. 283 (corsivo mio).

⁴⁴ R.P. KRAYNAK, *Defending Human Dignity: The Challenge of Our Times*, in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, cit., pp. 1-2 (la sequenza delle citazioni e le relative traduzioni sono mie). In termini analoghi esordisce anche P. CALEGARI, *In tema di dignità dell'uomo. Una sfida rivolta ai tempi attuali*, in “Notizie di Politeia”, Anno XX (2004), n. 76, p. 29: «È una sfida rivolta ai tempi attuali riprendere il tema della dignità dell'uomo in un mondo nel quale avvenimenti, comportamenti, rappresentazioni, immagini, negano, calpestano, sviliscono in mille modi la dignità [...]».

3) Brevi considerazioni linguistiche

Le considerazioni fin qui svolte possono del resto arricchirsi di ulteriori suggestioni se procediamo anche solo ad una rapida analisi linguistica dei termini utilizzati nella tradizione occidentale per esprimere l'idea di dignità umana.

In primo luogo, appare particolarmente significativo che nell'antica Grecia (come avremo modo di vedere anche più avanti) l'aggettivo "degno" corrispondesse al termine *axios*, alla cui radice semantica va ricondotto anche il sostantivo "*assioma*" – pressoché simile in tutte le principali lingue europee – per indicare qualcosa di evidente di per sé, tale da non esigere spiegazioni o dimostrazioni di alcun tipo.

Tenuto conto di ciò, non appare privo di fondamento ipotizzare un'*originaria intuizione della dignità* come «qualcosa anch'esso di evidente di per sé, che si fonda sulla natura stessa dell'uomo senza necessità di rimandare ad altro che lo legittimi o lo spieghi»⁴⁵. In tale prospettiva potremmo quindi sostenere che «la dignità, quale grazia di cui solo la persona umana può essere investita, è assioma, punto di partenza la cui posizione è vincolante, indimostrabile e limpidamente evidente»⁴⁶.

Un'ulteriore considerazione linguistica riguarda la derivazione dei termini latini *dignus* e *dignitas* derivino dalla forma verbale impersonale "*decet*", utilizzata per indicare "ciò che si addice, ciò che è buono, ciò che è conforme alla natura umana": ed «è appunto l'impersonalità del verbo a rendere evidente la vocazione universalistica insita nell'idea di "degno"– "dignità", essendo il carattere dell'indeclinabilità sintomo dell'appartenenza del concetto in esame ad ogni persona umana»⁴⁷.

⁴⁵ L. LEONCINI, *Dignità e diritti*, Relazione presentata al II Congresso Internazionale per Giovani Giuristi "Dignità umana, relazioni, diritto. Il dialogo continua" (Castelgandolfo, 25-27 febbraio 2011), reperibile all'indirizzo internet: <http://www.comunionediritto.org/it/eventi-testi/appuntamenti-regionali/195-25-27-febbraio-2011.html>.

⁴⁶ M.C. LIPARI, *Figure della dignità umana*, Giuffrè Editore, Milano 2008, p. 48.

⁴⁷ . LEONCINI, *Dignità e diritti*, cit. Anche questo punto è stato efficacemente sottolineato da M.C. LIPARI, *Figure della dignità umana*, cit., p. 59: «Vi è una generalità indistinta di soggetti, quasi un obbligo comunitario, alla radice dell'idea di dignità. Un concetto astratto, che si desuma per elevazione da un verbo impersonale, sembra, infatti, doversi far carico di una necessaria vocazione universalistica».

Maria Chiara Lipari, in particolare, ha approfondito con attenzione questo aspetto rilevando che «l'impersonalità del *decet* – che è poi il grembo dell'idea di dignità – non è sovraperonalità. Essa implica l'evenienza di un'operazione estrema dal punto di vista concettuale: la *divaricazione* tra personalità (o soggettività) e predicazione o investitura verbale (che è poi il *medium* necessario per pensare l'imputazione di un qualsiasi predicato compresa la titolarità di diritti) [...]. Ciò-che-è-conveniente all'uomo [...] punta il dito direttamente su questa fessura paradossale, che sarà poi accettata in eredità dall'idea di dignità. Quella di una nuova non-conformità tra il piano soggettivo (quale sostrato e termine di un movimento d'imputazione) e quello della predicazione (categoria nella quale rientra, più puntualmente, o meglio dalla quale discende, l'idea di titolarità)»⁴⁸. Da questo punto di vista si potrebbe sostenere, tra l'altro, che proprio «questa sorta di scivolamento che rende non più sovrapponibili – nell'intuizione del *decet* – la soggettività (o personalità giuridica) e l'attribuzione di predicati o diritti, spiega gli esiti aporetici cui vanno incontro i tentativi di far quadrare l'idea di dignità con la forma del diritto soggettivo»⁴⁹.

⁴⁸ M.C. LIPARI, *Figure della dignità umana*, cit., pp. 59-60.

⁴⁹ *Ivi*, p. 60. Anche sul rapporto tra dignità e diritti soggettivi avremo modo di tornare più avanti, in sede di trattazione dell'idea di dignità nel dibattito giuridico contemporaneo.

4) La dignità umana nella filosofia moderna: la formulazione kantiana ed i suoi sviluppi

Tra la fine del Seicento e la fine del Settecento, e quindi al cuore dell'età moderna, risalgono – in stretta correlazione tra loro – alcune tra le formulazioni più incisive, ed ancor oggi influenti, della nozione di dignità umana.

In particolare, «il primo tentativo di fondare in modo secolare la dignità umana»⁵⁰ si può ricondurre ad una delle figure più importanti del giusnaturalismo moderno, Samuel Pufendorf, con il quale tale concetto «per la prima volta [...] appare al centro del complesso fondativo del diritto naturale»⁵¹.

In effetti, mentre «Grozio parla di *dignitas humana* solo nell'ambito del diritto di sepoltura, con riguardo al corpo umano esanime»⁵²; e mentre Hobbes riduce la dignità umana al «valore che ciascun uomo ha per quello che fa e che la comunità politica gli riconosce»⁵³; nella prospettiva di Pufendorf, invece, «il solo nome di “uomo” contiene l'attribuzione di una dignità»⁵⁴: la quale, in definitiva, si presenta come «concetto correlativo alla libertà umana, nel suo essere vincolata *eticamente*»⁵⁵ (in particolare, al comando della socialità e all'amore per il prossimo in quanto nostro simile).

⁵⁰ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 16.

⁵¹ H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, tr. it. a cura di V. Fiorillo *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, G. Giappichelli Editore, Torino 1993, p. 77.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 17. Si veda appunto T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 145: «Il valore pubblico di un uomo, che è il valore che lo stato stabilisce per lui, è ciò che gli uomini chiamano comunemente DIGNITÀ. E questo valore, che gli conferisce lo stato, va inteso attraverso gli uffici di comando, la magistratura, il pubblico impiego o attraverso i nomi e i titoli introdotti per distinguere tale valore» (il corsivo è mio). Più avanti, in questa stessa prospettiva, Hobbes rileva che «gli uomini sono continuamente in competizione per l'onore e la dignità» (*ivi*, p. 279).

⁵⁴ H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, cit., pp. 76-77 (il corsivo è mio). Nel testo originale: «*In ipso hominis vocabulo iudicatur inesse aliqua dignatio*» (S. PUFENDORF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schmidt-Biggemann, Bd. 4: *De jure naturae et gentium*, hrsg. von F. Böhling, Berlin 1998: III, II, 1).

⁵⁵ H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, cit., p. 77 in nota.

In questo senso, è stato messo in rilievo che Pufendorf «non prende le mosse da una qualche qualità naturale dell'uomo (il possesso della ragione) e/o inerente il suo *status* sociale e neppure si riallaccia direttamente alla tradizione cristiana⁵⁶, bensì parte dall'idea della libertà che contraddistingue l'essere umano⁵⁷. Tale libertà è il presupposto per l'esistenza di un ordine morale che Pufendorf, sulla base della distinzione fra *entia physica* e *entia moralia*⁵⁸, separa nettamente dall'ordine naturale⁵⁹. È l'idea della libertà morale dell'uomo, non la sua natura in quanto tale, a conferirgli dignità⁶⁰. L'uomo infatti è l'unico essere in grado di porre

⁵⁶ Anche se, in verità «lo stesso Pufendorf si appella alla Stoa ed al Vangelo di fronte agli attacchi al suo principio di socialità» (*ivi*, p. 80 in nota).

⁵⁷ Quest'ultima va ben al di là della «limitata libertà degli animali» che «si pone al di fuori della legge, essendo guidata dagli istinti naturali» (*ivi*, p. 77).

⁵⁸ A proposito della quale è stato messo in rilievo che «l'assoluta originalità del Pufendorf rispetto a tutti gli altri giusnaturalisti sta nel fatto che egli è l'unico a iniziare un trattato giuridico partendo dal problema dell'Essere (ontologico) e non dell'individuo (antropologico)»; anche se poi «la puntigliosa analisi degli *entia moralia* rappresenta il vero tessuto connettivo entro cui prende forma l'idea di uomo», dal momento che essi «ne orientano in profondità azioni e comportamenti» (F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, III: *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè Editore, Milano 2001, pp. 15, 23 e 32).

⁵⁹ Nella prospettiva di Pufendorf, in effetti, «gli oggetti della natura (o “*entia physica*”) non esauriscono [...] l'intero contenuto del mondo; Dio non ha voluto che gli uomini conducessero la loro vita “*sine cultura et sine more*” e perciò ha previsto una serie di valori, cioè di modi o qualità dell'essere, ulteriori rispetto all'immediatezza dell'esistenza fisica. Questi modi, che servono a coltivare ed elevare la mente umana e a conferire “*insignis ordo et decor*” alla vita dell'uomo, non sono altro che gli ideali, le norme, quel mondo della spiritualità al quale l'uomo – a differenza delle bestie – appartiene. Se quindi il fine degli enti fisici è la perfezione del mondo sensibile, il fine degli enti morali è, in particolare, la perfezione della vita dell'uomo. *Gli enti morali sono dunque i criteri o principi in base ai quali l'uomo può giudicare il bene e il male, sono le regole di comportamento che egli dà a se stesso per regolare e arricchire la propria vita morale e sociale*; sono – in ultima analisi – i valori della civiltà, perché permettono all'uomo di superare l’“*horrida brutorum simplicitas*” [...]. *Presupposto del mondo spirituale degli enti morali è la libertà della volontà umana: mentre tutti gli avvenimenti del mondo sensibile seguono le leggi immutabili della causalità fisica, le azioni dell'uomo hanno altri modi di determinazione, e cioè la determinazione attraverso la libertà [...]*» (A.L. SCHINO, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Roma - Bari 1995, pp. 13-15; i corsivi sono miei).

⁶⁰ Tuttavia va tenuto presente che, su un *piano ontologico complessivo*, l'uomo si presenta al tempo stesso come un «individuo fisicamente inteso, determinato entro ben precisi confini spaziali e temporali», e come una «persona morale, che intende sviluppare la propria vita entro l'articolato reticolo dei diritti e dei doveri» (F. TODESCAN, *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., p. 32).

autonomamente dei limiti al proprio agire, di sottomettersi a leggi che egli stesso si è dato⁶¹. La dignità dell'uomo non ha un carattere ontologico, che gli compete per la posizione speciale che egli occupa nella natura, bensì *deontologico*, nel senso che è un titolo etico-giuridico che ogni essere umano può rivendicare in quanto destinatario di norme universalmente vincolanti⁶². Così, «attraverso il particolare accento posto da Pufendorf sul diritto naturale il concetto di dignità umana universalistico viene esteso (sviluppato) fino a diventare un modello interpretativo normativo: la natura umana racchiude in sé una dignità, la quale impone l'obbligo di considerare allo stesso modo uomo ogni altro essere così costituito»⁶³. Dalla lettura di alcuni passi del *De jure naturae et gentium*⁶⁴ (1672) possiamo d'altra parte constatare come Pufendorf presenti la "dignità", anzitutto, quale prerogativa generale degli "enti morali", i quali danno vita ad un "universo morale" cui l'uomo è chiamato a conformarsi se vuole davvero assicurare alla sua vita "ordine, civiltà e bellezza":

Il compito della metafisica, se si vuole realizzare il fine della sua genuina natura, è quello di offrire delle definizioni molto ampie delle cose e di suddividerle in maniera appropriata in classi distinte, spiegando inoltre quale sia la natura in generale e la condizione di ogni tipo di cosa. Per la verità ci sembra che la classificazione delle *cose naturali* sia stata trattata a sufficienza da coloro che hanno coltivato così a fondo questa disciplina; mentre

⁶¹ In effetti, «la distinzione tra azioni morali e azioni fisiche passa [...] attraverso la distinzione libertà/necessità: le prime sono azioni libere, le seconde necessarie, e proprio perché è capace di agire liberamente e dunque di scegliere, l'uomo può dirsi un soggetto morale. Ma se le azioni morali sono azioni libere, il diritto di imporre leggi (e il dovere di rispettarle) non può nascere dalla forza fisica, bensì da un vincolo interiore. Di qui la conseguente distinzione tra obbligo morale (che lascia l'uomo libero di obbedire o non obbedire) e costrizione fisica, che rappresenta invece una necessità alla quale l'uomo, per la sua stessa costituzione fisica, non è in grado di sfuggire. *L'obbligo perciò si distingue dalla costrizione perché è assunto in coscienza, come risultato di una libera scelta; è dunque un atto interno che vincola l'uomo innanzi tutto con se stesso*» (ivi, p. 18; il corsivo è mio). In proposito è stato anche rilevato che «con il suo concetto di imputazione – ch'egli per primo trasferisce dall'etica al diritto – Pufendorf fornisce, tra l'altro, alla criminalistica successiva un efficace strumento politico nel senso dell'umanizzazione del sistema penale» (V. FIORILLO, "Salus populi suprema lex esto": il potere punitivo, come 'officium regis', nel giusnaturalismo di Samuel Pufendorf, in EAD. (a cura di), *Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica*, Atti del Convegno Internazionale (Milano, 11-12 novembre 1994), Edizioni "La Città del Sole", Napoli 1996, p. 149).

⁶² P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., pp. 18-19.

⁶³ U. BARTH, *Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung*, in ID., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, p. 358 (traduzione mia).

⁶⁴ Oltre all'edizione sopra richiamata, un'antologia in italiano di alcune tra le pagine più significative dell'opera pufendorfiana è contenuta in A.L. SCHINO, *Il pensiero politico di Pufendorf*, cit., pp. 89-198.

bisogna dire che essi non sono stati altrettanto sollecitati per gli *enti morali*, come invece la *dignità* di questi ultimi richiederebbe [...].

In base a quanto detto, ci sembra che possiamo [...] definire gli *enti morali* come *modi*, attribuiti alle cose e ai moti fisici dagli esseri intelligenti per dirigere soprattutto e per regolamentare la libertà degli atti volontari degli uomini, nonché per assicurare ordine e bellezza alla vita umana [...] Sicuramente si può dire che Dio Ottimo e Massimo è stato il loro primo autore, il quale certo non voleva che gli uomini trascorressero la loro vita senza civiltà e senza moralità, alla stregua delle bestie, bensì che la loro vita e le loro azioni fossero temperate da regole fisse certe, cosa impossibile senza gli enti morali. La maggior parte di tali enti sono poi stati aggiunti dagli stessi uomini, a loro arbitrio, quando sembrava più opportuno introdurli per civilizzare la vita umana e organizzarla secondo un ordine. A questo punto è chiaro anche il loro fine: che non è – come per gli enti fisici – la perfezione del mondo naturale, ma specificamente la perfezione della vita dell'uomo, nella misura in cui è capace di un ordine e di un decoro superiori alla vita delle bestie [...]⁶⁵.

La dignità della natura umana, la sua eminenza sugli altri esseri viventi, richiedeva che le azioni dell'uomo venissero intraprese secondo una norma certa, senza la quale non sarebbero stati concepibili ordine, civiltà o bellezza⁶⁶.

L'originalità della prospettiva che abbiamo appena considerato, anche al di fuori del mero ambito giusnaturalistico, può essere meglio valutata considerando – in quello stesso periodo – la diversa impostazione di un grande pensatore come Pascal: per il quale, in definitiva, «tutta la nostra dignità consiste [...] nel pensiero»⁶⁷.

⁶⁵ Per questi passi in italiano del *De jure naturae et gentium* (I, I, 1-3) ho fatto riferimento a A.L. SCHINO, *Il pensiero politico di Pufendorf*, cit.

⁶⁶ Testo originale: «Requirebat humanae naturae dignitas, & praestantia, qua caeteras animantes eminet, ut certam ad normam ipsius actiones exigentur, quippe citra quam ordo, decor, aut pulcritudo intelligi nequit» (S. PUFENDORF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schmidt-Biggemann, Bd. 4: *De jure naturae et gentium*, cit., p. 109; la traduzione è mia).

⁶⁷ B. PASCAL, *Pensieri*, Edizione con testo a fronte a cura di C. Carena, Prefazione di G. Raboni, Einaudi, Torino 2004, p. 173. Per un approfondimento di questo celebre passo si veda (tra gli altri) A. RICH, *Pascals Bild vom Menschen. Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den "Pensées"*, Zürich 1953, pp. 87 e ss.; mentre è dedicato specificamente alla visione pascaliana della dignità umana il saggio di P. SECRETAN, *Blaise Pascal, penseur de la dignité*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 205-217.

Da parte sua, come abbiamo visto, «Pufendorf [...] non contesta che l'uomo nel mondo naturale si caratterizzi per la capacità di pensare», ma ritiene che la sua dignità non consista in questo, «bensì in *quella facoltà morale che sola rivela la sua vera essenza*»⁶⁸.

Quanto poi alla profonda e vasta influenza di questa posizione, si può fondatamente sostenere che essa abbia ispirato «molta parte della coscienza etica e giuridica dell'età che va dall'illuminismo ai nostri giorni»⁶⁹. In proposito, si è tra l'altro sostenuto che perfino la famosa introduzione del *Contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau («L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene. Anche chi si crede padrone degli altri, non cessa tuttavia d'essere più schiavo di loro»⁷⁰) rappresenti «una tarda eco delle proposizioni di Pufendorf sulla libertà naturale di tutti gli uomini, fondata sulla dignità umana»⁷¹. Soprattutto, poi, secondo una prospettiva ormai consolidata, il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf si può considerare come «il primo consistente antefatto teorico» della riflessione sulla dignità umana

⁶⁸ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., pp. 19-20 (il corsivo è mio).

⁶⁹ V. FIORILLO, *Prefazione. Sulla riscoperta di una concezione etica del diritto nella Germania del secondo dopoguerra*, in H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, cit., p. 1. A proposito del nesso tra dignità, natura umana e libertà, nel contesto del dibattito contemporaneo, si veda ad esempio E. GRÄB-SCHMIDT, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen? Theologische Reflexionen zu ihrem (nach-) metaphysischen Horizont*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 134-168: «Nella natura dell'uomo si intrecciano moralità e naturalità, natura e libertà [...]. La dignità umana consiste nella sua libertà, ossia nella sua natura in quanto libertà!» (ivi, pp. 153 e 159-160).

⁷⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale, o Principi di diritto politico*, Introduzione di R. Guiducci, traduzione e note di G. Barni, Rizzoli, Milano 1974², p. 38 (I, 1).

⁷¹ H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, cit., p. 80 in nota. In verità, richiamandosi appunto alla citata introduzione, molti considerano proprio Rousseau come «il vero fondatore del moderno principio di libertà, inteso quale *esigenza di dignità umana*» (R. MONDOLFO, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 44; corsivo mio): ossia come «un'esigenza essenziale alla stessa natura spirituale dell'uomo, e per ciò imprescindibile e insopprimibile» (*ibidem*). Nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), Kant parla del «*sentimento della bellezza e della dignità della natura umana*», affermando che «il primo è un fondamento della benevolenza universale, il secondo del *rispetto universale* [...]» (I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di L. Novati, introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 2001⁴, p. 92; corsivo finale mio); e l'ispirazione esercitata da Rousseau su questo tema viene esplicitamente riconosciuta dallo stesso Kant, laddove egli afferma: «Rousseau mi ha corretto [...]: ho imparato a rispettare gli uomini [...]» (I. KANT, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M.T. Catena, Guida, Napoli 2002, p. 64).

che verrà condotta da Immanuel Kant: il quale «ne sviscera la sfera etica, giuridica e sociale oltre che quella spirituale, occupandosi del presupposto morale della dignità umana e offrendo contemporaneamente una fondazione etica alla dottrina dei diritti naturali dell'uomo»⁷². A questo riguardo si è infatti rilevato che, sostanzialmente, «la distinzione pufendorfiana tra *entia physica* e *entia moralia* corrisponde alla distinzione kantiana tra regno della natura e regno dei fini», in virtù della quale «la dignità umana non spetta all'uomo per la posizione che egli occupa al vertice del regno della natura, ma per la sua appartenenza ad un regno di fini»⁷³. In altri termini, «per Kant, come già per Pufendorf, dignità significa che l'uomo è un essere capace di agire nel rispetto di leggi morali. È l'uomo in quanto capace di una condotta morale ad avere dignità. Egli possiede un valore intrinseco assoluto non già in quanto *animal rationale* bensì in quanto portatore di un imperativo morale incondizionato»⁷⁴.

Proprio con Kant, soprattutto, il pensiero occidentale moderno fa assurgere la *dignità* al peculiare ruolo di “*termine tecnico*” per indicare il *valore intrinseco dell'essere umano*. Anche nella prospettiva polemica di Schopenhauer, del resto⁷⁵, si riconosce a Kant di aver inaugurato la teoria della dignità umana con una “definizione”. Nel *Fondamento della morale* leggiamo infatti:

Ma l'autonomia della volontà suggerisce a Kant [...] il concetto della dignità dell'uomo. Questa si basa soltanto sulla sua autonomia e consiste nel fatto che la legge alla quale deve obbedire è data da lui stesso [...]. Noi invece vogliamo esaminare un po' più da vicino questo concetto e vederne la realtà. Kant [...] definisce la dignità “un valore assoluto, incomparabile”⁷⁶.

⁷² A. PIROZZOLI, *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Aracne Editrice, Roma 2007, p. 24. Anche secondo Paolo Becchi, «non vi è dubbio che questa idea pufendorfiana anticipi quella più nota e fortunata che troviamo al culmine dell'illuminismo europeo nell'opera di Immanuel Kant» (P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 20).

⁷³ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 20.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Come ricorda tra gli altri G. LÖHRER, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg - München 1995, p. 34.

⁷⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, tr. it. di E. Pocar, introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma - Bari 1981, p. 168 (il corsivo è mio). Più avanti, lo stesso Schopenhauer preciserà in questi termini la sua diversa prospettiva: «Io invece pongo all'etica il fine di interpretare, spiegare e riportare alla sua ultima ragione il modo di agire degli uomini che è moralmente diversissimo. Per scoprire il fondamento dell'etica non rimane quindi altra via che quella empirica, di indagare cioè se esistono azioni alle quali dobbiamo riconoscere un autentico valore morale: esse saranno azioni di giustizia volontaria, di puro amore del prossimo e

Senza poterci soffermare, in questa sede, sui rilievi critici sviluppati da Schopenhauer, non v'è dubbio che per Kant il fondamento della dignità umana «non è il mero fatto biologico [...], ma il “fatto della ragione” della legge morale⁷⁷, una ragione dunque “moralmente pratica”, che ci comanda (nella seconda formulazione dell'imperativo categorico) di trattare l'umanità, sia nella propria persona sia in quella di ogni altro “sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo”⁷⁸. In questo senso, per l'appunto, è stato sottolineato che con Kant «il concetto di dignità [...] viene sottratto all'ambito dell'aristocrazia e reso accessibile a tutti gli esseri dotati di ragione»⁷⁹:

di reale nobiltà d'animo Questi sono da considerarsi fenomeni dati che dobbiamo giustamente spiegare, cioè far risalire ai loro veri motivi, mostrando lo stimolo sempre peculiare che spinge l'uomo ad azioni di questa specie, specificamente diversa da ogni altra. Questa molla, insieme alla facoltà di accoglierla, sarà l'ultima ragione della moralità e la conoscenza di essa il fondamento della morale. Questa è la modesta strada che io indico all'etica. Chi non la considera abbastanza nobile, cattedratica e accademica, in quanto non è una costruzione *a priori* e non contiene in astratto una legislazione assoluta per tutti gli esseri ragionevoli, ritorni pure agli imperativi categorici, allo *scibboleth* della «dignità dell'uomo», alle frasi vuote, alle chimere e bolle di sapone delle scuole, a principi dei quali l'esperienza si fa beffe ad ogni passo e dei quali fuori delle aule nessuno sa né ha mai sentito alcunché. Al fondamento della morale, risultante dalla via che prendo, sta a fianco l'esperienza che ogni giorno e ogni ora ne fa tacita testimonianza» (*ivi*, pp. 198-199).

⁷⁷ Si tratta cioè di un *fatto non empirico*, il quale «ci impone di non lasciarci determinare unicamente dagli eventi naturali, in particolare, dalle “inclinazioni”. Ci impone, in altri termini, di essere liberi», e può avere a suo fondamento solo «l'obbligo di rispettare la *forma* della legge come tale: cioè la universalizzabilità della massima che ispira il comportamento». Mentre, cioè, «tutti i moventi naturali implicano un interesse, [...] un imperativo categorico [...] è pensabile solo se si fa astrazione da tutto ciò che è natura»: e proprio questo «conferisce al soggetto di tale obbligazione una dignità non attribuibile ad altro», anche «indipendentemente dal fatto empirico che il soggetto adempia realmente tale obbligazione» (V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, a cura di R. Sanchini, G. Giappichelli Editore, Torino 2004, p. 106).

⁷⁸ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., pp. 20-21. In proposito, è stato osservato che «non è difficile [...] vedere nella formula kantiana una ripetizione in linguaggio non biblico dell'insegnamento essenziale dell'Ebraismo e del Cristianesimo: “Amerai il tuo prossimo come te stesso” (Lev. 19:18). “E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello” (1 Giovanni 4:21)» (M. NOVAK, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty, and the Concept of the Person*, in “Journal of Markets & Morality”, 1 (1998), n. 2, pp. 110-111; traduzione mia).

⁷⁹ P. KUNZMANN, *Würde – Nuancen und Varianten einer Universalie*, in C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, cit., p. 28. Un'analoga considerazione si ritrova in H. FOLKERS, *Menschenwürde. Hintergründe und Grenzen eines Begriffs*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, Vol. 87 (2001), p. 329. Rodolfo Mondolfo, da parte sua, ha inteso evidenziare nel contenuto della formula kantiana una diretta ascendenza di Rousseau

Ora io dico: l'uomo, e in generale ogni essere razionale, *esiste* come fine in se stesso, *non semplicemente come mezzo* da usarsi a piacimento per questa o quella volontà, ma dev'essere sempre considerato, in tutte le sue azioni indirizzate verso se stesso come verso altri esseri razionali, *insieme come fine* [...]. Gli esseri la cui esistenza riposa non sulla nostra volontà, bensì sulla natura, hanno [...] solo un valore relativo, come mezzi, e si chiamano perciò *cose*, dove al contrario gli esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo [...]. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: *agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo* [...]⁸⁰.

Nel regno dei fini tutto ha un *prezzo* o una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come *equivalente*. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una *dignità*.

Ciò che si riferisce alle generali inclinazioni e bisogni umani ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme ad un certo gusto [...], ha un *prezzo di affezione*; ma ciò che costituisce la condizione sotto la quale, soltanto, qualcosa può essere fine in se stesso, non ha semplicemente un valore relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia *dignità*.

Ora, la moralità è l'unica condizione sotto la quale un essere razionale possa essere fine in sé; poiché solo grazie ad essa è possibile essere un membro legislatore nel regno dei fini. Dunque solo la moralità, e l'umanità in quanto sia capace di essa, costituiscono ciò che ha dignità...

(ricordando, tra l'altro, che lo stesso Kant riconosce di aver appreso ad onorare gli uomini proprio da Rousseau), facendo riferimento, in particolare, a quell'aspirazione all'interiorità e a quell'"amor di sé" che in molte sue pagine «si eleva a sentimento della dignità della natura umana e dell'armonia o identità tra i fini della personalità e il sistema universale: questo *sentimento* precorre così il *concetto* kantiano della persona umana come *fine in sé* e dell'armonia dell'universale *regno dei fini*. L'*amor di sé* è appunto quel sentimento della *bellezza e dignità della natura umana*, che Kant dichiara di aver appreso da Rousseau [...]» (R. MONDOLFO, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 36). In verità Kant, come ricorda lo stesso Mondolfo, «passa ad un rifiuto rigoroso del sentimento» (*ivi*, p. 36 in nota), e ciò che per Rousseau era una *tendenza affettiva spontanea* diventa in lui *idea e dovere*; tuttavia, «anche la *Ragion pratica* parla di *sublimità della nostra natura*, pur derivandone il sentimento dall'*idea* della personalità [...]» (*ivi*, p. 89; corsivo mio).

⁸⁰ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Traduzione e Introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma - Bari 2003³, pp. 89-91.

L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale [...] e la dignità dell'umanità consiste appunto in questa capacità che ha la volontà di essere universalmente legislatrice, sebbene alla condizione che essa sia insieme sottoposta appunto a questa legislazione⁸¹.

Sia nella qui citata *Fondazione della Metafisica dei costumi* (1785) che nella successiva *Metafisica dei costumi* (1797) Kant si richiama dunque al concetto di *dignità* per distinguere la *persona* – come *fine in se*⁸² – dalla *cosa* – che invece ha un *prezzo* (e non una dignità)⁸³.

Peraltro, mentre nella seconda di tali opere l'idea della dignità umana risulta direttamente connessa alla seconda formulazione dell'imperativo categorico⁸⁴, nella precedente *Fondazione* – come abbiamo visto – la dignità appare riferita anche (ed anzi «più direttamente»⁸⁵, secondo Becchi) alla terza formulazione, e cioè all'idea della volontà di ogni essere razionale, considerata come universalmente legislatrice⁸⁶: e questa ambivalenza può

81

⁸² «Nell'epoca in cui fu formulata» – osserva P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 24) – «questa idea offrì un valido contributo all'abolizione della tortura e al superamento di pene umilianti e crudeli, *quantunque l'eccessivo rigorismo penale di Kant qualche volta lo portò a contraddire in modo palese il suo stesso pensiero*» (il corsivo è mio). D'altra parte, anche e proprio nella punizione, nell'ottica kantiana, è possibile riconoscere «un segno del rispetto, o meglio la riprova del rispetto che effettivamente si nutre per la dignità umana: per quella dignità assoluta che all'essere umano compete in quanto “persona”, cioè in quanto soggetto libero e responsabile, a cui l'azione può essere imputata» (M.M. OLIVETTI, *Simmetria e asimmetria: sull'interpretazione mathieuana del Kant pratico*, in AA.VV., *Trascendenza Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, “Archivio di Filosofia”, Anno LXIII (1995), n. 1-3, p. 317).

⁸³ Un'analogia dicotomia, del resto, era già stata abbozzata con qualche anno d'anticipo da Cesare Beccaria, che nel suo celebre saggio *Dei delitti e delle pene* aveva sottolineato che «non vi è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser persona e diventi cosa [...]» (C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981⁵, p. 50).

⁸⁴ «L'umanità stessa è una dignità, poiché infatti l'uomo non può essere usato da un altro (né da altri né da lui stesso) soltanto come mezzo, ma deve sempre essere usato al tempo stesso come scopo, e in ciò consiste appunto la sua dignità (la personalità). Grazie a essa egli si eleva al di sopra di tutti gli altri esseri che non sono uomini e che pure possono essere utilizzati, vale a dire si eleva al di sopra di tutte le cose» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Landolfi Petrone, Saggio integrativo di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2006, p. 547).

⁸⁵ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 22 n. 15.

⁸⁶ Come rileva Giuliano Marini, con Kant «l'illuminismo diviene *razionalismo etico* e trova quindi [...] la sistemazione filosofica che gli mancava. In quanto razionalismo etico, esso è *teoria dell'autonomia dell'uomo*

avere importanti conseguenze anche in relazione all'attuale dibattito sulla dignità umana (come apparirà chiaro più avanti), nel senso che Kant si presta ad essere richiamato «sia da coloro che ritengono che la dignità spetti all'uomo in quanto tale sia da coloro che ritengono la dignità una proprietà delle persone razionali e coscienti»⁸⁷.

Sul piano più strettamente giuridico, in ogni caso, occorre sottolineare che proprio la prospettiva kantiana, «consapevolmente o no»⁸⁸, ha di fatto ispirato numerose legislazioni

come essere legislatore in virtù della propria razionalità» (G. MARINI, Recensione a M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, cit., in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 11/12 (1982/1983), Tomo II, p. 1057; i corsivi sono miei). Lo stesso Marini ricorda peraltro che Cattaneo – nel volume preso in esame – pone tale autonomia in connessione necessaria con l'esistenza di Dio, nel senso che «l'uomo è autolegislatore in quanto porta entro di sé, egli che è immagine di Dio, la dignità e la razionalità che Dio stesso ha posto in lui» (*ibidem*). Cattaneo quindi non ritiene «accettabili né fondati i ricorrenti tentativi di indicare un presunto carattere antireligioso della morale di Kant, o di misconoscere il suo sforzo di adeguare la morale critica [...] alla religione cristiana» (M.A. CATTANEO, *Il principio della dignità umana*, in ID., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, cit., pp. 63-64).

⁸⁷ P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 22 n. 15. Più in generale, per quanto riguarda l'applicabilità della nozione kantiana di dignità alle attuali problematiche di carattere bioetico, mi limito qui a segnalare: P. BAUMANN, *Kant und die Bioethik*, Würzburg 2004; P. BAUMANN, *Kants Reflexion der Menschenwürde und die Bioethik. Ethische Aspekte des frühen menschlichen Lebens*, in T.S. HOFFMANN – W. SCHWEIDLER (eds.), *Normkultur versus Nutzenkultur: über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, Berlin 2006, pp. 439–456; P. BECCHI, *L'idea kantiana di dignità umana e le sue attuali implicazioni in ambito bioetico*, in P. BECCHI – G. CUNICO – O. MEO (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 Maggio 2004), Il Melangolo, Genova 2005, pp. 15-37; T.S. HOFFMANN, *Zur Aktualität Kants für die Bioethik*, in “Synthesis Philosophica”, 39 (2005), n. 1, pp. 151–163; M.-V. LIM, *Der kantische Begriff der Menschenwürde in der bioethischen Perspektive*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.kansai-u.ac.jp/ILS/PDF/nomos20-04.pdf>; K. SEELMANN, *Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 67-77; S.M. SHELL, *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 333-349; W. WOLBERT, *The Kantian Formula of Human Dignity and its Implications for Bioethics*, in “Human Reproduction and Genetic Ethics”, 4 (1998), n. 1, pp. 18-23.

⁸⁸ V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, cit., p. 106. In particolare, secondo Mathieu, «il sistema kantiano spiega perché il richiamo alla dignità non tuteli un particolare diritto soggettivo, cioè un interesse giuridicamente protetto, ma rappresenti un *principio* o fondamento costituzionale. Spiega inoltre, indirettamente, perché certi diritti siano qualificati come specificamente “umani”, quasi che non fosse l'uomo il soggetto di qualsiasi diritto. Spiega infine perché, da un lato, non si riesca a definire un *oggetto* tutelato sotto il nome di dignità, dall'altro lato perché la dignità sia riferita al soggetto umano indipendentemente da ciò che la manifesta; e, pertanto, rimanga intatta anche quando turbe fisiche o morali ne impediscano il

occidentali, a cominciare dal *Grundgesetz* tedesco, nel parlare di “dignità umana” e di “diritti umani”⁸⁹.

Alla visione kantiana dell’«autonomia come sintesi di libertà e legge»⁹⁰ si ricollega in modo diretto ed evidente anche il celebre saggio schilleriano *Grazia e Dignità*, in cui il grande poeta e drammaturgo tedesco prende per la prima volta «una netta posizione nei confronti del moralismo kantiano sottolineandone pregi e limiti»⁹¹:

Dominio degli istinti per mezzo della forza morale è *libertà di spirito*, e *dignità* si chiama la sua espressione nel fenomeno [...]. Nella dignità dunque lo spirito si comporta da padrone nel corpo, perché qui esso deve affermare la sua autonomia contro l’imperioso istinto, che procede ad azioni senza di lui e vorrebbe sottrarsi al suo giogo [...]. La grazia sta dunque nella libertà dei moti volontari; la dignità nel dominio di quelli involontari [...]. La dignità si presenta naturalmente nella virtù, che già per il suo contenuto presuppone un dominio dell’uomo sopra i suoi istinti [...]. Nella dignità infatti il soggetto si legittima come una forza indipendente [...]. Nella dignità infatti ci è presentato un esempio della subordinazione dell’elemento sensibile a quello morale [...]⁹².

manifestarsi. Anzi, ci sia ancor prima che l’essere umano (in particolare nella sua condizione embrionale) assuma una qualsiasi “proprietà” (*Eigenschaft*). Anche al musiliano “uomo senza proprietà” (*ohne Eigenschaften* o, come si suol tradurre imperfettamente, per evitare confusioni con la proprietà finanziaria, “senza qualità”) spetta la dignità» (*ivi*, p. 107).

⁸⁹ Sulla rilevanza della filosofia kantiana per la concezione moderna della dignità umana e dei diritti umani segnalo anzitutto H. BIELEFELDT, *Menschenwürde und Menschenrecht im Verständnis Kants*, in ID., *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, pp. 45-79. Non è possibile, in questa sede, presentare una bibliografia esaustiva sulla nozione kantiana di “dignità umana”. Mi limito a segnalare, per un possibile approfondimento: B. WILLE, *Zum Verhältnis von Menschenrecht und Menschenwürde bei Kant*, in R. HILTSCHER – A. GEORGI (Hg.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants*, Freiburg - München 2002, pp. 231-246.

⁹⁰ E. RIPEPE, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, in E. CECCHERINI (a cura di), *La tutela della dignità dell’uomo*, cit., p. 25.

⁹¹ L. MICHIELON, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller. Bildung e creatività*, Presentazione di U. Margiotta, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 145.

⁹² F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, tr. it. *Grazia e dignità*, in ID., *Saggi estetici*, a cura di C. Baseggio, Torino 1951, pp. 186-194.

Quest'opera di Schiller, in definitiva, può essere considerata una «rivisitazione critica dell'etica kantiana»⁹³, volta a «conciliare l'esigenza della liberazione della volontà dal sensibile con l'esigenza della presenza della libertà nel sensibile»⁹⁴.

D'altra parte, anche in questa diversa prospettiva resta pur vero che «nel caso della dignità [...], essendo la disposizione d'animo (*Gesinnung*) in contrasto con la natura, l'affermazione della libertà è più evidente»⁹⁵: e appunto per questo – come abbiamo visto – Schiller giunge ad affermare che «nella dignità [...] il soggetto si legittima come una forza indipendente».

Le considerazioni fin qui svolte possono in definitiva aiutarci a comprendere come proprio nel pensiero classico tedesco (e precisamente «in Kant per la sua fondazione concettuale, in Schiller per i suoi aspetti fenomenologici»⁹⁶) vada individuato l'antecedente più immediato del concetto di “dignità umana” introdotto (come vedremo meglio più avanti) nelle Costituzioni europee della metà del secolo scorso⁹⁷. In particolare, secondo Vittorio Mathieu, «il sistema kantiano spiega perché il richiamo alla dignità non tuteli un particolare diritto soggettivo, cioè un interesse giuridicamente protetto, ma rappresenti un *principio* o fondamento costituzionale. Spiega inoltre, indirettamente, perché certi diritti siano qualificati come specificamente “umani”, quasi che non fosse l'uomo il soggetto di qualsiasi diritto.

⁹³ L. MICHIELON, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller. Bildung e creatività*, cit., p. 149.

⁹⁴ L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco*, Torino 1950, p. 217. In proposito è stato acutamente osservato che Schiller giunge in pratica a scindere la “himmlische Grazie”, di cui Winckelmann aveva parlato a proposito della statuaria greca, in «due componenti. Chiama la prima *Anmut*: termine tedesco abbastanza in accordo con *châris*. In origine *Anmut* (prima maschile) era l'attrazione percepita, in particolare, verso la donna; poi diviene femminile e si specializza come attrazione quieta, non passionale, esercitata *dalla* donna in quanto “graziosa”. Questa attrazione, osserva Schiller, non si esercita nell'immobilità, bensì con movimenti “aggraziati”. E il movimento è aggraziato se non è sforzato, bensì spontaneo. In questa spontaneità c'è una forma di libertà che si manifesta in natura, o in accordo con la natura. Ma la natura può anche trovarsi in contrasto, non solo con le nostre inclinazioni, ma con la nostra stessa libertà di muoverci, o con la libertà in generale. Quando la natura ci tormenta, o la passione ci travolge, la libertà si manifesta (fenomenologicamente) *contro* la natura; e questa manifestazione della libertà in opposizione alla natura è la dignità» (V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, cit., p. 126).

⁹⁵ V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, cit., p. 127.

⁹⁶ *Ivi*, p. 103.

⁹⁷ Così come, d'altra parte, merita di essere evidenziato (e sarà anzi uno degli obiettivi del presente lavoro) che «la tradizione tedesca riprende [...] temi tipici, sia della coscienza cristiana, sia della civiltà classica, a partire da Omero» (*ibidem*).

Spiega infine perchè, da un lato, non si riesca a definire un *oggetto* tutelato sotto il nome di dignità, dall'altro lato perché la dignità sia riferita al soggetto umano indipendentemente da ciò che la manifesta; e, pertanto, rimanga intatta anche quando turbe fisiche o morali ne impediscano il manifestarsi. Anzi, ci sia ancor prima che l'essere umano (in particolare nella sua condizione embrionale) assuma una qualsiasi "proprietà" (*Eigenschaft*). Anche al musiliano "uomo senza proprietà" (*ohne Eigenschaften* o, come si suol tradurre imperfettamente, per evitare confusioni con la proprietà finanziaria, "senza qualità") spetta la dignità⁹⁸. A sua volta, sul piano logico-concettuale, alla prospettiva schilleriana si può ricollegare «la posizione della *Würde* all'inizio della Costituzione tedesca e poi della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, seguita in entrambi i casi, dall'esemplificazione di "diritti alla libertà"»⁹⁹.

Già a partire dagli ultimi anni del Settecento, peraltro, il concetto di dignità umana inizia a reclamare maggiore attenzione anche nell'ambito della cultura giuridica, sotto la spinta – per l'appunto – della speculazione kantiana e del riconoscimento del valore morale della persona come "fine in se stessa".

Un influsso del tutto peculiare si riscontra in vari esponenti del "giacobinismo tedesco" e del movimento democratico sviluppatosi in Germania sulla scia della Rivoluzione francese. Georg Forster, ad esempio, nel saggio intitolato *L'influenza dell'arte di governo sulla felicità del genere umano* (1794)¹⁰⁰, dopo aver dichiarato «assurdo sperare che il dispotismo offra al genere umano una condizione felice», ritiene «finalmente [...] arrivata l'ora di buttar giù dal suo piedistallo quell'immagine fallace della *felicità* che è stata tanto a lungo il fine della vita umana e di mettere al suo posto la vera guida dell'esistenza, la *dignità umana*»¹⁰¹.

In verità, nonostante queste apprezzabili rivendicazioni ed aspirazioni, nella realtà dei fatti bisognerà attendere la fine della seconda guerra mondiale per approdare ad una piena legittimazione giuridica della dignità umana¹⁰².

⁹⁸ *Ivi*, p. 107.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ La traduzione italiana di questo scritto è contenuta in G. FORSTER, *Arte di governo e felicità umana*, Scritti politici a cura di A. Muscetta, Guaraldi Editore, Rimini - Firenze 1974, pp. 41-71. Per l'edizione tedesca si rimanda a G. FORSTER, *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, in ID., *Philosophische Schriften*, mit Einführung und Erläuterungen herausgegeben von G. Steiner, Berlin 1958, pp. 190-224.

¹⁰¹ G. FORSTER, *Arte di governo e felicità umana*, cit., pp. 61 e 70.

¹⁰² Come rileva anche P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 27.

Almeno in modo esplicito, in effetti, il principio del rispetto della dignità umana è assente sia dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (26 agosto 1789)¹⁰³ sia dalla *Declaration of Independence* degli Stati Uniti d'America (4 luglio 1776).

¹⁰³ Che pure «segna in un certo senso il trionfo dell'individuo» (L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983, tr. it. di C. Sborgi *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, p. 123). Una versione in italiano di tale *Dichiarazione* è riportata in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo: lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, Laterza, Roma - Bari 1998³, pp. 258-260.

5) Ambiti di applicazione del concetto di dignità umana nel dibattito contemporaneo

5.1) La dignità umana nella filosofia del diritto

Come abbiamo già accennato in sede di introduzione generale, la dignità si configura come «una qualificazione normativa e non certamente empirica»¹⁰⁴, e proprio per questo suscita uno speciale interesse nell'ambito della *filosofia del diritto*, in particolare per i problemi di chiarificazione e di fondazione (o giustificazione) che essa porta inevitabilmente con sé.

Appare fondamentale, del resto, tenere presente che proprio il diritto ha storicamente rappresentato la «culla d'origine»¹⁰⁵ dell'idea di dignità¹⁰⁶, e che dunque esso «non ha “importato” un concetto estraneo, ma piuttosto vi scopre una pluralità di fonti e di titolari»¹⁰⁷.

In tale settore, negli ultimi decenni, si è venuta consolidando presso numerosi autori una prospettiva giusnaturalistica che non si richiama più, secondo tradizione, ad una sorta di “meta-legislazione” in rapporto di concorrenza con il diritto positivo¹⁰⁸, ma che intende

¹⁰⁴ F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, cit., p. 101.

¹⁰⁵ X. BIOY, *La dignité: questions de principes*, in S. GABORIAU – H. PAULIAT (Textes réunis par), *Justice, Ethique et Dignité*, cit., p. 49.

¹⁰⁶ Sia pure concependola anzitutto (come vedremo meglio più avanti) come il «*principio di una discriminazione operata in funzione di molteplici criteri*» (*Ivi*, p. 47; corsivo mio).

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 49. Secondo Bioy, quindi, «il dibattito sull'iscrizione della dignità nel diritto e l'affermazione secondo cui la dignità sarebbe un principio filosofico trapiantato nel diritto perdono di significato. Il percorso, più antico, della dignità si legge partendo dal diritto verso la morale e la religione, poi dalla morale verso il diritto con un'estensione del campo di applicazione (dalla funzione sociale all'umanità). La dignità vi conserva il proprio principio ma alterna, soprattutto con il diritto, fonti e titolari» (*ivi*, pp. 49-50). Una posizione sensibilmente diversa è quella di Paul Tiedemann, secondo cui la dignità si configura come «un puro concetto filosofico, divenuto anche un concetto giuridico attraverso il suo coinvolgimento nel diritto» (P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006, p. 51; la traduzione ed il corsivo sono miei). Di «concetto nuovo» per il diritto parla anche B. EDELMAN, *La dignité de la personne humaine, un concept nouveau*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 25-34.

¹⁰⁸ Si veda ad es. S. COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, in “Iustitia”, Anno XV (1962), p. 14: «[...] l'idea tradizionale del diritto naturale come vero e proprio diritto perfetto e immutabile non appare pensabile senza contraddizione [...]».

presentarsi piuttosto come una «tendenza di pensiero ispirata» – per l'appunto – «al valore della *dignità umana*, e all'esigenza del suo rispetto nella convivenza sociale»¹⁰⁹.

A questo riguardo, in effetti, è stato messo in particolare rilievo come un diritto naturale concepito nel primo senso non farebbe altro che portare confusione nella pace pubblica, non tollerando di per sé alcuna istanza di decisione inappellabile¹¹⁰. Altri autori, secondo un'analogia prospettiva, hanno messo decisamente in dubbio che una società “giusta” possa essere un fine realistico, tenuto conto delle divergenze esistenti sul concetto di “giustizia”: giungendo così alla conclusione che «in queste circostanze, forse, si dovrebbe mettere al

¹⁰⁹ M.A. CATTANEO, *Giusnaturalismo e dignità umana*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, p. 99 (il corsivo è mio). Analogamente, Robert Spaemann rileva che un diritto naturale concepito nel primo senso non farebbe altro che portare confusione nella pace pubblica, non tollerando di per sé alcuna istanza di decisione inappellabile (R. SPAEMANN, *Die Aktualität des Naturrechts*, in ID., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983). Cattaneo sottolinea quindi che «non è possibile prendere in esame il giusnaturalismo, cercando di darne una adeguata interpretazione, se non mettendo al centro l'essere umano, [...] che ha il preciso diritto al rispetto della propria dignità». Secondo tale prospettiva, quindi, «il giusnaturalismo [...] esprime il principio per cui nella società, nella convivenza civile [...], ogni essere umano ha il fondamentale diritto alla vita, alla libertà, alla tutela da qualsiasi atto di violenza; questo è il principio giusnaturalistico del rispetto per la dignità umana» (M.A. CATTANEO, *Giusnaturalismo e dignità umana*, cit., p. 21). In termini analoghi, è stato messo in rilievo che la funzione prima della teoria della “legge naturale” è precisamente quella di salvaguardare il fatto irriducibile della dignità e della libertà dell'uomo in qualsiasi forma di sistema sociale e giuridico (J. RÖMELT, *Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus*, Freiburg im Breisgau 2006, pp. 161-166). Si veda anche R.M. PIZZORNI, *La dignità della persona umana e l'autorità dello Stato*, in “Apollinaris”, LXIX (1996), nn. 3-4, p. 669: «[...] concludiamo riaffermando che questa “naturalità” del diritto naturale non è altro che la esigenza razionale di “umanità” del diritto». Sul rapporto tra l'universo giuridico moderno – sviluppatosi sulla base del paradigma giusnaturalistico – e l'etica del rispetto della dignità umana si rimanda a E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1961, tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Torino 2005.

¹¹⁰ Cfr. ad es. R. SPAEMANN, *Die Aktualität des Naturrechts*, in ID., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983. Cattaneo, da parte sua, sottolinea che «non è possibile prendere in esame il giusnaturalismo, cercando di darne una adeguata interpretazione, se non mettendo al centro l'essere umano, [...] che ha il preciso diritto al rispetto della propria dignità». Secondo tale prospettiva, quindi, «il giusnaturalismo [...] esprime il principio per cui nella società, nella convivenza civile [...], ogni essere umano ha il fondamentale diritto alla vita, alla libertà, alla tutela da qualsiasi atto di violenza; questo è il principio giusnaturalistico del rispetto per la dignità umana» (M.A. CATTANEO, *Giusnaturalismo e dignità umana*, cit., p. 21). Sul rapporto tra l'universo giuridico moderno – sviluppatosi sulla base del paradigma giusnaturalistico – e l'etica del rispetto della dignità umana si rimanda anche a E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1961, tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, G. Giappichelli Editore, Torino 2005.

centro la dignità di tutti gli esseri umani come presupposto (moderatamente) minimo della convivenza»¹¹¹.

Non manca peraltro chi mette in rilievo, in termini critici, il «relativismo *antropologico*» che caratterizza la cultura della modernità avanzata: ossia il fatto che ormai un «*humanum* indeterminato, spogliato di contenuto antropologico, detta i termini alle nostre dottrine contemporanee del diritto naturale e dei diritti naturali»¹¹². Contrapponendosi a tale prospettiva, Hittinger sottolinea che «la dignitas umana, nel senso antico del termine, sta ad indicare che la persona umana si distingue per la sua natura, fatta di corpo e spirito. Solo partendo dal presupposto di una natura umana definita, egli sostiene, si può dare inizio ad una “antropologia positiva” entro cui si realizza il bene umano. I fini o beni verso i quali l’uomo ha una certa inclinazione, trascendono la libera scelta individuale. Essi sono dati, posti a fondamento e guida della libertà dell’individuo a realizzare se stesso»¹¹³.

Sempre in ambito giusfilosofico, non è possibile trascurare il ruolo decisivo svolto dal *dibattito sui diritti dell’uomo* nel sollecitare la ricerca di un *fondamento argomentativo* degli stessi, che in generale è stato appunto individuato nella *dignità di ogni essere umano*¹¹⁴.

¹¹¹ K. SEELMANN, *Menschenwürde: ein neuer Schlüsselbegriff*, in ID., *Rechtphilosophie*, München 2005, tr. it. a cura di G. Stella *Dignità dell’uomo: un nuovo concetto-chiave*, in ID., *Filosofia del diritto*, Napoli 2006, p. 251. Si veda inoltre: K. SEELMANN, *Menschenwürde: Ein Begriff im Grenzbereich von Recht und Ethik*, in M. FISCHER – M. STRASSER (Hrsg.), *Rechtsethik*, Frankfurt am Main 2007, pp. 29-41.

¹¹² R. HITTINGER, *Fallimento del Diritto Naturale? Stato moderno, antropologia negativa e dignità umana*, tr. it. di F. Di Blasi, in F. DI BLASI (a cura di), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d’Aquino*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, p. 134.

¹¹³ P. BERNARDINI – S. BRUNO – P. HERITIER – N. GIGANTI SERIO, *Diritto Naturale e Diritti Umani. Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale*, in “Diritto e Questioni Pubbliche”, n. 7/2007, p. 239. Sul rapporto tra diritto, libertà e dignità dell’uomo si veda anche G. BARTOLI, *Perché il bene piuttosto che il male? Libertà, diritto e dignità dell’uomo*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 263-274.

¹¹⁴ Il dibattito su questo tema si è comunque articolato in una pluralità di prospettive anche molto diverse tra loro. Pensiamo ad esempio alla posizione assunta da Norberto Bobbio, secondo cui la ricerca di un fondamento assoluto dei diritti umani è illusoria – perché la classe dei diritti umani è mal definibile, variabile ed eterogenea – e forse anche inutile – nella misura in cui proteggerli è più importante che giustificarli.

In effetti, «a seguito degli orrori connessi alle vicende della seconda guerra mondiale si è cominciato a teorizzare che la dignità umana sia *ex se* fondativa»¹¹⁵ dei basilari diritti dell'uomo¹¹⁶: cosicché «il concetto di dignità ha finito per rimpiazzare l'idea di Dio o quella di natura come fondamento di “diritti inalienabili”. Ciò ha completato la transizione dai “diritti naturali” ai “diritti umani”: un termine, questo, che non era entrato nell'uso comune fino a quel tempo [...]. Non si richiama più un essere superiore o un preesistente stato di natura come la fonte di diritti fondamentali. *I diritti dovevano essere accordati a tutti gli esseri umani, senza distinzione, in ragione dell'essenziale dignità dell'intera umanità*»¹¹⁷.

In una prospettiva simile, soprattutto nell'ambito del dibattito tedesco, si è dedicata una speciale attenzione ai “presupposti etici” che devono essere propri di uno Stato democratico, «a partire dal riconoscimento [...] della libertà democratica e dell'uguaglianza politica»¹¹⁸: e per questa via si è giunti a sottolineare che esso «non può esimersi dal porre a suo fondamento il principio della dignità umana»¹¹⁹, dal momento che «tale principio è un'espressione di «eticità» formale democratica: rende libero l'uomo di essere se stesso»¹²⁰.

¹¹⁵ U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 106.

¹¹⁶ In questo senso non appare dunque fuori luogo affermare che «l'Olocausto è la reale e concreta condizione di pensabilità e di esistenza dei diritti umani come li conosciamo oggi e, inoltre, delle varie Carte e Dichiarazioni dei diritti che si sono succedute fino ai nostri giorni» (A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, cit., p. 12).

¹¹⁷ F. KLUG, *Values for a Godless Age: The Story of the UK's New Bill of Rights*, London 2000, p. 101 (la traduzione ed il corsivo sono miei).

In questo senso si può dunque affermare che «i diritti umani sono diritti detenuti dagli individui semplicemente perché questi fanno parte della specie umana. Essi sono diritti *condivisi ugualmente da ciascuno* senza distinzione di sesso, razza, nazionalità, e di contesto economico» (M.R. ISHAY, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley - Los Angeles - London 2004, p. 3; la traduzione ed il corsivo sono miei).

Sul binomio dignità-uguaglianza, come fondamento dei diritti umani, si rimanda (tra gli altri) a J. KIS, *Vannak-e ember jogaink?*, Budapest 1987, tr. fr. di G. Kassai *L'égale dignité. Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Préface de P. Thibaud, Paris 1989.

¹¹⁸ E.-W. BOCKENFORDE, *Questioni costituzionali inerenti alla democrazia*, in ID., *Stato, costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Milano 2006, p. 472.

¹¹⁹ S. BIGNOTTI, *Dignità umana: un a priori?*, in E.-W. BOCKENFORDE, *Dignità umana e bioetica*, a cura di S. Bignotti, Editrice Morcelliana, Brescia 2010, p. 13. In termini analoghi, si è sostenuto che «il rispetto della dignità umana e la sua tutela da parte dello Stato paiono il fondamento del nostro e di ogni altro

Ai giorni nostri, d'altra parte, assistiamo ad «una nuova e inedita *connessione* tra *dignità*, da una parte, e *mondo dei bisogni e delle precarietà*, dall'altra»¹²¹. Appare significativo, ad esempio, che anche in prospettiva anti-capitalistica (o “no-global”, per usare un'espressione più attuale) ci si richiami ancora una volta a Kant per sottolineare che «la dignità umana comporta l'idea di un'umanità che cammina a testa alta, dell'Uomo come un autonomo essere sociale che organizza coscientemente le proprie condizioni sociali e che è così in possesso di se stesso come soggetto»¹²².

Sempre in tempi recenti si sono imposte nel dibattito pubblico le riflessioni di Avishai Margalit, che ha coniato l'espressione “società decente” (*decent society*) per indicare quella «le cui istituzioni non umiliano le persone»¹²³, ossia non offendono il rispetto che ciascun individuo dovrebbe avere di sé e dell'altro – precisando, d'altra parte, che «il concetto di umiliazione che impedirebbe a una società di essere decente non può essere la mancanza di onore sociale», in quanto «se noi vogliamo fondare la società decente sul concetto dell'onore che ciascuno merita in uguale misura, dobbiamo spostarci dall'onore sociale alla *dignità umana*»¹²⁴.

ordinamento sociale democratico e anche di una concezione pluralistica dell'uomo e della cultura [...]» (H. BECK, *Menschenwürde als Rechtswert: Erkenntnisse der philosophischen Anthropologie*, in “Salzburger Jahrbuch für Philosophie”, XXXIV (1989), p. 135; traduzione mia).

¹²⁰ S. BIGNOTTI, *Dignità umana: un a priori?*, cit., p. 13. La stessa Autrice rileva peraltro che «il vigore normativo di questo principio è tutt'altro che evidente nelle Costituzioni europee e nell'andamento del dibattito bioetico internazionale negli ultimi decenni» (*ivi*, p. 14).

¹²¹ A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, cit., p. 13.

¹²² W. BONEFELD – K. PSYCHOPEDIS, *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, in IDD. (Eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Aldershot 2005, p. 5. Il richiamo all'“andatura eretta” dell'essere umano fa qui esplicito riferimento alla “filosofia della speranza” elaborata da E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo *Il principio speranza*, Introduzione di R. Bodei, Garzanti 2005² (si vedano ad es. le pp. 1080, 1121, 1578).

¹²³ A. MARGALIT, *The Decent Society*, Cambridge (Mass.) 1996, tr. it. di A. Villani, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 49.

¹²⁴ *Ivi*, p. 86 (il corsivo è mio). A questo proposito lo stesso Margalit sottolinea che «il concetto di dignità umana si evolve storicamente al di fuori dell'idea di onore sociale», e che dunque «il concetto di onore sociale non è logicamente necessario per spiegare quello di dignità umana» (*Ivi*, pp. 86-87), pur essendo ad esso antecedente sul piano storico; dopodiché, attraverso un esame specifico della nozione di *dignità*, si arriva a

D'altra parte, già a partire dall'ambito giusfilosofico, non è possibile ignorare come la straordinaria complessità¹²⁵ del concetto di dignità umana renda estremamente difficile il tentativo di tematizzarlo in modo univoco e compiuto¹²⁶. Questa difficoltà¹²⁷, in definitiva, appare legata al fatto che «esso pretende [...] di accordare in sé stesso due opposte dimensioni concettuali, quella della libertà e quella dell'uguaglianza, valori individualistici e valori universalistici, esigenze di distinzione fra gli uomini ed esigenze di istituzione fra i medesimi di relazioni ispirate a senso di giustizia»¹²⁸. In particolare poi, sul piano più specificamente giuridico, «tale complessità fa sì che esso non possa essere rappresentato come una situazione soggettiva dotata di caratteri precisamente individuati», ma piuttosto «come un principio dal

definire quest'ultima come «la tendenza a comportarsi in una maniera dignitosa che attesti il rispetto di sé» (*Ivi*, p. 93). A proposito di questo tipo di analisi è stato peraltro messo in rilievo che «la connessione fra dignità umana e rispetto di sé è [...] tutt'altro che scontata; essa, infatti, presuppone che l'oggetto della dignità non sia tanto la persona astratta, in quanto soggetto giuridico titolare di diritti e doveri al pari di qualsiasi altra persona, quanto invece l'uomo come individuo, colto nella sua concretezza e realtà esistenziale e situazionale, individuo che si manifesta nella sua originaria e costitutiva relazionalità» (A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, cit., p. 13). In considerazione di ciò, si è dunque sostenuto che «occorre in definitiva volgersi verso un nuovo approccio che sia in grado di coniugare l'affermazione universalistica della dignità dell'uomo in astratto con le situazioni particolari che oggi esigono una sua tutela differenziata cioè, sinteticamente, un approccio che sia capace di far incontrare l'assoluto, di cui l'uomo è traccia, con il contingente e transitorio, in cui sempre si svolge e matura la sua *ex-sistentia*» (*ivi*, p. 14). Per ulteriori approfondimenti si rimanda ad A. KREBS, *Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits Politik der Würde*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 47 (1999), n. 2, pp. 291-311.

¹²⁵ Messa in evidenza (tra gli altri) da: D. FELDMAN, *Human Dignity as Legal Value – Part I*, in "Public Law", 44 (1999), pp. 682-702; D. FELDMAN, *Human Dignity as Legal Value – Part II*, in "Public Law", 45 (2000), pp. 61-76 (v. p. 75: «dignity has been revealed by this article to be a highly complex concept»).

¹²⁶ Nonostante non siano mancati, in particolare negli approcci etici di matrice kantiana, i tentativi di precisazione del suo contenuto. In proposito si vedano (tra gli altri): G.D. BANDZELADZE, *Über den Begriff der Menschenwürde*, aus dem Russischen von A. Hampel, Gießen 1987; H. WAGNER, *Die Würde des Menschen: Wesen und Normfunktion*, Würzburg 1992; G. LÖHRER, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, cit.; W. BRUGGER, *Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte*, Baden-Baden 1997;

¹²⁷ Messa in rilievo anche da M.-L. PAVIA, *La découverte de la dignité de la personne humaine*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 3-23.

¹²⁸ S. STAMMATI, *La dignità della persona umana e il diritto di brevetto*, in "Diritto industriale", Anno IX (2001), n. 2, p. 113.

quale sgorgano molteplici diritti e doveri [...], talora espressione di esigenze contrastanti, le quali però trovano tutte o tentano di trovare una propria legittimazione nelle forti e diverse anime costitutive del principio di dignità»¹²⁹.

Questo tema sarà comunque ripreso ed approfondito più avanti, quando tratteremo degli aspetti problematici legati all'uso della nozione di dignità umana in ambito bioetico e biogiuridico.

¹²⁹ *Ibidem.*

5.2) La dignità umana nel diritto internazionale¹³⁰

Sul piano del *diritto positivo* merita anzitutto di essere ricordata, nel 1937, la prima apparizione dell'espressione "dignità umana"¹³¹ in un testo costituzionale: e precisamente nel Preambolo della Costituzione irlandese, che si propone espressamente di «promuovere il bene comune [...], in modo da poter assicurare la dignità e la libertà dell'individuo [...]¹³².

Soprattutto, però, il concetto di dignità umana ha vissuto uno slancio decisivo nel periodo immediatamente successivo alla fine della Seconda guerra mondiale¹³³, quando «il mondo delle democrazie [...] comprese di dover dare una risposta almeno morale alle orribili mutilazioni che la guerra aveva inferto alla dignità dell'uomo»¹³⁴: e ai nostri giorni «la

¹³⁰ Per una prima introduzione a questo tema mi limito a segnalare: M. BENCHIKH, *La dignité de la personne humaine en droit international*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 37-52;

¹³¹ O, più precisamente, di questa «clausola generale, che è insieme un valore ed un principio» (G. RESTA, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)*, in "Rivista di diritto civile", Anno XLVIII (2002), Parte seconda).

¹³² Il testo originale di questa parte del Preambolo (di cui ho fornito la traduzione) viene riproposto in T.J. O'DOWD, *Dignity and Personhood in Irish Constitutional Law*, in G. QUINN – A. INGRAM – S. LIVINGSTONE (Eds.), *Justice and Legal Theory in Ireland*, Dublin 1995, p. 163. A tale articolo si rimanda ovviamente anche per un possibile approfondimento ulteriore.

¹³³ In effetti, «bisogna attendere la fine della seconda guerra mondiale – nonostante qualche sporadico riferimento si incontri in documenti normativi anche prima – per trovare una piena legittimazione giuridica, una "giuridificazione", della dignità umana» (BECCHI, *Il principio dignità umana*, cit., p. 29). Lo stesso Autore ricorda, in nota, come una selezione dei documenti giuridici che fanno esplicito riferimento alla dignità umana si possa ritrovare nel volume J. KNOX – M. BROBERG (eds.), *Dignity, Ethics and Law*, Copenhagen 1999.

¹³⁴ A. DONNO, *Gli Stati Uniti e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 1938-1948*, in L. LIPPOLIS (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo verso il Duemila*, cit., p. 24. Anche nei decenni successivi, e fino ai nostri giorni, si è ovviamente continuato a riflettere e a discutere sulla "compatibilità" della guerra in quanto tale con l'idea stessa di dignità umana. Per un dibattito a più voci su questo tema si rimanda ai contributi raccolti nella Terza Parte (intitolata appunto *Human Dignity and War*) del volume R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds.), *Human Dignity: This Century and the Next. An Interdisciplinary Inquiry into Human Rights, Technology, War, and the Ideal Society*, New York - London - Paris 1970: J. SOMERVILLE, *Human Dignity, Human Rights and War* (pp. 185-213); S. AXINN, *Human Dignity and War: A Response to Professor Somerville* (pp. 215-236); F.L. KLINGBERG, *Human Dignity and Modern War* (pp. 237-266).

considerazione della dignità umana come premessa di tutti i diritti fondamentali che ineriscono alla condizione umana» appare ormai «largamente condivisa»¹³⁵.

È dunque nell'ambito del diritto internazionale che il valore della dignità trova i suoi primi importanti riconoscimenti ufficiali¹³⁶.

In particolare, già nel 1945 la “Carta delle Nazioni Unite” dichiara nel preambolo che i popoli aderenti a questa istituzione sono «*decisi [...] a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana*»¹³⁷.

Ma è stata soprattutto la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*¹³⁸ – «grande conquista del XX secolo»¹³⁹, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 – ad esprimere e a consolidare «il codice genetico di una rivoluzione umanocentrica che è tuttora in atto»¹⁴⁰.

Essa sancisce in modo ufficiale e solenne, fin dal Preambolo, che «*il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti, uguali ed*

¹³⁵ G.M. FLICK, *Dignità umana e tutela dei soggetti deboli: una riflessione problematica*, in E. CECCHERINI (a cura di), *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., p. 46.

¹³⁶ A questo proposito si possono segnalare, per un primo approfondimento di carattere generale, i saggi contenuti in A.H. HENKIN (Ed.), *Human Dignity. The Internationalization of Human Rights*, with selected international human rights documents, New York 1979. Un'ulteriore (e particolarmente ampia) raccolta di testi e documenti giuridici che hanno progressivamente consacrato l'idea dei “diritti dell'uomo” – comprendente anche illustri “precursori”, come la *Magna Charta Libertatum* del 1215 – è contenuta in W. HEIDELMEYER (Hrsg.), *Die Menschenrechte: Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, 4. erneuerte und erweiterte Auflage, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997, pp. 51-253.

¹³⁷

¹³⁸ Per il relativo testo si veda: *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 10 dicembre 1948, in A. PANAINO (a cura di), *I diritti dell'uomo nelle Carte e nelle Dichiarazioni istitutive*, con la collaborazione di N. Gallo, F. Martelli e P. Ognibene, Milano 2007, pp. 9-15.

¹³⁹ T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris 1995, p. 21 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁴⁰ A. PAPISCA, *Dichiarazione universale dei diritti umani, lievito umanocentrico della civiltà del diritto*, in “La Comunità Internazionale”, LXIII (2008), n. 4, p. 591. A proposito dei principi ispiratori di questo testo fondamentale è significativo ricordare che René Cassin, uno dei redattori principali del documento, «attingendo al grido di battaglia della Rivoluzione francese, [...] individuò come i quattro pilastri della dichiarazione “dignità, libertà, uguaglianza e fratellanza”» (M.R. ISHAY, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley - Los Angeles - London 2004, p. 3; traduzione mia).

*inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo*¹⁴¹; dopodiché l'art. 1 aggiunge: «*Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza*»¹⁴².

Nata dunque dall'esperienza dell'orrore e della violenza vissuta negli anni della seconda guerra mondiale, e al tempo stesso «legata [...] agli esiti di divisione e di angoscia che, anche oltre il suo termine, ne sono derivati», la Dichiarazione del 1948 «affida [...] tutta la speranza

¹⁴¹ Per un approfondimento dei presupposti storico-culturali e del significato di questa formula fondamentale si veda (tra gli altri) Y. ARIELI, *On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Doctrine of the Dignity of Man and His Rights*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 1-17. Questa formula – ricorda ancora Verspieren (dal cui testo ho ripreso la traduzione italiana) – verrà poi ripresa in numerosi strumenti internazionali: «Così è per il *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, per il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, entrambi proclamati nel dicembre 1966 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Così è per la *Convenzione internazionale contra la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti*, conclusa nel dicembre 1984; in questa convenzione si precisa che i diritti inalienabili in essa proclamati «derivano dalla dignità inerente alla persona umana». L'affermazione netta e chiara della dignità di ogni membro del genere umano, senza distinzione alcuna, e dunque di un'uguaglianza di dignità, serve così a legittimare l'enunciato di diritti essenziali che nessuna società può ormai più disconoscere» (P. VERSPIEREN, *La dignità nei dibattiti politici e bioetici*, cit., p. 19). Come osserva Giliberti, questo «concetto universalistico di dignità esprime [...] la capacità che tutti hanno di vivere una vita pienamente umana, cioè di realizzare le proprie essenziali capacità. Quindi presuppone un'antropologia egualitaria e relativamente ottimistica, che è il frutto del confluire di correnti religiose e filosofiche, antiche e moderne» (G. GILIBERTI, *Introduzione*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., p. 17).

¹⁴² *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, cit., p. 10. Per una storia della redazione dell'articolo 1 si rimanda a J. ADOLPHE, *Riscoprire il Diritto Naturale nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948*, tr. it. di F. Di Blasi, in F. DI BLASI (a cura di), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 260-262.

Ulteriori richiami al concetto di dignità si ritrovano all'art. 22 («Ogni individuo, in quanto membro della società ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione, attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità ed al libero sviluppo della sua personalità») e all'art. 23 terzo comma («Ogni individuo che lavora ha diritto ad una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia una esistenza conforme alla dignità umana ed integrata se necessario, da altri mezzi di protezione sociale»).

di pace, di giustizia e di libertà a parole tanto inermi quanto misteriose: “dignità umana”, “diritti umani”, e a un atto intellettuale: il “riconoscimento” dell’una e degli altri»¹⁴³.

Allo Statuto delle Nazioni Unite si sono poi richiamati esplicitamente, negli anni successivi, numerosi altri documenti internazionali, in virtù dei quali il principio del rispetto della dignità umana ha finito per rivelarsi come «la chiave di volta della tavola dei valori dichiaratamente condivisa dai popoli del mondo»¹⁴⁴. Come è stato giustamente sottolineato, in effetti, «che esso costituisca [...] un indispensabile elemento portante, e non solo importante, di quel minimo comune etico in mancanza del quale nessun dialogo tra Paesi, culture, civiltà giuridiche tanto dissimili sarebbe possibile, è dimostrato come meglio non si potrebbe, da quell’apparente clausola di stile, che è in realtà assai più di una clausola di stile, presente con minime varianti formali nel Preambolo di alcuni dei più importanti Patti e Convenzioni internazionali di quest’ultimo mezzo secolo, dalla *Convenzione dei diritti dell’infanzia* del 20 novembre 1959 al *Patto Internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* del 16 dicembre 1966 e alla *Convenzione contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani* del 10 dicembre 1984: “*Considerando che conformemente ai principi enunciati nello Statuto delle Nazioni Unite, il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della*

¹⁴³ C. CASINI, *Il diritto alla vita come fondamento dei diritti umani*, in L. LIPPOLIS (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo verso il Duemila*, cit., p. 77. La portata rivoluzionaria della *Dichiarazione universale*, nell’ambito della nostra tradizione giuridica, viene ben evidenziata da Francesco Paolo Casavola, laddove egli osserva che «tradizione romanistica e dottrine giusnaturalistiche confluiscono nel costruire l’immagine dell’uomo che trasferendosi dallo stato di natura allo stato di società porta con sé libertà della persona e proprietà di beni, chiedendone garanzia al potere pubblico»; mentre «oggi [...] è la dignità dell’uomo l’essenziale identità dell’essere della persona. Come tale intangibile. La dignità dell’uomo non si manifesta in posizioni sociali od economiche, consistendo nella dotazione di ragione e coscienza di cui è fornito ogni vivente della specie umana» (F.P. CASAVOLA, *Dal diritto romano al diritto europeo*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., p. 195; il corsivo è mio).

Sul rapporto tra il contenuto della Dichiarazione ed il parallelo e successivo Magistero della Chiesa cattolica (che «ha non solo espresso assenso e consenso alla Dichiarazione dei diritti umani ma ne ha altresì promossa la conoscenza, valorizzata la portata e ne ha condivise le finalità») si rimanda a V. Card. FAGIOLO, *La dottrina della Chiesa ed il contenuto della Dichiarazione*, in L. LIPPOLIS (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo verso il Duemila*, cit., pp. 45-54 (il testo citato è alle pp. 51-52).

famiglia umana e dei loro diritti uguali e inalienabili costituisce il fondamento delle libertà, della giustizia e della pace nel mondo; Riconoscendo che tali diritti derivano dalla dignità inerente alla persona umana [...]»¹⁴⁵.

In anni più recenti, sempre sul piano dei documenti internazionali, il ruolo fondamentale acquistato dal valore della dignità umana risalta con particolare evidenza nella *Dichiarazione finale della Conferenza mondiale dell'ONU sui Diritti Umani* (Vienna, 25 giugno 1993), nella quale si riconosce e si proclama che «*tutti i diritti umani derivano dalla dignità dell'uomo e dal valore inerente alla persona umana*» e che «*la persona umana è il soggetto centrale dei diritti umani e delle libertà fondamentali*»¹⁴⁶.

¹⁴⁵ E. RIPEPE, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, cit., pp. 17-18 (i corsivi sono miei).

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 17 (i corsivi sono miei). Per un approfondimento del tema della dignità umana in relazione all'ordine pubblico mondiale si rimanda a M.S. McDOUGAL – H.D. LASSWELL – L.-C. CHEN, *Human Rights and World Public Order. The Basic Policies of an International Law of Human Dignity*, New Haven - London 1980.

5.3) La dignità umana negli ordinamenti costituzionali

Analoghe affermazioni di principio si ritrovano anche in numerose Costituzioni nazionali (europee¹⁴⁷, ma non solo) promulgate nell'immediato dopoguerra: cosicché da più parti è stato messo in rilievo che «la giuridificazione della dignità umana¹⁴⁸ caratterizza in maniera sempre più diffusa e incisiva il costituzionalismo contemporaneo»¹⁴⁹.

In termini più generali, possiamo considerare «il riconoscimento e la garanzia costituzionale della dignità umana» come «un'acquisizione tipica del costituzionalismo democratico e sociale»¹⁵⁰: nel senso che *il principio costituzionale del rispetto della dignità umana* si pone come «la *premessa antropologica dello Stato democratico e sociale di diritto*, in quanto intende affermare, nelle relazioni interne alla società e tra la società e lo Stato, una cultura di vita ispirata a regole di convivenza fondate sulla reciproca tolleranza e sul reciproco rispetto»¹⁵¹.

¹⁴⁷ Sul «rispetto della dignità umana» come «principio generale del diritto europeo» si veda B. MAURER, *Le principe de respect de la dignité humaine et la Convention Européenne des droits de l'homme*, Paris 1999, pp. 85 e ss. (citazioni da p. 85 e p. 87, traduzione mia).

¹⁴⁸ A proposito di tale “processo” si rimanda in particolare a C. GIRARD – S. HENNETTE VAUCHEZ, *La dignité de la personne humaine. Recherche sur un processus de juridicisation*, Paris 2005. Cfr. inoltre H.J. SANDKÜHLER, *Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht*, in ID. (Hrsg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, cit., pp. 57-86.

¹⁴⁹ Vedi M.R. MARELLA, *Il fondamento sociale della dignità umana. Un modello costituzionale per il diritto europeo dei contratti*, in “Rivista critica del diritto privato”, Anno XXV (2007), n. 1, p. 67. È stato anzi rilevato che *proprio «la storia del concetto di dignità, quale si è formato dapprima nella civiltà greca e romana, poi nella tradizione cristiana, infine nella filosofia classica tedesca, tra Kant e Schiller, aiuta a mettere in luce l'origine della dignità come principio giuridico “positivo” nei sistemi costituzionali del XX secolo*: nel senso che «non può essere un caso che nelle Carte costituzionali il termine “dignità” sia richiamato per la prima volta in una Costituzione dichiaratamente cattolica, l'irlandese, e per la seconda volta nella Costituzione tedesca successiva alla seconda guerra mondiale» (V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, a cura di R. Sanchini, Torino 2004, p. 1).

¹⁵⁰

¹⁵¹ G. ROLLA, *Profili costituzionali della dignità umana*, in E. CECCHERINI (a cura di), *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., p. 62 (il corsivo è mio).

In questa prospettiva si è dunque sostenuta l'esistenza di «una sorta di vera e propria norma fondamentale¹⁵² o *Grundnorm* dei moderni ordinamenti costituzionali [...]: il principio onnicomprensivo e fondante [...] della tutela della dignità e del pieno sviluppo della persona umana»¹⁵³.

D'altra parte, come già accennato in precedenza, non appare certo casuale che proprio la Legge fondamentale tedesca, come reazione agli orrori posti in essere dal regime nazionalsocialista, rappresenti uno dei primi documenti in cui il riferimento alla dignità umana acquista un ruolo di assoluta preminenza. In effetti l'art. 1, comma 1, proclama solennemente: «*La dignità dell'uomo è intangibile¹⁵⁴. Rispettarla e proteggerla è obbligo di tutto il potere statale*»; dopodiché il comma 2 aggiunge: «*Il popolo tedesco professa perciò i diritti umani inviolabili e inalienabili come fondamento di ogni comunità umana, della pace e della giustizia nel mondo*»¹⁵⁵.

¹⁵² In questo senso si veda ad es. H.J. SANDKÜHLER, *Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht*, cit. («La “dignità umana” è la “norma di base (*Basisnorm*) per i successivi diritti fondamentali”»).

¹⁵³ A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione. I: Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milano 1994, pp. 71-72. «Nonostante [...]» – prosegue l'Autore – «sia sempre necessaria una determinazione concreta e positiva di questa “formula” generalissima (come tale, soggetta a potenziali arbitrii interpretativi), reputiamo che essa esprima ancora a sufficienza la natura del vero “presupposto”, insieme logico e ideologico, dei moderni ordinamenti “costituzionali”» (*Ivi*, p. 72). Sull'idea di dignità umana come “elemento centrale” dei moderni Stati costituzionali si veda P. KIRCHHOF, *Die Idee der Menschenwürde als Mitte der modernen Verfassungsstaaten*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., pp. 140-161.

¹⁵⁴ A proposito di questa ormai celebre formula, Stephan Schaeede si è chiesto se essa possa essere considerata un “neologismo moderno”: documentando che «dal punto di vista terminologico la dignità inviolabile ha radici piuttosto superficiali nella storia delle idee» (S. SCHAEDE, *Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive*, in P. BAHR – H.M. HEINIG (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen 2006, p. 17; la traduzione ed il corsivo sono miei) e che «anche in Kant, il quale nobilita la dignità ad una definizione antropologica fondamentale “al di sopra di ogni prezzo”, manca un predicato corrispondente» (*ivi*, p. 15).

¹⁵⁵ Merita inoltre di essere segnalato che, come ulteriore forma di garanzia, nella Legge Fondamentale tedesca il principio del rispetto della dignità umana «è dichiarato intangibile anche in sede di revisione costituzionale (articolo 79, comma 3)» (E. RIPEPE, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, cit., p. 15). In uno studio volto a far risaltare la tradizione umanistica che sta alla base dell'inciso iniziale dell'art.

Questa previsione costituzionale configura dunque la dignità umana come «un valore di rango costituzionale»¹⁵⁶, in cui affondano le radici tutti i diritti ed le libertà fondamentali»¹⁵⁷: con

1, Rolf Gröschner conclude che «nonostante l'apparenza esso non ha carattere descrittivo»; che «nonostante la sua posizione all'interno della Costituzione (e non ad esempio nel Preambolo) esso non ha un carattere prescrittivo come quello proprio del diritto positivo tradizionale»; e che «la sua normatività caparbia consiste nell'appello per il riconoscimento della dignità umana presupposta assiomaticamente in quanto costitutiva del sistema costituzionale liberale della Costituzione»: cosicché lo si può considerare come «un *appello dell'umanità nello spirito del Rinascimento*» (R. GRÖSCHNER, *Des Menschen Würde – humanistische Tradition eines Verfassungsprinzips*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., p. 232; la traduzione ed il corsivo finale sono miei). Secondo questa stessa prospettiva, d'altra parte, Stephan Kirste sottolinea che «proprio l'Umanesimo rinascimentale italiano dimostra che la dignità dell'uomo non consiste solo nel suo negativo *liberum arbitrium*, ma anche nella sua positiva capacità di creazione» (S. KIRSTE, *Menschenwürde und die Freiheitsrechte des Status Activus. Renaissancehumanismus und gegenwärtige Verfassungsdiskussion*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., p. 211; traduzione mia).

¹⁵⁶ O meglio, come «supremo valore costituzionale»: si veda in questo senso (tra gli altri) U. PALM, *Die Person als ethische Rechtsgrundlage der Verfassungsordnung*, in “Der Staat”, 47 (2008), n. 1, p. 42 (traduzione mia).

¹⁵⁷ E. STEFANINI, *Dati genetici e diritti fondamentali. Profili di diritto comparato ed europeo*, Cedam, Padova 2008, p. 206 (in nota). Una bibliografia esaustiva sul significato e la portata del riferimento alla dignità umana nell'art. 1 della Costituzione tedesca sarebbe difficilmente proponibile, soprattutto in questa sede. Per un possibile approfondimento mi limito a segnalare: C. ADAM, *Gefahrabwendungsfolter und Menschenwürde. Im Lichte des Unabwägbarkeitsdogmas des Art. 1 Abs. 1 GG*, Frankfurt am Main 2008; C. AMIRANTE, *La dignità dell'uomo nella Legge Fondamentale di Bonn e nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano 1971; E. BENDA, *Die Würde des Menschen ist unantastbar*, in E.-J. LAMPE (ed.), *Beiträge zur Rechtsanthropologie*, Stuttgart 1985; E. BENDA, *Menschenwürde und Persönlichkeitsrecht*, in E. BENDA – W. MAIHOFFER – H.-J. VOGEL (Hrsg.), *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin - New York 1994², pp. 161-190; F. BERARDO, «La dignità umana è intangibile»: il dibattito costituente sull'art. 1 del Grundgesetz, in “Quaderni costituzionali”, Anno XXVI (2006), n. 2, pp. 387-398; H. COING, *Das Grundrecht der Menschenwürde, der strafrechtliche Schutz der Menschlichkeit und das Persönlichkeitsrecht des bürgerlichen Rechts*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 167-172; A. DE PETRIS, Tra libertà e sicurezza prevale la dignità umana, dice il Bundesverfassungsgericht, reperibile all'indirizzo internet: http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/cronache/estero/liberta_sicurezza/index.html; G. DÜRIG, Art. 1, in T. MAUNZ – G. DÜRIG, *Grundgesetz*, cit., E.J. EBERLE, Dignity and Liberty. Constitutional Visions in Germany and the United States, Westport 2002; G. DÜRIG, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen,*

l'obiettivo fondamentale di garantire all'individuo – nel suo valore singolare e nella sua autonomia – un ambito di libertà e di rispetto intangibile nei confronti del potere statale e degli altri membri della società¹⁵⁸. In questo modo, «il riconoscimento della dignità umana diventa una sorta di *Grundnorm* di kelseniana memoria, posta al vertice dell'intero ordinamento giuridico: una norma giuridica oggettiva¹⁵⁹, non essa stessa un diritto soggettivo

Geschichte, cit., pp. 173-187; J. ECKERT, *Legal Roots of Human Dignity in German Law*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 41-53; C. ENDERS, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG*, Tübingen 1997; T. GEDDERT-STEINACHER, *Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Berlin 1990; R. GRÖSCHNER, *Menschenwürde als Konstitutionsprinzip der Grundrechte*, in A. SIEGETSLEITNER – N. KNOEPFFLER (Hg.), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, cit., pp. 17-39; M. HERDEGEN, *Deutungen der Menschenwürde im Staatsrecht*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 57-66; W. HÖFLING, *Die Unantastbarkeit der Menschenwürde – Annäherungen an einen schwierigen Verfassungsrechtssatz*, in “Juristische Schulung”, 35 (1995), n. 10, pp. 857-862; D. JABER, *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Frankfurt - London 2003; E. KLEIN, *Human Dignity in German Law*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 145-159; B. KOHL, *Menschenwürde: Relativierung oder notwendiger Wandel? Zur Interpretation in der gegenwärtigen Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG*, Berlin 2007; T. MAUNZ – G. DÜRIG, *Grundgesetz: Loseblatt-Kommentar*, München 1999; H.C. NIPPERDEY, *Die Würde der Menschen*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 189-238; M. PANEBIANCO, *Bundesverfassungsgericht, dignità umana e diritti fondamentali*, in “Diritto e società”, Nuova Serie - 2/2002, pp. 151-242; D. SCHEFOLD, *Il rispetto della dignità umana nella giurisprudenza costituzionale tedesca*, in E. CECCHERINI (a cura di), *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., pp. 113-136; E.J. SMITH, *Dignity and Liberty. Constitutional Vision in Germany and the United States*, London 2002; C. WALTER, *Human dignity in German Constitutional Law*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 25-42; P. ZAAR, *Wann beginnt die Menschenwürde nach Art. 1 GG?*, Baden-Baden 2005; W. WERTENBRUCH, *Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit*, Köln - Berlin 1958.

¹⁵⁸ In questo senso si veda (tra gli altri) P. BADURA, *Generalprävention und Würde des Menschen*, in “Juristenzeitung”, 19 (1964), nn. 11-12, pp. 337-344.

¹⁵⁹ Vari studiosi si preoccupano, in particolare, di mettere in rilievo che «la formula “inviolabilità della dignità umana” esprime un riferimento legislativo vincolante» (H.J. SANDKÜHLER, *Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht*, cit.).

fondamentale, e proprio per questo incondizionata, non sottoponibile – a differenza dei diritti fondamentali – a ponderazioni e limitazioni»¹⁶⁰.

Proprio sull'esempio di tali disposizioni, il principio del rispetto della dignità umana ha trovato un progressivo riconoscimento nelle Costituzioni di molti altri Paesi, «fino ad occupare una posizione centrale, se non addirittura preminente, nella Carta di Nizza, dove assumerebbe, nell'opinione di alcuni autori, il carattere di tratto distintivo di un ipotetico modello europeo che verrebbe così a contrastare la diffusione del modello “americano”»¹⁶¹.

In effetti, già limitandoci a considerare i singoli ordinamenti costituzionali europei¹⁶² – a cominciare da quelli nati dalla crisi dei regimi fascisti, per arrivare a quelli scaturiti dai processi democratici che hanno di recente caratterizzato l'Europa orientale¹⁶³ – possiamo rilevare che il richiamo al principio basilare della dignità della persona è ampiamente diffuso e condiviso¹⁶⁴.

L'art. 10 della Costituzione spagnola, ad esempio, dichiara solennemente (comma 1) che «la dignità della persona, i diritti inviolabili che le sono connaturati, il libero sviluppo della personalità, il rispetto della legge e dei diritti altrui sono fondamento dell'ordine politico e della pace sociale»¹⁶⁵.

¹⁶⁰

¹⁶¹ MARELLA, *Il fondamento sociale della dignità umana*, cit., p. 67.

¹⁶² In proposito merita di essere segnalato il recente studio di M. DI CIOMMO, *Dignità umana e Stato costituzionale. La dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Prefazione di E. Cheli, Passigli Editori, Firenze 2010. Una prospettiva ancor più generale viene offerta da C. STARCK, *The Religious and Philosophical Background of Human Dignity and its Place in Modern Constitutions*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 179-193.

¹⁶³ Cfr. ROLLA, *Profili costituzionali della dignità umana*, cit., p. 61.

¹⁶⁴ Merita peraltro di essere segnalato, come eccezione, il caso della Grecia: in cui il costituente, considerando riduttivo il termine “dignità”, ha preferito utilizzare l'espressione “valore dell'uomo” (si veda in proposito A. MANITAKIS, *Il rispetto del valore dell'uomo come limite e regola di giudizio della sperimentazione biomedica. L'esperienza costituzionale greca*, in “Politica del diritto”, 28 (2), 1997, pp. 241-256).

¹⁶⁵ Il testo della Costituzione spagnola è consultabile, in lingua italiana, sul sito web <http://www.boe.es/aeboe/consultas/enlaces/documentos/ConstitucionITALIANO.pdf>. Per un utile approfondimento si rimanda a: C. MEOLI, *La dignità della persona nella giurisprudenza costituzionale spagnola*, scaricabile dal sito web: <http://www.europeanrights.eu/index.php?funzione=S&op=5&id=73>; J.E.

Analogamente, l'art. 1 della Costituzione portoghese sancisce esplicitamente il principio della dignità della persona umana, dichiarando che «il Portogallo è una Repubblica sovrana, fondata sulla dignità della persona umana e sulla volontà popolare ed impegnata nella costruzione di una società libera, giusta e solidale»¹⁶⁶; ed il successivo art. 13 ribadisce la centralità di tale concetto, riconoscendo a tutti i cittadini la stessa dignità sociale¹⁶⁷.

Ulteriori esempi in ambito europeo sono rappresentati dall'art. 2, comma 1, della Costituzione greca del 1975¹⁶⁸, dall'art. 30 della Costituzione polacca¹⁶⁹, dall'art. 23 della Costituzione belga¹⁷⁰, dall'art. 7 della Costituzione svizzera¹⁷¹ e dall'art. 54, comma 1, della Costituzione ungherese del 1989¹⁷².

MORA, *Human dignity in Spanish Constitutional Jurisprudence*, in "Cuadernos de Bioetica", 11 (2000), pp. 257-272.

¹⁶⁶ Il testo della Costituzione portoghese è consultabile, in lingua portoghese, sul sito web <http://didattica.spbo.unibo.it/pais/ceccanti/dispense/constpt2005.pdf>. La traduzione riportata nel testo è mia.

¹⁶⁷ Per un approfondimento generale in relazione a tale ordinamento si rimanda in particolare a C. MEOLI, *La dignità nella giurisprudenza costituzionale portoghese*, scaricabile dal sito web: <http://www.europeanrights.eu/index.php?funzione=S&op=5&id=81>. Fa invece riferimento al testo costituzionale in vigore prima della revisione del 2005 : J. M. CARDOSO DA COSTA, *The principle of human dignity in European case-law*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 50-56.

¹⁶⁸ «Ispirandosi all'art. 1, comma 1, della Costituzione tedesca, il Costituente del 1975 avvertì il dovere di affermare solennemente, dopo l'esperienza amara e dolorosa della dittatura militare del 1967, che "il rispetto e la salvaguardia del valore dell'uomo costituisce un dovere fondamentale dello Stato"» (A. MANITAKIS, *Il rispetto del valore dell'uomo come limite e regola di giudizio della sperimentazione biomedica. L'esperienza costituzionale greca*, in "Politica del diritto", Vol. XXVIII (1997), n. 2, p. 242). Per un approfondimento del confronto tra tali disposizioni si rimanda a P. HÄBERLE, *Menschenwürde und Verfassung am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975*, in "Rechtstheorie", 11 (1980), pp. 389-426.

¹⁶⁹ «L'innata e inalienabile dignità dell'uomo costituisce l'origine della libertà e dei diritti dell'uomo e del cittadino. Essa è inviolabile e il suo rispetto e difesa costituiscono obbligo del potere pubblico». Per il testo originale e la relativa traduzione italiana si rimanda al sito web: <http://www.consiglioveneto.it/crvportal/BancheDati/costituzioni/pl/polonia.pdf>. Per una ricostruzione delle vicende che hanno portato in Polonia all'esplicito riconoscimento del principio della dignità umana nell'ambito della Costituzione (in virtù del nuovo testo entrato in vigore il 17 ottobre 1997) e per un approfondimento delle relative implicazioni giuridiche in tale ordinamento, si segnala in particolare C. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, *The principle of respect for human dignity*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 15-24.

¹⁷⁰ «Ognuno ha il diritto di condurre una vita conforme alla dignità umana». Per il testo in italiano si rimanda al sito web: http://www.consiglioveneto.it/crvportal/BancheDati/costituzioni/be/zBelgio_sin.pdf. Per un

Un caso particolare è invece quello dell'ordinamento francese, dal momento che «il principio della dignità umana *non è esplicitamente sancito*, in quanto tale, nella Costituzione, anche se è ovviamente presente in una Costituzione che non solo si riferisce alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789, ma proclama anche il suo attaccamento al Preambolo alla Costituzione del 1946 ed ai nuovi principi ivi enunciati»¹⁷³.

Se estendiamo il nostro campo d'indagine al contesto extraeuropeo, possiamo anzitutto constatare che il richiamo al principio della dignità umana è presente nella quasi totalità delle Carte costituzionali dell'America Latina. È stato anzi sottolineato che «la Costituzione che, forse più di ogni altra, enuncia con cristallina chiarezza il fatto che la persona è l'unico vero fine dell'ordinamento, pare quella peruviana (12 gennaio 1979). Al di là della problematica realtà economico-politica di quel Paese, l'art. 1 della relativa Carta – quasi ripetendo alla lettera la nota formula rosminiana secondo cui «la persona dell'uomo è il diritto umano

approfondimento specifico si veda F. DELPÉRIÉE, *The right to human dignity in Belgian constitutional law*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 57-67.

¹⁷¹ Intitolato significativamente *Menschenwürde*: «La dignità della persona va rispettata e protetta». Il testo è reperibile al sito web:

http://www.consiglio Veneto.it/crvportal/BancheDati/costituzioni/ch/zSvizzera_sin.pdf.

In questo caso, poi (agli artt. 119 e 120), «il principio di tutela della dignità umana è ulteriormente specificato da una serie di previsioni in materia di medicina predittiva e ingegneria genetica» (E. STEFANINI, *Dati genetici e diritti fondamentali. Profili di diritto comparato ed europeo*, cit., p. 206).

¹⁷² «Ogni essere umano nella Repubblica d'Ungheria ha il diritto intrinseco alla vita e alla dignità, di cui nessuno può essere privato arbitrariamente». Il testo in lingua inglese (di cui ho fornito la traduzione) ed uno specifico approfondimento si ritrovano in C. DUPRÉ, *The right to human dignity in Hungarian constitutional case-law*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The Principle of Respect for human Dignity*, cit., pp. 68-79.

¹⁷³ J. ROBERT, *The principle of human dignity*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., p. 43 (la traduzione ed il corsivo sono miei). Lo stesso autore prosegue chiedendosi retoricamente: «Inoltre, può una Repubblica che dichiara (all'articolo 2 della Costituzione) di essere laica, democratica e sociale, che garantisce l'uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge, indipendentemente dalla loro provenienza, razza o religione, e che proclama il rispetto per tutte le credenze, fare a meno di trattare gli esseri umani come possessori di una dignità intrinseca, senza rinnegare i suoi stessi postulati?»; e più avanti (*ivi*, p. 47) osserva che «un gran numero di leggi francesi è fondato sul principio della dignità umana» (traduzioni mie).

sussistente [...] la persona, non lo Stato e la società, è il principio del diritto»¹⁷⁴ [...] – solennemente recita: «La persona umana è il fine supremo della società e dello Stato. Tutti hanno l’obbligo di rispettarla e di proteggerla»¹⁷⁵.

174

¹⁷⁵ Vedi SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione*, cit., p. 72 in nota. Lo stesso Autore rileva peraltro che formule simili si ritrovano anche «nell’art. 33 della Costituzione della Costa Rica che proibisce “*discriminaciones contrarias a la dignidad humana*”; nell’art. 1 della Costituzione del Perù secondo il quale “*la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado*”; nell’art. 6 della Costituzione della Bolivia e nell’art. 2 della Costituzione di Portorico, le quali affermano che la libertà e la dignità della persona sono inviolabili ed è dovere primario dello Stato rispettarle e proteggerle; nell’art. 1 della Costituzione del Brasile, nell’art. 5 della Costituzione del Nicaragua e nell’art. 3 della Costituzione del Venezuela, che pongono la dignità della persona umana tra i fondamenti dello Stato democratico di diritto; nella Costituzione della Colombia, che inserisce, all’art. 1, la dignità umana tra i principi fondamentali dello Stato e riconosce, all’art. 15, il diritto di ogni persona alla propria intimità personale, familiare ed al suo buon nome; nell’art. 23 della Costituzione dell’Ecuador e nell’art. 68 della Costituzione dell’Honduras, i quali riconoscono il diritto fondamentale all’integrità personale, vietando ogni comportamento degradante per la persona; nell’art. 2 della Costituzione del Guatemala, che garantisce “*el desarrollo integral de la persona*”; nell’art. 1 della Costituzione del Messico, il quale vieta ogni discriminazione finalizzata ad attentare contro la dignità umana» (Ivi, pp. 61-62; i corsivi dei testi costituzionali sono miei). Per un approccio generale alla nozione di dignità umana nelle costituzioni iberoamericane si rimanda a G. ROLLA, *Il valore normativo del principio della dignità umana. Brevi considerazioni alla luce del costituzionalismo iberoamericano*, in “Diritto pubblico comparato ed europeo”, 2003, pp. 1870 e ss. Uno specifico riferimento alla Costituzione brasiliana ispira la riflessione filosofico-sociologica di E.A. SOBOTTKA, *Dignidade da pessoa humana e o décimo segundo camelo – sobre os limites da fundamentação de direitos*, in “Veritas”, Vol. 53 (2008), n. 2, pp. 107-119. Un approfondimento relativo alla Costituzione peruviana è invece contenuto nell’articolo di C. LANDA, *Dignidad de la persona humana*, in “Cuestiones constitucionales”, 2002, n. 7, pp. 109-138. Per un diverso e particolare contesto, come quello sudafricano, si rinvia invece a T.H. MADALA, *The principle of respect for human dignity*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 80-86 (soprattutto per quanto riguarda il processo che ha portato all’avvento del nuovo ordine costituzionale) e a I.J. KROEZE, *Human dignity in constitutional law in South Africa*, in EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW, *The principle of respect for human dignity*, cit., pp. 87-90 (per quanto riguarda più specificamente la rilevanza giuridica del principio in questione, presentato al primo posto tra i valori fondativi della Repubblica).

5.4) La dignità umana nell'ordinamento giuridico italiano

Nella Costituzione italiana, a differenza di quanto abbiamo visto in numerose Carte costituzionali contemporanee, non è presente un'esplicita "clausola generale" che sancisca il principio del rispetto della dignità umana e la sua inviolabilità¹⁷⁶.

A livello dottrinale, peraltro, si riscontra un unanime consenso nel qualificare la dignità umana come «uno dei principali *valori* sottesi al testo costituzionale¹⁷⁷, facilmente reperibile a seguito di una "lettura in filigrana" della Costituzione soprattutto in quanto rappresenta il valore che insieme all'uguaglianza, la democrazia e il pluralismo ispira la quasi totalità del testo costituzionale»¹⁷⁸.

Possiamo affermare, in altri termini, che «la natura teleologicamente personalista del nostro ordinamento trova nel concetto di dignità umana, risultato della positivizzazione sul piano politico e giuridico di un valore di origine etica, la propria norma di chiusura sostanziale, il proprio "principio/valore *riassuntivo e fondante*"»¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cfr. A. MATTIONI, *Profili costituzionali della dignità umana*, in "Jus", Anno LV (2008), nn. 2-3, pp. 251-291. Sull'utilizzo delle "clausole generali" in relazione ai diritti della persona – con particolare riguardo al principio di dignità – si rimanda (tra gli altri) a: P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Il principio di dignità come clausola generale*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale*, cit., pp. 25-48; F. BARTOLOMEI, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, G. Giappichelli Editore, Torino 1987; G. ALPA, *Dignità. Usi giurisprudenziali e confini concettuali*, in "La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata", Anno XIII (1997), Parte seconda, pp. 415-426; G. RESTA, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)*, in "Rivista di diritto civile", Anno XLVIII (2002), Parte seconda, pp. 801-848.

¹⁷⁷ Si veda anche F. BARTOLOMEI, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, cit., p. 10: «siamo alla presenza di un concetto (*Begriff*) che non si esaurisce nella configurazione o individuazione di un diritto costituzionalmente garantito, ma esprime un "valore"».

¹⁷⁸ A. PIROZZOLI, *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Roma 2007, pp. 72-73 (il corsivo è mio).

¹⁷⁹ L. SITZIA, *Pari dignità e discriminazione*, Jovene Editore, Napoli 2011, pp. 5-6.

5.5) La dignità umana nell'ordinamento comunitario europeo

Come è stato giustamente rilevato, infine, “una riprova quanto mai eloquente del ruolo essenziale attribuito al principio di dignità umana nel nostro tempo è offerta dalla più importante Carte dei diritti di questi ultimi anni, la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*¹⁸⁰, che non solo menziona nel suo Preambolo¹⁸¹ la dignità umana al primo posto tra i «valori indivisibili e universali» sui quali è fondata l'Unione Europea¹⁸², ma alla *Dignità umana* dedica il primo articolo del Capo primo (significativamente intitolato, appunto, alla *Dignità*): «La dignità umana è inviolabile¹⁸³. Essa deve essere rispettata e tutelata»¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Il corsivo è mio. Per il testo di questo fondamentale documento si rimanda al sito web dell'Unione Europea: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf. In particolare, la traduzione italiana ufficiale è reperibile all'indirizzo internet: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_it.pdf (da cui sono tratte le successive citazioni). Per un approfondimento del concetto di dignità umana nell'ordinamento dell'Unione Europea si vedano, tra gli altri: P. WALLAU, *Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union*, Göttingen 2010.

¹⁸¹ Riprodotto, con alcune modifiche, in apertura della parte II della Costituzione europea, in cui è stata appunto inserita (artt. II-61 a II-114) la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (vedi C. CURTI GIALDINO, *La Costituzione europea. Genesi – Natura – Struttura – Contenuto*, Roma 2005, p. 61 e pp. 81-82).

¹⁸² In effetti, come ricorda E. Furlan, «dopo aver manifestato l'intenzione di creare un'unione sempre più stretta fra i popoli europei, i paesi firmatari dichiarano nel Preambolo di voler costruire un futuro di pace sulla base di valori comuni. Tali valori vengono esemplarmente espressi nel secondo capoverso: “Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà; l'Unione si basa sui principi di democrazia e dello stato di diritto. Essa pone la persona al centro della sua azione istituendo la cittadinanza dell'Unione e creando uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia”. In particolare, poi, “la preminenza della nozione di dignità umana si palesa in tutta la sua forza al capo I, che è intitolato «dignità» e che raccoglie sotto di sé cinque articoli fondamentali” (art. 1: Dignità umana; art. 2: Diritto alla vita; art. 3: Diritto all'integrità della persona; art. 4: Proibizione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti; art. 5: Proibizione della schiavitù e del lavoro forzato): vedi E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, in ID. (a cura di), *Bioetica e dignità umana*, cit., pp. 8-9 (il corsivo è mio). Anche nella successiva Costituzione europea, del resto, “la sola priorità certa...è quella della dignità umana... La dignità umana, con la sua inviolabilità, costituisce, infatti, il *primum* ed, insieme, l'obiettivo di ogni altro valore” (CURTI GIALDINO, *La Costituzione europea*, cit., p. 67).

¹⁸³ Come ricorda Angelo Valenti, questa formula risale già alla “Dichiarazione dei diritti e libertà fondamentali”, proclamata solennemente il 12 aprile 1989 dal Parlamento Europeo: ed in virtù di tale formula, a suo giudizio, «la dignità umana è tecnicamente configurabile quale un vero e proprio diritto soggettivo fondamentale e, appunto, “inviolabile”, di cui ogni uomo è titolare» (A. VALENTI, *La dignità umana quale*

D'altra parte, «è significativo non solo che alla dignità umana venga riservato il primo articolo, ma ancor più che essa venga anteposta addirittura alla vita (il cui diritto viene proclamato all'art. 2); rivestendo tale ruolo non può stupire che essa sia dichiarata «inviolabile». Ovviamente non si tratta di una inviolabilità di fatto (come la realtà dimostra drammaticamente), ma di un'esigenza etica fondamentale, dal momento che una violazione della dignità umana costituisce una sorta di negazione dell'uomo stesso (e in effetti la sua violazione, nei casi più efferati, si potrebbe addirittura considerare come peggiore della privazione della vita stessa)»¹⁸⁵.

diritto fondamentale: luci e ombre delle moderne esperienze internazionali e bioetiche nell'approssimarsi del terzo millennio, Sezione Stampa e Documentazione del Comune di Perugia, Perugia 1995, p. 13.

¹⁸⁴ E. RIPEPE, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, cit., pp. 14-15. «Come esplicitato dal Testo delle spiegazioni relative al testo completo della Carta» – rileva E. Furlan – «[...] la dignità è considerata la base stessa dei diritti fondamentali e costituisce un vincolo per gli altri diritti, che in nessun caso possono venir usati per recar danno alla dignità altrui. Di più, si sostiene che «la dignità umana fa parte della sostanza stessa dei diritti sanciti nella Carta». In questa prospettiva è stato quindi messo in rilievo che «il principio di dignità non può [...] essere più ignorato da coloro che, ancora in un recente passato, ne guardavano con scetticismo il suo pur frequente apparire nei richiami dei giuristi alle clausole generali» (P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Il principio di dignità della persona umana nella società globalizzata*, in “Democrazia e diritto”, 1/2004, p. 195).

¹⁸⁵

5.6) La dignità umana nel dibattito bioetico

Come abbiamo accennato in sede di introduzione, gli straordinari progressi che si sono conseguiti negli ultimi decenni in campo bioscientifico e biotecnologico hanno sollecitato un parallelo sviluppo della riflessione etica, dal momento che i nuovi scenari aperti dalla scienza hanno finito per mettere in gioco l'identità stessa dell'uomo in quanto tale e il fondamento ultimo della sua dignità personale.

Il sorgere stesso della "bioetica", come disciplina autonoma e specifica, ha risposto specificamente al bisogno di valutare la liceità¹⁸⁶ dei nuovi interventi di carattere biomedico che si sono resi (o si stanno rendendo) via via disponibili e che hanno complessivamente minato le tradizionali certezze sui *confini* e sul *valore* della vita umana. In proposito basta pensare all'aborto, alle tecniche di procreazione artificiale, alle ricerche sulla clonazione, ai trapianti di tessuti o di organi, alla sperimentazione medica o farmacologica (sugli uomini e/o sugli animali), alle cure ai malati terminali, all'accanimento terapeutico: tutte pratiche che possono incidere in modo particolare sulle fasi iniziali¹⁸⁷ o finali della vita umana, facendo perdere a quest'ultima «quella connotazione morale che prima invece appariva del tutto ovvia»¹⁸⁸.

A tale effetto, del resto, hanno contribuito anche le nuove conoscenze scientifiche che hanno progressivamente evidenziato la difficoltà di tracciare dei confini netti e precisi tra gli esseri

¹⁸⁶ Partendo anzitutto dalla consapevolezza che anche «l'impresa della gestione responsabile delle nuove biotecnologie è alla base un problema etico-normativo, un problema cioè non risolvibile solo in termini tecnici o in termini esclusivamente politici» (C. VIAFORA, *Fondamenti di bioetica*, Milano 1989, p. 9). In effetti, mentre la scienza ci dice ciò che *si può* (tecnicamente) fare, il passaggio al piano pratico-operativo necessita di una valutazione e di una decisione su ciò che è *bene e giusto* fare: e su questo piano, per l'appunto, interviene il discorso etico, che «si fonda sulle *ragioni dell'uomo*, rappresenta lo sforzo non mai finito dell'uomo di trovare e di realizzare le ragioni e i valori che lo umanizzano» (*ivi*, p. 4); mentre «un'impresa scientifica completamente bonificata del rimando ai valori etici e cioè alle ragioni dell'uomo si espone a essere incontrollatamente utilizzata da qualsiasi potere» (*Ivi*, p. XIV).

¹⁸⁷ Come è stato efficacemente rilevato, «[...] la frontiera dell'umano si è spostata a ben prima della nascita. Vi è, scopriamo, un "pre-uomo", un "pre-carattere" – o, secondo altri, un "uomo in essenza": il gene, l'embrione. Sapere quando si diventa *homo* è divenuto oggetto di controversia, con implicazioni che investono le radici profonde delle concezioni della vita e riportano a un problema che tormentò il Medioevo: l'anima, la sua consistenza, il momento in cui si forma, i soggetti in cui abita» (G.M. CAPPELLI, *Dignità e miserie vecchie e nuove*, in ID. (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., p. 15).

¹⁸⁸ M. ARAMINI, *Bioetica e Religioni*, Edizioni Paoline, Milano 2007, p. 19.

umani ed il mondo animale. Da questo punto di vista occorre prendere atto, in particolare, che «dopo la scoperta delle sequenze genetiche, la riflessione sulla *dignitas* non potrà mai più essere come prima. La genetica ci ha rivelato che condividiamo con il mondo animale [...] buona parte del nostro patrimonio originario; che è possibile manipolare la radice dell'*humanitas*, influire sulla malattia, i difetti fisici, le caratteristiche morali, spostare la soglia della vita»¹⁸⁹.

Proprio nell'ambito della riflessione bioetica¹⁹⁰ il concetto di dignità umana ha assunto un ruolo di primaria importanza, come appare ampiamente testimoniato dall'enorme quantità di studi che fanno riferimento proprio a tale nozione per valutare in termini etici gli interventi biomedici sopra menzionati¹⁹¹.

Anche nella pratica medica quotidiana, del resto, l'idea di "dignità" – intesa kantianamente, in termini generali, come "esigenza di non-strumentalizzazione" della persona¹⁹² – viene spesso considerata di grande aiuto: «Quando medici ed infermieri hanno ben presente quest'idea, il loro atteggiamento nei confronti dei pazienti è completamente diverso da come sarebbe altrimenti. La pratica medica diventa, allora, qualcosa di più che non una semplice questione *tecnica*, costituendo, appunto, l'espressione di un'attività profondamente *umana*. Il malato

¹⁸⁹ G.M. CAPPELLI, *Dignità e miserie vecchie e nuove*, cit., p. 15. L'Autore sottolinea dunque che «la genetica è tornata a riproporre, a un livello *materialmente drammatico*, la questione dei limiti dell'umano, il mito di Faust, il dramma di Prometeo, facendo esplodere il conflitto, latente dalla prima età moderna, tra coscienza del limite (*miseria*) e antropocentrismo (*dignitas*), e mettendo a nudo di quest'ultimo la contraddizione fondamentale di una concezione bifronte che lega l'eccellenza umana alla sanzione divina» (*Ibi*).

¹⁹⁰ Come sottolinea E. Guerriero, nella prospettiva bioetica – ancora più che in altre – «la gravità delle domande di fronte alle quali ogni uomo responsabile è costretto fanno ogni volta rinascere l'esigenza di una dignità originaria. Perché se la domanda sulla dignità aveva in passato conseguenze soprattutto sulla condizione sociale delle persone, oggi essa ha ricadute immediate sulla natura e l'essere stesso dell'uomo. Aborto, clonazione, eutanasia, eugenetica finiscono difatti per incidere sulla concezione e la vita stessa degli uomini» (E. GUERRIERO, *Editoriale*, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., p. 5).

¹⁹¹ Rimando alla bibliografia finale per un'ampia (ma ovviamente non esaustiva) rassegna degli studi prodotti in ciascuno di questi settori.

¹⁹² In questo senso si veda ad esempio F. HUFEN, *Erosion der Menschenwürde?*, in "JuristenZeitung", 59 (2004), n. 7, pp. 316-317. Per un approfondimento filosofico di questa "categoria morale" si veda (tra gli altri)

non è più un “caso” di cui occuparsi, bensì propriamente una “persona”, ossia un essere unico ed irriducibile che ha bisogno di essere aiutato ed accompagnato nella propria sofferenza»¹⁹³.

In questi stessi ambiti, d'altra parte, non mancano le voci critiche che considerano l'idea di dignità assolutamente vaga e contraddittoria, sostenendo quindi la necessità di «scartare questa nozione in quanto vuota ed inutile, fonte di confusione più che di chiarimento»¹⁹⁴.

Il riferimento alla nozione di dignità nelle argomentazioni di carattere bioetico non risulta dunque universalmente condiviso: da questo punto di vista, anzi, possiamo parlare di «due aree filosofiche»¹⁹⁵ distinte tra loro in modo alquanto netto e significativo.

In effetti, la dignità appare «un riferimento importante e ricorrente in una parte considerevole della bioetica euro-continentale»¹⁹⁶, ed in tale contesto ha assunto una crescente rilevanza anche nell'ambito del c.d. “biodiritto” – definibile, in termini estremamente generali, come quel ramo del diritto che è rivolto a regolare e ad orientare la ricerca e la prassi biomedica.

Da questo punto di vista possiamo ricordare, in particolare, che il principio del rispetto della dignità umana ha ispirato anzitutto l'adozione – nel 1996, su iniziativa del Consiglio d'Europa – della *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina*¹⁹⁷: le cui norme, secondo l'esplicita dichiarazione d'intenti formulata nell' art. 1, «proteggono l'essere umano nella sua dignità e nella sua identità e garantiscono ad ogni persona, senza discriminazione, il rispetto della sua

¹⁹³ R. ANDORNO, *La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique?*, in “Revue Générale de Droit Médical”, 16 (2005), pp. 95-102. Lo stesso Autore conclude quindi che «la nozione di dignità umana funge da *idea guida* dell'etica medica. A dispetto dell'apparente vaghezza, essa stabilisce dei punti di riferimento ai fini delle pratiche biomediche e, in fin dei conti, riesce a dar loro un *sensu ultimo*. Di certo, la nozione di dignità è incapace da sola di risolvere la maggior parte dei dilemmi bioetici. Non si tratta di una parola magica che basta invocare per trovare una precisa soluzione alle complesse poste in gioco della medicina e della genetica. Ecco perché, per divenire operativa, essa ha bisogno, in linea di massima, di nozioni più concrete, che sono di norma formulate adottando la terminologia “giuridica”: ad esempio, “consenso informato”, “integrità fisica”, “riservatezza”, “non discriminazione”» (traduzione mia).

¹⁹⁴ G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris 2009, p. 11 (traduzione mia).

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 12.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Precisamente, il titolo completo della Convenzione (secondo la traduzione riportata nel sito internet del Consiglio d'Europa) recita: *Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e della dignità dell'essere umano nei confronti delle applicazioni della biologia e della medicina*, anche se comunemente si parla di *Convenzione di Oviedo* (dal luogo in cui essa è stata approvata, il 4 aprile 1997). Il testo completo, nella traduzione di cui sopra, è riportato in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana*, cit., pp. 377-387.

integrità e dei suoi altri diritti e libertà fondamentali riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina»¹⁹⁸.

A questa importante Convenzione, e ai relativi Protocolli aggiuntivi, si è poi ricollegata la (già menzionata) *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, il cui art. 3 – intitolato *Diritto all'integrità della persona* – affronta specificamente le tematiche bioetiche, stabilendo che «ogni individuo ha diritto alla propria integrità fisica e psichica», e che «nell'ambito della medicina e della biologia devono essere in particolare rispettati: – il consenso libero e informato della persona interessata, secondo le modalità definite dalla legge, – il divieto delle pratiche eugenetiche, in particolare di quelle aventi come scopo la selezione delle persone, – il divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro, – il divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani»¹⁹⁹.

Come è stato giustamente rilevato, al di là del suo specifico contenuto appare particolarmente significativa la collocazione di tale articolo sotto il capo intitolato *Dignità*, in quanto ciò implica chiaramente che «tutte le disposizioni in esso contenute sono [...] considerate come una diretta espressione del rispetto per la dignità umana»²⁰⁰.

Per contro, in contesti diversi da quello europeo la nozione di dignità umana non ha sempre assunto un ruolo altrettanto centrale. In particolare, «tale nozione è, se non assente, comunque rara nella bioetica anglosassone, che preferisce [...] invocare le nozioni di “persona” o di “autonomia”, o ancora di “sacralità della vita umana”»²⁰¹.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 378. Per un'analisi del testo della Convenzione si veda anche L.E. PETTITI, *La dignité de la personne humaine en droit européen*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 53-66.

¹⁹⁹ *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, in L.S. ROSSI (a cura di), *Carta dei diritti fondamentali e Costituzione dell'Unione Europea*, Giuffrè, Milano 2002, p. 292.

²⁰⁰

²⁰¹

Al di là comunque di questo genere di apprezzamento (che non risulta condiviso da tutti, come vedremo meglio più avanti), merita di essere sottolineato che in ambito bioetico «l'impiego della nozione di dignità umana [...] interpella e sfida sia l'etica tradizionale (centrata sulla difesa della vita), sia l'etica moderna (centrata sulla difesa dell'autonomia), che sembrano non più in grado di rispondere a tutte le sfide che la medicina contemporanea pone»²⁰². Da un lato, in effetti, «alcuni interpreti dell'etica tradizionale appaiono, in certi dibattiti (come quello sulla fine della vita), non del tutto consapevoli delle mutate condizioni in cui si vive e si muore al tempo della tecnica e rischiano – pur con le migliori intenzioni – di consegnare il malato all'ineluttabilità del fare tecnico»; mentre i pensatori che si rifanno ad alcune importanti famiglie del pensiero morale moderno (come i sostenitori del linguaggio dei diritti o delle preferenze) sembrano avere ben poco da dire su questioni come l'accompagnamento delle persone dementi o dei malati cronici o dei disabili, ossia sull'assistenza e la valorizzazione di persone in cui l'autonomia è notevolmente ridotta o totalmente assente»²⁰³.

Occorre peraltro valutare (ma ciò avverrà in sede di conclusione della presente ricerca) se davvero la nozione di dignità umana si riveli idonea a risolvere le diverse (e spesso contrapposte) esigenze che emergono e si fronteggiano nell'attuale dibattito bioetico e filosofico; o piuttosto se essa, per il suo contenuto troppo generico, sia inevitabilmente destinata a piegarsi agli usi ed ai contenuti che ciascuno ritiene di attribuirle per difendere e sostenere la propria visione etico-antropologica.

In proposito possiamo ricordare come una scuola di bioetica americana molto influente, il c.d. “principlismo”, abbia proposto come criterio etico fondamentale, in alternativa alla dignità, il principio di “rispetto dell'autonomia”²⁰⁴: riconoscendo così un valore preminente «alla “libertà negativa del liberalismo classico”, al diritto di essere protetti contro l'intervento dei vari poteri, molto più che all'affermazione di un valore inerente la persona umana»²⁰⁵.

²⁰²

²⁰³

²⁰⁴ Come ricorda Gilbert Hottois, l'opera classica del “principlismo” – T.L. BEAUCHAMP – J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford - New York 1979, trad. it. *Principi di etica biomedica*, a cura di F. Demartis, Firenze 1999 – «menziona solo due volte la parola “dignità”: in un caso per sottolinearne il carattere vago, nell'altro in una citazione [...]» (G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, cit., p. 14 in nota).

²⁰⁵ P. VERSPIEREN, *La dignità nei dibattiti politici e bioetici*, cit., p. 25.

Possiamo anzi constatare come in numerose opere significative della bioetica anglosassone la nozione di dignità sia quasi del tutto assente²⁰⁶, pur essendo in esse ricorrente il concetto di “persona” (in relazione però – principalmente – ad altre nozioni, quali l’autonomia e la giustizia).

Non sarebbe tuttavia corretto, soprattutto alla luce di recenti sviluppi, limitare al contesto europeo l’affermazione ed il riconoscimento della nozione di dignità umana²⁰⁷. Merita infatti di essere ricordata, in primo luogo, la *Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani* dell’Unesco (ottobre 2005)²⁰⁸; così come va segnalata, in tempi ancor più recenti, l’attività del “President’s Council on Bioethics”²⁰⁹, culminata nella pubblicazione di un importante volume, *Human dignity and bioethics*²¹⁰, che raccoglie le riflessioni sul tema della dignità di alcuni importanti protagonisti del dibattito bioetico internazionale²¹¹.

Al tempo stesso, possiamo certamente prendere atto del «crescente interesse per questo tema anche da parte di autori esterni alla tradizione occidentale o di autori occidentali che si occupano di tradizioni extra-europee»²¹².

²⁰⁶

²⁰⁷

²⁰⁸

²⁰⁹ Presieduto da Albert Kass, «dalle ben note posizioni estremamente conservatrici, in sintonia con la tradizione filosofica aristotelico-cristiana» (G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, cit.).

²¹⁰ PRESIDENT’S COUNCIL ON BIOETHICS, *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Washington 2008.

²¹¹ Come rileva Enrico Furlan, «il testo, che ospita venti diversi saggi e otto commenti ad alcuni di essi, è la risposta alla sfida lanciata da più parti al *President’s Council* e che può essere così riassunta: visto che in molti documenti di tale autorevole organismo è utilizzata in maniera estensiva la nozione di dignità umana, non è forse necessaria una chiarificazione del significato di tale concetto? E la domanda ancora più radicale che fa da sfondo al lavoro è: “La dignità umana è un concetto utile in bioetica, un concetto che illumina in maniera significativa tutta una serie di problemi bioetici, dalla ricerca sugli embrioni alla riproduzione assistita, dal potenziamento (*enhancement*) biomedico alla cura dei disabili e dei morenti? O, al contrario, è solo un concetto inutile, nella migliore delle ipotesi un sostituto vago per altre più precise nozioni, nella peggiore un mero slogan dietro cui si mascherano argomenti non convincenti e pregiudizi non esplicitati?”» (E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, cit., pp.10-11). Lo stesso Furlan ricorda che il testo è disponibile in formato elettronico nel sito web del President’s Council on Bioethics, all’indirizzo: http://www.bioethics.gov/reports/human_dignity/human_dignity_and_bioethics.pdf (*Ivi*, p. 10 in nota).

²¹² *Ivi*, p. 11. Per un approfondimento in chiave “interculturale” dell’idea di dignità umana segnalò anzitutto i saggi raccolti nel volume A. SIEGETSLEITNER – N. KNOEPFFLER (Hg.), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, Freiburg - München 2005 – ed in particolare: A. SIEGETSLEITNER – N.

KNOEPFFLER, *Einleitung* (pp. 9-16); G. PAUL, *Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie* (pp. 67-89); R.G. KHOURY, *Ethik und Menschenwürde im Islam* (pp. 91-122). Ulteriori approfondimenti specifici sono forniti da: Q. ZHANG, *The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism*, in “Journal of Chinese Philosophy”, Vol. 27 (2000), n. 3, pp. 299-330; M.H. KAMALI, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge 2002; J. D’ARCY MAY, *Human Dignity, Human Rights, and Religious Pluralism: Buddhist and Christian Perspectives*, in “Buddhist-Christian Studies”, Vol. 26 (2006), pp. 51-60; K. ARAMESH, *Human Dignity in Islamic Bioethics*, in “Iranian Journal of Allergy, Asthma and Immunology”, 6/2007, pp. 25-28; K. HYUNG-KON, *The Idea of Human Dignity in Korea. An Ethico-Religious Approach and Application*, Lewiston 2007; J.T. WAH, *Dignity in Long-Term Care for Older Persons: a Confucian Perspective*, in “Journal of Medicine and Philosophy”, 32 (2007), pp. 465-481; Q. ZHANG, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Reinterpreting Mohism*, in “Journal of Chinese Philosophy”, Vol. 34 (2007), n. 2, pp. 239-255; J.S. DALTON, *Human Dignity, Human Rights, and Ecology: Christian, Buddhist, and Native American Perspectives*, in R. DUFFY – A. GAMBATESE (Eds.), *Made in God’s Image. The Catholic Vision of Human Dignity*, cit., pp. 29-53.

6) Aspetti problematici della nozione di “dignità umana”

A fronte di queste affermazioni e di questi riconoscimenti vanno tuttavia segnalate anche le voci critiche circa la rilevanza etica del concetto di dignità umana²¹³.

a) L’ambiguità del termine

Da più parti, anzitutto, è stato messo in rilievo come la nostra modernità ricorra frequentemente all’espressione “dignità umana” senza avere ben chiaro quale sia il campo semantico da essa ricoperto, utilizzandola di fatto come un’argomentazione incontestabile o una giustificazione indiscutibile, dotata di una sorta di valore oracolare e atemporale che le conferisce una straordinaria forza di persuasione²¹⁴.

Alcuni autori ritengono quindi che l’appello a tale principio presenti un mero *carattere retorico*, in considerazione del carattere indefinito del concetto stesso di “dignità umana”, che non sarebbe in grado di qualificare in modo significativo il più preciso e concreto riferimento alla tutela dei “diritti umani”²¹⁵.

A conferma di ciò, si potrebbe rilevare che nel dibattito filosofico contemporaneo la nozione di “dignità umana” è venuta sostanzialmente ad articolarsi in “due significati fondamentali, che sono tra loro connessi, anche se non risultano immediatamente e semplicisticamente sovrapponibili”²¹⁶.

Si possono cioè distinguere²¹⁷ – essenzialmente – una “*teoria della dotazione*”, secondo la quale «la dignità umana riposa su ciò che l’uomo è per natura o per creazione», ovvero è legata allo “statuto ontologico” che sarebbe proprio di ogni essere umano; ed una “*teoria*

²¹³ In effetti, «si può fondatamente sostenere che negli ultimi anni la riflessione critica sulla nozione di dignità umana sia stata direttamente proporzionale all’ampiezza del ricorso che vi è stato fatto» (E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, cit., p. 18).

²¹⁴ Come osserva efficacemente (nelle note di copertina) J.-LUC MARTINET, *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, Paris 2007.

²¹⁵

²¹⁶ A. DA RE, *La nozione di dignità della vita umana: autonomia e riconoscimento reciproco*, in P. CATTORINI – E. D’ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo: la dignità della vita umana, l’autonomia degli individui*, cit., p. 45 (il grassetto è mio).

²¹⁷ Una formulazione particolarmente chiara ed esplicita di tale ambivalenza si trova in H. HOFMANN, *La promessa della dignità umana*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 76 (1999), pp. 625 e seguenti. Le successive citazioni tra virgolette sono tratte da *Dignità umana* (voce), in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano 2006, p. 2863 (che a sua volta richiama il testo di Hofmann).

della prestazione”, secondo la quale essa si ricollega piuttosto alla sua capacità di autonomia e autodeterminazione, configurandosi in definitiva come “risultato dell’agire umano”, ossia come “una conquista della sua soggettività che si dà un’identità”.

Un’ulteriore ambivalenza del concetto si riscontra poi nell’ambito degli atti e dei documenti di carattere specificamente giuridico, a seconda – in particolare – che si tratti di *dichiarazioni relative ai diritti umani*, oppure di *prescrizioni di limiti etici* per la scienza e la medicina. In questi casi, in effetti, si può dire che si configurino rispettivamente una “dignità come responsabilizzazione, o autorizzazione”, che considera i diritti umani come fondati sulla dignità intrinseca degli uomini e si traduce in una rafforzata richiesta di rispetto nei confronti dell’autonomia individuale; ed una “dignità come restrizione”, che riguarda piuttosto il piano dei doveri dell’uomo – e, più specificamente, non solo il dovere di rispettare la dignità degli altri, ma anche quello di non compromettere la nostra propria dignità e di agire in un modo che sia rispettoso della visione della dignità umana che dà ad ogni comunità particolare la sua specifica identità culturale²¹⁸.

Un’analisi ancora più dettagliata delle “accezioni più ricorrenti in cui viene utilizzato il concetto di dignità umana”²¹⁹ è stata recentemente proposta da Enrico Furlan, che distingue tra *dignità inerente*, *dignità come merito o “status sociale”*, la c.d. “*statura morale*”, *dignità dell’identità (o dignità psicologica)* e *dignità come autonomia*: intendendo quest’ultima, in particolare, “non in senso kantiano (ossia come capacità dell’uomo di sottomettersi – talora

²¹⁸ Ricavo in particolare queste considerazioni da D. BEYLEVELD – R. BROWNSWORD, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford 2004, p. 1: ove si distingue appunto tra «human dignity as empowerment» e «human dignity as constraint». È stato inoltre rilevato come entrambe queste concezioni risultino problematiche: nel primo caso, infatti, non è chiaro *in che senso* gli esseri umani abbiano dignità, *se* questa sia una loro *prerogativa peculiare*, e *come* l’aver dignità giustifichi l’aver diritti (ed, in particolare, il diritto all’autonomia); mentre, nel secondo caso, l’idea di un dovere dovuto a se stessi è controversa (e, d’altra parte, non è chiaro perché il fatto che una particolare visione della dignità umana sia dominante in un certo contesto spazio-temporale fondi dei doveri corrispondenti per tutti coloro che si trovino all’interno di esso (*ivi*, pp. 1-2).

²¹⁹ E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, cit., p. 20.

faticosamente e lottando contro gli impulsi – alla legge morale), ma come possibilità di determinare la propria vita in base a preferenze e convinzioni morali personali”²²⁰.

Alla luce di queste considerazioni occorre dunque maturare la consapevolezza che il richiamo al concetto di dignità umana rischia di assumere un carattere meramente retorico o nominalistico qualora si rinunci ad una sua adeguata fondazione filosofica, in grado di far luce sul *sensu* e sul *fondamento* dell’affermazione del valore eminente di ogni essere umano²²¹.

²²⁰ *Ivi*, pp. 20-24. Lo stesso Furlan osserva anzi che «c’è infine almeno un’altra accezione della nozione di dignità che di recente ha assunto un notevole rilievo nella letteratura bioetica [...] espressa dalla nozione di dignità post-umana. Questo significato procede da una radicale contestazione della nozione di “natura umana” a cui si richiamano alcune giustificazioni del concetto tradizionale di dignità umana (dignità intrinseca). Alcuni autori sostengono infatti che una tale natura non esista e che, se anche esistesse, non avrebbe alcun valore assiologico, prescrittivo. Il fatto che l’uomo sia fatto in un certo modo non è qualcosa di particolarmente speciale e sicuramente non è un fatto che ci imponga di appiattirci sull’esistente, sacralizzandolo. Secondo tale impostazione, se c’è qualcosa da valorizzare nell’uomo è proprio la sua capacità di inventare continuamente se stesso, di cambiare, al limite anche di re-inventare la sua «natura» riscrivendo il suo genoma. Degno perciò non è l’uomo così come si presenta oggi. Degni, cioè dotati di valore, sono i modi in cui l’uomo sarà via via in grado di pro-gettarsi, re-inventarsi, ri-programmarsi. La dignità post-umana non è quella dell’uomo così com’esso è, ma la dignità dell’uomo come esso vorrà e saprà essere. Va da sé che tale accezione del concetto di dignità comporta la completa eliminazione del concetto tradizionale di dignità umana (inerente)» (*ivi*, p. 25).

²²¹ In questo senso, è stato appunto messo in rilievo che «la dignità umana è un’espressione alla quale la nostra modernità ricorre regolarmente, senza che sia sempre facile comprendere ciò che essa indica» (J.-LUC MARTINET, *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, Paris 2007; la traduzione è mia). Furlan, da parte sua, osserva che «questa varietà di significati rivela certamente la pregnanza del concetto, ma al contempo lo espone all’ambiguità e ai più disparati e talora contraddittori utilizzi. Se è senz’altro utile cercare di articolare e precisare questa varietà semantica, appare ancora più urgente delineare un quadro di fondo che consenta di mettere ordine fra la pluralità di accezioni in cui viene usata l’espressione dignità umana [...]. Se non una nuova visione complessiva dell’uomo, che appare problematica nel nostro contesto culturale post-moderno, è necessario perlomeno esplicitare quali dei significati in uso sono coerenti con i presupposti antropologici, morali e giuridici delle società democratiche. Solo in tal modo sarà infatti possibile individuare fra le diverse accezioni una gerarchia (a cui fare riferimento in caso di contrasto fra i vari significati del termine dignità), determinare la loro portata e le eventuali limitazioni, e individuare infine quali di essi siano incompatibili con tali presupposti» (E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, cit., p. 25).

b) La rilevanza etica

Un ulteriore tipo di contestazione rivolto al concetto di dignità umana è poi quello relativo alla sua effettiva e concreta rilevanza in ambito etico.

Gli esponenti della tradizione utilitarista, ad esempio – secondo i quali l'unico criterio etico rilevante per risolvere i problemi morali consiste nel considerare quale delle possibili azioni alternative assicuri il più elevato livello di utilità generale – sostengono che il concetto di dignità umana, comunque esso venga inteso, non può accrescere in alcun modo la nostra comprensione circa il modo di affrontare le questioni etiche²²².

In tempi più recenti, poi, lo sviluppo della c.d. etica animalista ha messo in discussione la rilevanza etica di tale concetto, soprattutto perché esso implicherebbe un'indebita supremazia del genere umano rispetto agli altri animali: per i quali, in sostanza, questa prospettiva antropocentrica si tradurrebbe in una generale ed ingiusta condanna al ruolo di vittime predestinate.

Da più parti, quindi, è stata e viene tuttora messa in rilievo la necessità di superare il principio del rispetto della dignità umana – o quanto meno il ruolo centrale che in molti casi gli è stato riconosciuto – al fine di elaborare delle posizioni etiche più ragionevoli e fondate: e le molte voci critiche sorte contro la sua rilevanza, negli attuali dibattiti relativi a vari settori dell'etica applicata, consolidano sempre più l'impressione che, quantomeno, non si possa più semplicemente assumere tale principio come una sorta di premessa autoevidente²²³.

²²² Cfr. G. COLLSTE, *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*, cit., p. 16.

²²³ *Ivi*, pp. 13-14.

7) Obiettivi e criteri del presente lavoro

Piuttosto, appare ormai imprescindibile – anche per le rilevanti implicazioni etiche e pratiche di queste diverse prospettive – l’opportunità di riproporre, anche e soprattutto ai giorni nostri, la domanda relativa al contenuto della nozione di “dignità umana”: ed una tappa preliminare di questo impegno filosofico deve – a mio avviso – consistere specificamente in un’indagine di carattere storico-filosofico sulle radici e sull’evoluzione di tale concetto nell’ambito della cultura occidentale, che tenga conto dello specifico contributo offerto dalla tradizione classica e da quella ebraico-cristiana, nei loro sviluppi e nelle loro reciproche interazioni: con l’obiettivo non tanto di elaborare una definizione esaustiva di tale nozione, o di fornire una risposta univoca alle pressanti domande che vi appaiono oggi connesse, ma piuttosto di prendere consapevolezza delle coordinate filosofiche, religiose e culturali all’interno delle quali è maturata – e potrà auspicabilmente trovare ulteriori sviluppi – la riflessione sullo statuto e sul valore della natura umana.

La presente ricerca dovrà ovviamente svilupparsi anche tenendo conto del recente dibattito sulla “storia dei concetti” e della progressiva differenziazione di quest’ultima dalla semplice “lessicografia filosofica”. In effetti, come è stato giustamente rilevato, la storia dei concetti elaborata nella seconda metà del Novecento “è nata appunto da una presa di posizione *critica*” nei confronti della storia dei concetti tradizionale, nel senso che «ha [...] inteso i propri metodi come innovativi rispetto a quelli correnti nella lessicografia filosofica»²²⁴.

Senza soffermarci, in questa sede, a considerare le tappe fondamentali attraverso cui la storia dei concetti ha assunto una nuova e peculiare configurazione, nel corso della seconda metà del secolo scorso, ritengo però utile richiamare almeno due aspetti di fondo che in tale ambito hanno assunto via via sempre maggiore importanza: da un lato, cioè, il caratterizzarsi della storia dei concetti come una sorta di intreccio tra *storia dei problemi* e *storia dei termini*; dall’altro, il progressivo ampliamento del suo orizzonte dai testi e dagli autori strettamente filosofici all’intero campo della cultura.

²²⁴ P. D’ANGELO, *Storia dei concetti*, in M. COMETA, *Dizionario degli studi culturali*, cit., pp. 388-396.

Ho ritenuto necessario questo breve richiamo al fine di giustificare, anche sul piano metodologico, l'impostazione della mia ricerca: che seguendo prevalentemente – anche se non in via esclusiva – le vicende del termine *dignitas*, si propone in sostanza di comprendere lo sviluppo ed il consolidarsi di una certa idea di *uomo*: inteso appunto come valore assoluto e come fine in se stesso, ma anche – soprattutto nella prospettiva cristiana – come vertice della creazione e come realtà dotata di un carattere sacro.

Nel mio lavoro vorrei dunque ripercorrere le tappe più significative di questo lungo e complesso itinerario, che hanno finito per far assumere al termine “dignità” un campo semantico sterminato, frutto appunto di una stratificazione millenaria.

Volendo tentare in questa sede un'interpretazione complessiva, potremmo dire che nell'epoca antica si sviluppa più specificamente l'idea della superiorità dell'uomo sull'uomo, ovvero l'idea dell'eccellenza dovuta a doti o qualità particolari.

Già però a partire dallo stoicismo, e poi soprattutto con l'avvento e l'affermazione della cultura cristiana, si fa strada piuttosto l'idea di eccellenza e di superiorità dell'essere umano in quanto tale, e cioè nell'ambito dell'universo e nei confronti delle altre creature.

Un fondamentale momento di sintesi, e di definitiva consacrazione, del concetto di dignità umana è poi senza dubbio l'età umanistico-rinascimentale, in cui l'espressione “*dignitas hominis*” finisce per assumere i caratteri di un vero e proprio “*topos*”, sulla base di una tradizione antica riletta e analizzata alla luce dell'influenza patristica ma anche ermetica, la cui importanza nel corso del Rinascimento è innegabile.

Questo *topos*, peraltro, non si lascia afferrare facilmente proprio in considerazione della sua complessa genealogia, e risulta particolarmente interessante per il continuo rovesciamento di prospettiva che esso viene a proporci: nel senso che proprio gli accenti più decisamente antropocentrici (tipici ad esempio dell'*Oratio* di Pico della Mirandola) finiscono per rimandare al necessario vincolo dell'uomo con il piano del divino, mentre è piuttosto il riconoscimento della miseria che sembra rivelare appieno la grandezza intrinseca dell'uomo, almeno così come è stata e viene intesa modernamente.

Da questo punto di vista appaiono particolarmente significative alcune pagine di Montaigne, in cui assistiamo – per così dire – alla metamorfosi della *dignità umana* nel “*convenable humain*”, e viene dunque prefigurata una necessaria “ricostruzione” di ogni possibile discorso sulla dignità dell'uomo.

In conclusione, mi sembra che la prospettiva “eminente storica” adottata per contemplare la lunga vicenda del concetto di dignità umana possa confermarci in maniera particolarmente significativa un’avvertenza generale messa in luce proprio da Koselleck: quella cioè per cui un itinerario concettuale non va inteso come una serie di passaggi progressivi in cui una tappa “supera” o “elimina” l’altra, ma piuttosto come un intreccio conflittuale in cui più sensi si sovrappongono – e in un certo senso “lottano” tra loro per occupare il centro della scena significante: basterebbe a confermarlo, ad esempio, la famosa massima senecana «homo, res sacra homini» (*Ad Lucilium*, XCV 33), che ancor oggi potrebbe fungere da preambolo delle Dichiarazioni che intendono affermare e riconoscere i diritti umani.

Alla fine, dunque, la descrizione della lotta semantica che ha caratterizzato la storia dell’idea di “dignità umana” ci permetterà forse di comprendere che il valore di tale nozione “non sta nell’indicare soluzioni e neanche prospettive di azione, ma nel ricordare l’ambiguità, la relatività, la doppia faccia, mai convergente, dell’essere umano e dei concetti che lo rappresentano”.

I) LA DIGNITÀ UMANA IN CHIAVE “COSMOCENTRICA”: IL PENSIERO GRECO

1) Introduzione

Se ci accingiamo a considerare il tema della “dignità umana” nell’ambito dell’antica civiltà greca²²⁵, ci troviamo di fronte ad uno scenario molto complesso ed articolato, in cui il concetto stesso di “unità del genere umano” in quanto tale – che sembrerebbe il fondamentale presupposto per affrontare il tema della sua possibile “dignità” – non si presenta affatto come un dato acquisito e scontato, ma è piuttosto il frutto di un progressivo affinamento culturale e di un graduale superamento di discriminazioni e pregiudizi consolidati²²⁶.

Al tempo stesso dobbiamo prendere atto della profonda differenza tra il mondo morale dei Greci, portato decisamente a privilegiare i valori del *merito* rispetto a quelli della *responsabilità*, e l’etica occidentale moderna, che – soprattutto a partire da Rousseau e da Kant – ha rivalutato l’uomo comune come “fine-a-se-stesso” e ha posto in primo piano i concetti di *dovere* e *responsabilità morale*²²⁷.

Per molto tempo, quindi, «l’idea della comunione e dell’affinità degli uomini, il sentimento di un’uguale dignità personale di tutti, così come il conseguente rispetto di essa, dovuto ad ogni uomo, rimasero sconosciuti ai Greci negli stessi rapporti tra di loro»: considerato che «*solo*

²²⁵ Uno studio “pionieristico” (anche se ormai indubbiamente datato) su questo tema è stato il saggio di H. BAKER, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*, Cambridge (Mass.) 1947 (poi ristampato in H.C. BAKER, *The Image of Man. A study of the idea of human dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, New York - London 1961).

²²⁶ A questo problema è dedicato il pregevole studio di H.C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek thought*, Cambridge 1965, tr. it. di C. Bolognini *L’unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bologna 1983. Si veda inoltre M. VEGETTI, *L’etica degli antichi*, Laterza, Roma - Bari 2006¹⁰: dove si mette in rilievo la «delimitazione del soggetto morale» costantemente operata dal pensiero etico greco, che non ha mai assunto come soggetto dell’azione morale o come proprio destinatario «l’uomo in universale» (*ivi*, p. 6).

²²⁷ La consapevolezza di tale contrapposizione ha ispirato, in particolare, il suggestivo saggio di A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, tr. it. di R. Ambrosini *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma - Bari 1987.

*all'interno della propria città il cittadino era sicuro sia della sua posizione politica sia di possedere diritti umani comuni»*²²⁸.

Anticipando fin d'ora quanto potrà emergere dalla successiva esposizione, possiamo quindi affermare in termini generali che «la maggior parte dei filosofi dell'antichità contestava il fatto che tutti gli uomini abbiano la stessa dignità, come pure l'asserzione che tutti gli uomini possiedano la dignità come dotazione naturale di base. Alcuni uomini non hanno semplicemente nessun diritto di avere dignità. Termini che hanno in comune con la dignità degli elementi semantici, come *time*, *axia*, *axioma*, si possono tradurre con le parole onore, valore, fama oppure prestigio. Di rado questi vocaboli stanno ad intendere delle caratteristiche, ma piuttosto dei risultati, ovvero dei processi di un'esistenza condotta in modo morale e corretto, la cui ricompensa è data appunto dall'onore, dalla fama oppure dal prestigio. La grandezza dell'onore era una questione di riconoscimento sociale, che dipendeva dalle origini e dai meriti del singolo individuo»²²⁹.

Da questo punto di vista, assume valore emblematico la testimonianza di Diogene Laerzio in merito ad una presunta affermazione di Talete di Mileto, considerato il padre della filosofia occidentale:

Si tramanda che era solito dire di essere grato alla Sorte per questi tre motivi: “Primo perché nacqui uomo e non bestia; secondo perché uomo e non donna; terzo perché greco e non barbaro”²³⁰.

Come è stato giustamente rilevato, «queste parole [...] bene riassumono e dichiarano le direzioni principali lungo le quali si muove la riflessione antropologica greca, dalla prima contrapposizione fra *anthropos* e *therion* (che è la bestia feroce, diversa da *zoion* che designa l'animale in genere come essere vivente), alla distinzione interna fra i sessi (il testo dà *aner*, per indicare l'uomo con connotazione di virilità e valore positivo), alla linea di demarcazione che separa dai greci i popoli barbari»²³¹.

²²⁸ O. APELT, *Die idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Altertum. Ein Vortrag*, cit., pp. 345-346 (corsivo mio).

²²⁹ T. SUKOPP, *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*, Marburg 2003, pp. 38-39 (la traduzione ed i corsivi sono miei).

²³⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma - Bari 1975², p. 13 (I, I, 33).

²³¹ M.M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 46. A proposito di questa abituale considerazione del genere femminile, in particolare, è stato osservato (G. LOWES

In aggiunta a questi primi rilievi, un'ulteriore considerazione preliminare che dev'essere evidenziata riguarda «il *sensu della cosmicità dell'essere*»²³² che caratterizza in maniera del tutto particolare il pensiero greco, il quale elabora fin dalle sue origini l'idea di una fondamentale appartenenza dell'uomo ad una realtà che lo comprende e lo sovrasta: che è appunto quella del *cosmo*, inteso come «realtà oggettiva che sta intorno e fuori dell'uomo» e «che vive una sorta di esperienza regolare e ordinata»²³³.

Questa realtà cosmica infonde nell'uomo greco un profondo senso di ammirazione²³⁴ per il mistero che complessivamente la pervade, e non gli permette di rivendicare o pretendere per sé alcuna dignità *per il solo fatto di essere uomo*²³⁵. Egli, piuttosto, si sente parte integrante di

DICKINSON, *The Greek View of Life*, Teddington 2007, p. 99; traduzione mia) che «l'esempio forse più eclatante, perché più inconsapevole» si può ravvisare in un passo delle *Storie* di Tucidide, contenuto nel celebre *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra* (che pure viene generalmente ricordato come celebrazione della grandezza attinta dalla democrazia ateniese, al culmine della sua gloria), laddove l'oratore – dopo aver consolato i padri degli uccisi – si rivolge alle donne con la breve ma significativa esortazione: «Se poi devo menzionare anche le virtù che mi attendo vengano dimostrate dalle donne che ora vivranno nella vedovanza, un breve ammonimento basterà ad esprimere il mio pensiero. Grande sarà il plauso se non vi mostrerete inferiori a ciò che foste finora, e se non sarete occasione di discorso fra gli uomini, né a biasimo né a lode» (TUCIDIDE, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II, 34-47)*, a cura di O. Longo, Marsilio Editori, Venezia 2000, p. 49: II, 45.2).

²³² G. FAGGIN, *Dai Greci a Maometto. Libertà e dignità dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*, Accademia Olimpica, Vicenza 1996, p. 19 (il corsivo è mio).

²³³ F. TODESCAN, *Dal cosmocentrismo classico all'antropocentrismo moderno: appunti di antropologia filosofica*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1985, p. 12. Una delle definizioni di “cosmo” più illuminanti, da questo punto di vista, viene riferita da Stobeo allo stoico Crisippo: «Crisippo afferma che il cosmo è il sistema formato dal cielo, dalla terra e dalle rispettive nature; oppure che è il sistema formato dagli dèi e dagli uomini, e dai prodotti degli uni e degli altri. C'è un'altra definizione: il cosmo è dio grazie al quale si realizza alla perfezione l'ordine cosmico» (CRISIPPO, [B.f] 527, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di Hans von Arnim, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2006², p. 613).

²³⁴ Come sottolinea Enrico Berti, «la “meraviglia”, di cui parlano gli antichi filosofi greci, è precisamente espressione di questa ammirazione» (E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977, p. 221).

²³⁵ Cfr. W. PATT, *Zum antiken Verständnis von Menschlichkeit: Dignitas und Menschenwürde*, in ID., *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, p. 136.

tale realtà naturale²³⁶ e solo all'interno di essa gli risulta possibile interpretare se stesso, i propri limiti ed il proprio valore²³⁷, individuando costantemente il proprio fine ultimo «nella contemplazione dell'ordine del cosmo e nell'agire ad essa consono»²³⁸.

Possiamo dunque concludere, almeno in termini generali, che «il rapporto dell'uomo greco con la natura e con la comunità [...] è un rapporto cosmico – dove la parola “cosmos” significa, insieme, “ordine, bellezza, armonia, governo”. Come si sente parte dell'universo, al quale si rivolge con devozione religiosa, così il primo uomo, che è, insieme, un “vivente razionale” e un “vivente sociale”, è parte della *polis*, al punto da ritenere normale la vita comunitaria, mentre la vita solitaria gli pare limitata e povera (“privata”, appunto, in quanto le manca qualcosa). Antropologia, etica e politica sono per lui estensioni della cosmologia»²³⁹.

²³⁶ «Tutto il pensiero greco appare permeato dall'idea che tra uomo e cosmo esiste un duplice rapporto, di emanazione e di ritorno» (G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Nuova edizione riveduta e ampliata, Armando Editore, Roma 1996, p. 11). Secondo la prospettiva ellenica, pertanto, «l'uomo non si interpreta *di fronte* o *contro* la natura, ma uomo e natura, uomo e cosmo, appaiono due aspetti della medesima realtà. C'è una profonda unitarietà, in forza della quale l'uomo si sente avvolto in un ambiente che non considera in maniera antagonistica, come un nemico da combattere, da vincere, da sfruttare, ma come un elemento con cui bisogna vivere in sintonia, in armonia» (F. TODESCAN, *Dal cosmocentrismo classico all'antropocentrismo moderno: appunti di antropologia filosofica*, cit., p. 12). Sul rapporto tra uomo, cosmo e “divino” nel pensiero greco si vedano anche le illuminanti considerazioni svolte da A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Editrice Morcelliana, Brescia 1997, pp. 228-229: «[...] per i greci è soprattutto la bellezza del cosmo che traluce nella forma umana», mentre «il divino come tale è una trascendenza oscura, amorfa, che non appare *di per sé* ovvero per una ragione intrinseca in forma umana più di quanto non potrebbe apparire (e appare) anche ad esempio in forma ferina o vegetale».

²³⁷ «La vita di ogni ente deriva il suo significato dal cosmo di cui è parte; il compito di ogni esistente è la realizzazione di quella natura che gli è propria» (G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, cit., p. 12): cosicché anche «l'uomo ha un posto determinato, un ruolo nel cosmo di cui, come ogni essere, deve rispettare la legge d'ordine» (J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXI (1969), p. 370).

²³⁸ G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, cit., p. 12.

²³⁹ *Ivi*, pp. 12-13. Appare particolarmente significativo, da questo punto di vista, che tale visione di fondo venga pienamente recepita anche nella successiva cultura latina, trovando un'espressione particolarmente felice – come ricorda lo stesso Morra – nella formula ciceroniana (*Cato major*, XXI) secondo cui «il compito dell'uomo è di “contemplare l'ordine delle cose celesti per imitarlo in una costante regola di vita”» (*ivi*, p. 13).

Ferme restando queste premesse introduttive di carattere generale, appare difficilmente contestabile che la civiltà greca abbia riflettuto – come forse nessun'altra – sui possibili profili di grandezza dell'essere umano, ed in questo senso può essere considerata come «la patria originaria della educazione dell'uomo verso la ricerca della propria perfezione razionale, morale e simbolica»²⁴⁰: al punto che non appare affatto fuori luogo utilizzare una categoria concettuale “moderna” come quella di “umanesimo” per caratterizzare anche l'intima natura ed essenza del pensiero greco antico.

Questa tesi è stata sostenuta con particolare forza e convinzione da Werner Jaeger²⁴¹, il quale ascrive a fondamentale conquista della grecoità la *scoperta dell'idea stessa di uomo*, attraverso la creazione e l'elaborazione dell'idea di *paideia* – da intendersi propriamente come «educazione dei fanciulli (*paides*) a diventare uomini»²⁴² – e quindi attraverso l'esplicita proposta culturale di un «ideale consapevole di perfezione umana»²⁴³, da realizzare progressivamente in vista della completa *formazione dell'uomo*²⁴⁴.

²⁴⁰ L. GRECCHI, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, p. 10.

²⁴¹ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin - Leipzig 1944, tr. it. di L. Emery e A. Setti *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Introduzione di G. Reale, Indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2006². La tesi di fondo dell'opera, secondo la presentazione di Giovanni Reale, è la celebrazione della «forza educativa proveniente dal mondo greco»: la quale «ha caratterizzato l'Occidente a partire dai Romani; è poi più volte rinata con continue trasformazioni col sorgere di nuove culture, dapprima con il cristianesimo, poi con l'umanesimo e il rinascimento», e «bisognerebbe ricuperare e mantenere in vita anche nel mondo contemporaneo» (G. REALE, *Introduzione*, in W. JAEGER, *Paideia*, cit., p. XIII).

²⁴² E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, in ID., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma - Bari 2007³, pp. 127-128.

²⁴³ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 29 n. 7. In effetti, «il modello di uomo che viene proposto [...] è concepito come universale, cioè come una forma sempre identica, che sta al di là e al di sopra delle differenze individuali» (E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 128).

²⁴⁴ In questo senso, anche Untersteiner sottolineava: «La civiltà greca può essere considerata creatrice perenne del massimo tentativo dell'uomo per giustificare a sé e da sé la propria esistenza nel mondo; per scoprire la fonte capace di rendere l'animo umano pago di questa esistenza, pur nei suoi limiti e deficienze di origine metafisica; per affermare, a coronamento delle precedenti esperienze, la umana dignità, qualunque evento abbia a scatenarsi avverso, qualunque rivelazione drammatica possa essere espressa dall'intelletto spaziente ardito fra i misteri della realtà. Credo, dunque, che la civiltà greca nei suoi continui sforzi secolari per aiutare l'uomo a conoscere se stesso e, per conseguenza, a essere se stesso, possa venir definita come “antropodicea”» (M. UNTERSTEINER, *Spiritualità greca e spiritualità umana*, in ID., *Saggi sul mondo greco*, a cura di R. Maroni e di L. Untersteiner Candia, Edizione V.D.T.T., Trento 1972, p. 18; il corsivo è mio).

In questo senso, per l'appunto, possiamo riconoscere l'*umanesimo* come una specifica e peculiare «creazione dei Greci»²⁴⁵ e ricollegare già al «senso greco della *dignità dell'uomo* [...] il diritto dell'individuo all'alta importanza che gli conferisce l'età moderna»²⁴⁶. Osserva ancora Jaeger riguardo ai Greci:

Sin dalle prime tracce che abbiamo di loro, troviamo l'uomo al centro del loro pensiero. Gli dèi antropomorfi; il predominio assoluto del problema della figura umana nella plastica greca e nella pittura stessa; il procedere conseguente della filosofia dal problema del cosmo a quello dell'uomo [...]; la poesia, il cui tema inesauribile, da Omero in poi, per tutti i secoli seguenti, è l'uomo in tutta l'estensione del termine; infine lo Stato greco, di cui comprende la natura solo chi lo intenda quale plasmatore dell'uomo e di tutta la sua esistenza: tutti questi sono raggi d'un medesimo lume. Sono le manifestazioni di un sentimento antropocentrico della vita, che [...] compenetra ogni creazione dello spirito greco. *I Greci furono così il popolo antropoplasta per eccellenza*²⁴⁷.

Appare dunque difficilmente contestabile, già alla luce di queste prime considerazioni, che l'antichità greca vada ricompresa tra le tappe fondamentali che hanno portato alla progressiva elaborazione ed articolazione del concetto di “dignità umana”²⁴⁸ nell'ambito della nostra cultura.

²⁴⁵ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 517. Analogamente, un altro grande studioso ha sottolineato che «tutte le tendenze umanistiche si richiamano ai Greci, come loro precursori» (K. KERÉNYI, *La concezione greca dell'uomo*, in ID., *Miti e misteri*, tr. it. di A. Brelich, Introduzione di F. Jesi, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 359).

²⁴⁶ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 9 (il corsivo è mio).

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 14-15 (il corsivo è mio). Posto dunque la *paideia* greca esprime questa costante tensione dello spirito ellenico a far raggiungere all'uomo la sua vera forma ed il suo essere più autentico, ci potremmo chiedere peraltro (ricollegandoci all'interrogativo posto da K. KERÉNYI, *La concezione greca dell'uomo*, cit., p. 363) come mai non sia stato formulato, in questo senso, un termine che includesse in sé la parola “uomo”, come nel caso dell'*humanitas* latina. A questo riguardo Kerényi si richiama alle considerazioni già sviluppate a suo tempo da Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, secondo il quale «in greco questa cosa non si poteva dire, per il semplice fatto che sin dai tempi antichissimi nell'uomo era troppo sottinteso [...] qualcosa di terreno, transitorio e basso, il contrario del divino» (*ibidem*); ed osserva a sua volta che l'uomo greco si concepisce «soprattutto come portatore, malgrado sé, [...] di un genere particolare dell'esistenza, il genere umano dell'esistenza, la cui specialità consiste in una prospettiva vera o illusoria su un genere d'esistenza più perfetto, non-umano» (*ivi*, p. 364).

²⁴⁸ Cfr. G. DIETZ, *Menschenwürde bei Homer*, cit., p. 175.

In proposito, come è stato rilevato, uno dei primi esempi che possono venire alla mente è rappresentato dall'*Antigone* di Sofocle, in cui si concretizza «la tragedia di un personaggio femminile che nell'osservanza delle "leggi non scritte" mostra la massima dignità umana, e resiste con questa "dignità interiore" contro la violenza e la tirannia, fino all'estrema conseguenza della morte»²⁴⁹; ma si potrebbe menzionare anche il già citato Tucidide con il suo *Elogio funebre di Pericle* (considerato anche da Pöschl «comunque degno di nota»²⁵⁰): nel quale «oltre all'evidenziazione dell'"isonomia", dell'uguaglianza di fronte alla legge e della libertà civile, si parla anche dell'enorme rilevanza della "dignità" (*axíosis*) nello Stato – la quale procura, a colui che in un qualsiasi ambito si riveli essere il più bravo, indipendentemente dalle sue origini e dalle ricchezze, un grande prestigio (*axíoma*)»²⁵¹:

Il nostro ordinamento politico non emula le leggi di altre città: siamo noi di modello agli altri, non i loro imitatori. Il suo nome è democrazia, poiché si fonda non su cerchie ristrette, ma sulla maggioranza dei cittadini. Nelle controversie private, le leggi garantiscono a tutti eguale trattamento. *Quanto al prestigio, chi acquisti buona rinomanza in qualche campo, non viene prescelto ai pubblici onori per il rango, ma per i meriti; né la povertà, per l'oscurità della reputazione che ne deriva, è d'ostacolo a chi offra alla città i suoi buoni servigi. È alla libertà che si ispira la nostra condotta di cittadini [...]*²⁵².

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ V. PÖSCHL, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, cit., p. 10.

²⁵¹ G. DIETZ, *Menschenwürde bei Homer*, cit., p. 175.

²⁵² TUCIDIDE, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II, 34-47)*, cit., pp. 35-37 (II, 37).

2) L'uomo omerico: la "dignità" come conquista della gloria

Se però non intendiamo limitarci a dei singoli richiami isolati, ma miriamo piuttosto ad una ricostruzione articolata del progressivo sviluppo della riflessione greca sull'uomo, dobbiamo evidentemente riferirci anzitutto ai due grandi poemi epici che stanno all'origine stessa della civiltà occidentale, e cioè l'*Iliade* e l'*Odissea*.

Come è stato opportunamente sottolineato, le narrazioni mitiche che queste opere ci presentano non possono affatto essere considerate delle gratuite o fantasiose invenzioni, ma sono piuttosto «espressioni della coscienza primitiva, che investe tutta la realtà del suo contenuto ideale, connesso allo stupore religioso di fronte alla natura, percepita nella sua misteriosa grandezza»²⁵³.

Proprio in virtù di tale "stupore" originario (cui abbiamo accennato anche in precedenza) queste opere esprimono un'«*intuizione del mondo come penetrato di divino*»²⁵⁴, e «l'uomo non è che parte di questa più grande realtà, popolata da divinità immuni dal dolore e lontane da lui nel momento della sofferenza e della morte»²⁵⁵.

In questa prospettiva, dunque, anche quelle che noi consideriamo come attività interiori o spirituali vengono concepite e rappresentate come manifestazioni divine; e a loro volta «le figure degli dèi sono rimando a tutto ciò che è essenziale e vero, rimando all'infinita ricchezza dell'essere nel mistero della sua sacralità»²⁵⁶.

In questo senso possiamo dunque affermare che i poemi omerici «forniscono con estrema chiarezza la visione più ampia di una "dignità" universale, che è insita in tutti gli esseri e ha le

²⁵³ P. RUMINELLI, *La ricerca filosofica*, Armando Editore, Roma 2001, p. 38.

²⁵⁴ *Ibidem* (il corsivo è mio).

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 38-39.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 39. Per il tema specifico del rapporto tra uomini e dèi nel mondo omerico segnalò anzitutto: K. KERÉNYI, *Uomo e dio secondo Omero ed Esiodo*, in ID., *Religione antica*, tr. it. di D. Sassi, Adelphi, Milano 2001, pp. 125-146 (ove si mette in evidenza il carattere intrinsecamente "tragico" di tale relazione, ed in particolare dell'esistenza umana come spettacolo per gli dèi). Si vedano inoltre: H. SCHRADE, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart 1952; W. KRAUS, *Götter und Menschen bei Homer*, in ID., *Aus Allem Eines. Studien zur Antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg 1984, pp. 15-27; S. ZEPPI, *L'umano e il divino nella poesia greca da Omero a Pindaro*, Editoriale Libreria, Trieste 1984; W. KULLMANN, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, in "Harvard Studies in Classical Philology", Vol. 89 (1985), pp. 1-23; W.K.C. GUTHRIE, *Uomini e dei in Omero*, in ID., *I greci e i loro dei*, tr. it. di G. Germani, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 147-158; H. ERBSE, *Über Götter und Menschen in der Ilias Homers*, in "Hermes", 124 (1996), pp. 1-16.

sue radici nella “*Natura*” universale, nella “*physis*”²⁵⁷: cosicché, se vogliamo parlare di “dignità umana”, possiamo tutt’al più affermare che essa è solo «una parte della “dignità della natura”» – ovvero che «la “dignità della natura”, nell’ambito umano, si presenta come “dignità dell’uomo”»²⁵⁸.

Proprio in virtù di questa inscindibile complementarità tra “mondo umano” e “mondo naturale”, l’epica omerica fa costantemente appello alla natura nell’additare modelli etici o criteri d’azione. Si può ben dire, dunque, che in questa prospettiva «la natura sfuma nella cultura e la cultura nella natura senza soluzione di continuità»²⁵⁹: e «la società che si attiene a questo criterio di giustizia naturale è prospera, ordinata, armoniosa»²⁶⁰.

Anche in questa prospettiva di tipo “cosmocentrico”, però, la dimensione dell’“umano” non risulta affatto annullata o trascurata²⁶¹: in particolare, dai poemi omerici emergono due

²⁵⁷ G. DIETZ, *Menschenwürde bei Homer*, cit., p. 175. In questo senso si è dunque sostenuto che «in Omero la natura umana, come concetto distinto, non ha un proprio ruolo di rilievo» (U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden - Boston 2006, p. 30; traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

²⁵⁸ G. DIETZ, *Menschenwürde bei Homer*, cit., p. 175. Come ricorda lo stesso Dietz, una prospettiva analoga è stata elaborata anche nell’attuale dibattito giuridico, politico e filosofico: si veda ad esempio B. SITTER-LIVER, *Würde der Kreatur: Grundlegung, Bedeutung und Funktion eines neuen Verfassungsprinzips*, in J. NIDA-RÜMELIN – D. VON DER PFORDTEN (Hrsg.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2002², p. 360; o anche H.J. MÜNK, *Die Würde des Menschen und die Würde der Natur. Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik*, in “*Stimmen der Zeit*”, 215 (1997), n. 1, p. 23.

²⁵⁹ A.M. STORONI PIAZZA, *Ascoltando Omero. La concezione di linguaggio dall’epica ai tragici*, Carocci editore, Roma 1999, p. 67.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 66. Come viene rilevato dalla stessa Autrice, un esempio particolarmente significativo di quest’intima coesione tra natura e cultura è «il simbolo del potere sovrano: lo scettro. Seppur privato delle radici e dei virgulti, lo scettro era materialmente costituito di un tronco d’albero e dell’albero custodiva il significato: strumento di rigenerazione naturale estranea alle vicende umane, tramite tra cielo, terra e mondo sotterraneo. [...] lo scettro è simbolo di un’autorità, per così dire, naturale e non convenzionalmente concessa, il potere si tramanda con il seme e non deriva dalla capacità dei singoli» (*ivi*, p. 67).

²⁶¹ Per una puntuale ricostruzione della concezione omerica dell’uomo si veda in particolare B. SNELL, *L’uomo nella concezione di Omero*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-47. Una sintetica analisi della “condizione umana” in Omero viene inoltre proposta da V. TEJERA, *Modes of Greek Thought*, New York 1971, pp. 36-37.

importanti prospettive di fondo, che continueranno a caratterizzare o ad influenzare anche i successivi sviluppi della cultura greca.

Un primo elemento fondamentale è la *dolorosa consapevolezza del carattere mortale dell'essere umano*: al punto che in tali opere gli uomini non vengono genericamente designati come *anthropoi*, ma piuttosto come *brotoi* o *thnetoi*²⁶².

Il problema della morte sta dunque al centro della visione omerica dell'uomo ed è avvertito in tutta la sua tragica ineluttabilità²⁶³, che non lascia spazio ad alcuna entusiastica celebrazione di una possibile "dignità" degli esseri umani, intesa come loro valore intrinseco e specifico rispetto al piano complessivo della realtà²⁶⁴.

D'altra parte, però, questa prospettiva non esclude che l'uomo greco²⁶⁵ percepisca comunque la vita come un valore, sia pure transeunte²⁶⁶. In particolare, nel caso dell'uomo omerico, si

²⁶² «Anche quando nei fatti non si muore, anche durante la vita, la condizione degli uomini è ribadita senza sosta nel termine "mortali" (*brotoi*) che viene loro incessantemente attribuito. I "mortali vivono dei frutti della terra", i "mortali sulla terra", i "miserabili mortali": formule che si ripetono da un canto all'altro» (J. DE ROMILLY, *Homère*, Paris 1985, tr. it. di D. Medici *Omero*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 107-108).

²⁶³ In particolare, «questo senso tragico della condizione umana è costantemente presente nell'*Iliade*» (*ivi*, p. 105).

²⁶⁴ Ricorre anzi frequentemente una concezione pessimistica dell'uomo, che trova uno dei suoi *topoi* più ricorrenti ed efficaci nel paragone tra gli uomini e le foglie: «Le generazioni degli uomini sono come le foglie: le fa cadere il vento [...]. Così le stirpi degli uomini, una nasce, l'altra svanisce» (OMERO, *Iliade*, Introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Marsilio Editori, Venezia 2002³, p. 279: VI, 146-149). Questi versi saranno ripresi nel settimo secolo in una celebre lirica del poeta Mimnermo: «Noi siamo come foglie, che la bella stagione / di primavera genera, quando del sole ai raggi / crescono: brevi istanti, come foglie, godiamo / di giovinezza il fiore, né dagli dèi sappiamo / il bene e il male. Intorno stanno le nere dee: / reca l'una la sorte della triste vecchiezza, / l'altra di morte [...]» (MIMNERMO, fr. 2 Diehl, in *Lirici greci*, a cura di U. Albin, tr. it. di G. Perrotta, Garzanti, Milano 1976, p. 5).

²⁶⁵ Riguardo alle opportune precisazioni e cautele con cui si può tentare di delineare un ritratto dell'"uomo greco", che sia unificazione e sintesi di tutte le sue diverse e a volte contraddittorie espressioni storiche, vanno tenute presenti – in particolare – le considerazioni preliminari svolte da M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, tr. it. di B. Proto *L'uomo greco*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1986. Si veda inoltre R. MONDOLFO, *L'uomo greco secondo Pohlenz*, in ID., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano Editore, Napoli 1964, pp. 119-120. In senso contrario: H.D.F. KITTO, *The Greeks*, London 1951, tr. it. di F. Guidi *I Greci*, Sansoni Editore, Firenze 1958.

²⁶⁶ «L'*Iliade* ha parole che potrebbero sembrare irrimediabili sull'infelicità degli uomini, ma esalta la vita e non ristagna nel pessimismo. Non v'è canto in cui non si proclami la potenza degli Dei o del destino; ma tuttavia non vi è fatalismo né esasperazione superstiziosa del valore dell'accadimento. Vi si profila già un

può dire che egli cerchi costantemente di recuperare *sul piano dell'azione e della ricerca della gloria* – e quindi, in sostanza, come propria “conquista personale” – quell'onorabilità e quel valore che non si sente assicurati come proprio patrimonio di partenza²⁶⁷.

In quest'ordine di idee acquistano un preciso significato, in particolare, i concetti di “valore”, “onore” e “gloria” (*arete, time, kleos*), che rappresentano i tre cardini costitutivi del codice eroico dei guerrieri omerici²⁶⁸ e al tempo stesso le uniche possibilità a disposizione dell'uomo per sottrarsi, almeno in parte, alla propria caducità.

Come è stato giustamente rilevato, «il termine di confronto, per ciascuno di questi concetti, è la morte. La morte è la misura del *valore* perché ogni scontro è per la vita o per la morte. La morte è il prezzo dell'*onore*²⁶⁹, perché l'onore rappresenta per il guerriero – al di là del riconoscimento sociale – la più alta realizzazione del suo individualismo²⁷⁰. La *gloria* è il superamento della morte poiché il miraggio di una sopravvivenza eterna nella memoria collettiva vince l'amore per la vita»²⁷¹.

apprezzamento dell'agire degli uomini, che comporta biasimo o lode [...]» (G. PAVANO, *La morte degli eroi nell'Iliade*, in “Rivista di Filologia e di Istruzione Classica”, Nuova serie - Vol. XXXI (1953), n. 4, p. 317).

²⁶⁷ Non a caso vari studiosi hanno messo in rilievo come tale uomo possa essere compreso ben più nel suo agire che nel suo essere (si veda ad es. H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969³, tr. it. di C. Gentili *Poesia e filosofia della Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 134: «l'uomo diviene identico al suo fare, e dal suo fare può essere a titolo pienamente legittimo compreso»); ossia «nel suo vivere e nel suo morire più che non nella sua *physis*, come invece si verificherà nei filosofi» (G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 94).

²⁶⁸ Sull'importanza di questi concetti si sofferma (tra gli altri) J. LATACZ, *Das Menschenbild Homers*, in “Gymnasium”, 91 (1984), p. 29.

²⁶⁹ Sulla distinzione, nella cultura omerica, tra *geras* (che designa «la parte di onore supplementare accordata occasionalmente al re dai suoi soggetti, e distintiva della sua dignità») e *time* (che invece si configura come «dignità permanente» e «di origine divina, conferita dalla sorte a un personaggio regale, e che comprende non solo il potere, ma dei privilegi di rispetto e dei benefici materiali») si veda E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, edizione italiana a cura di M. Liborio *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. II, pp. 316-326 (citazioni da p. 316 e p. 323).

²⁷⁰ Come sottolinea anche Dodds, «il bene supremo dell'uomo omerico non sta nel godimento di una coscienza tranquilla, sta nel possesso della *time*, la pubblica stima» (E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951, tr. it. di V. Vacca De Bosis *I Greci e l'irrazionale*, nuova edizione a cura di R. Di Donato, introduzione di M. Bettini, presentazione di A. Momigliano, Rizzoli, Milano 2009², p. 59).

²⁷¹ M.G. CIANI, *Il tempo degli eroi*, in OMERO, *Iliade*, cit., p. 32. In termini analoghi, si è sottolineato che «la civiltà degli eroi omerici considera la *timè* l'onore riconosciuto socialmente come il più vitale dei valori e

Proprio il canto poetico, in particolare, assolve la funzione di «mantenere viva, per un tempo indefinito, la memoria di un eroe morto in guerra»²⁷², donandogli di fatto una seconda e sempiterna esistenza nel mondo dei vivi: quella – per l'appunto – assicurata dalla *gloria*, che si presenta così come «il più ambito compenso per il sacrificio dell'eroe, preferito alla vita stessa. Sia Achille che Ettore sanno di dover scegliere tra un'esistenza lunga, ma anonima, e una vita breve, ma confortata dalla gloria perenne, e entrambi non esitano a scegliere la seconda»²⁷³.

Come ricorda Jacqueline de Romilly, «il termine *eroe* in greco designava di solito uomini divinizzati ai quali, dopo la morte, si tributava un culto. In Omero, invece, [...] la parola ha un senso diverso: serve a designare degli uomini perfetti, i migliori, che sono superiori agli altri ma che restano comunque semplici mortali»²⁷⁴. Possiamo quindi affermare che «gli eroi di

a questo sacrifica tutto il resto, fino alla stessa vita» (R. DI DONATO, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 115).

²⁷² A.M. STORONI PIAZZA, *Ascoltando Omero. La concezione di linguaggio dall'epica ai tragici*, cit., p. 82.

²⁷³ *Ivi*, pp. 82-83. Emblematiche, in questa prospettiva, appaiono le parole che Sarpedonte, capo dei Lici, rivolge a Glauco per esortarlo a seguirlo nell'attacco al muro elevato dai Greci a protezione del campo e delle navi: «“[...] Amico mio, se sfuggendo a questa battaglia potessimo vivere eterni senza vecchiaia né morte, certo non mi batterei in prima fila né spingerei te alla lotta gloriosa; ma poiché a migliaia incombono i destini di morte, e nessun uomo mortale può sfuggirli o evitarli, andiamo dunque, daremo gloria ad altri o altri a noi la daranno”» (OMERO, *Iliade*, cit., p. 523 (XII, 322-328)). Su questi versi, e più in generale sul tema della morte eroica in battaglia, si veda anche M.S. MIRTO, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 98-109.

²⁷⁴ J. DE ROMILLY, *Omero*, cit., p. 91. Per un'analisi approfondita della “forma eroica”, come categoria distinta e *intrinsecamente ambivalente* (nel senso che risulterebbe del tutto riduttivo qualificarla semplicemente come “intermedia”) tra il mondo umano e quello divino, si veda A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, con una nota di C. Bologna, Adelphi, Milano 2010. L'Autore rileva, in particolare, che «gli eroi hanno subito già nell'antichità un processo di “moralizzazione”» (*ivi*, p. 184), in virtù del quale la stessa letteratura classica ha finito per alimentare l'impressione moderna su una loro natura sublime ed ideale: cosicché viene per lo più spontaneo immaginarli «in una luce di sovrumana grandezza» (*ivi*, p. 183), quasi come immaginarie incarnazioni dell'ideale dell'uomo greco. Ad un più attento esame, invece, si può appunto constatare che queste figure presentano un'*intrinseca ambivalenza*. In effetti, da un lato gli eroi condividono con gli dei l'appartenenza al “tempo del mito”, ossia a quel passato cui quasi tutte le religioni di tipo arcaico fanno riferimento come “momento fondativo” dell'ordine (naturale e sociale) esistente nel tempo storico: e da questo punto di vista anch'essi possono essere considerati «immortali in un certo senso» (*ivi*, p. 292), tant'è vero che gli stessi Omero ed Esiodo introducono per essi la qualifica di *hemitheoi* (*ivi*, p. 19). D'altra parte, gli eroi si differenziano decisamente dagli dei per il loro carattere mortale, oltre che per la loro «imperfezione congenita»

Omero portano al massimo livello le qualità cui può aspirare un uomo»²⁷⁵: e proprio «l'evoluzione della figura dell'eroe da potenza carica di un misterioso fluido ancestrale e cosmico, a uomo superiore che concentra tutta la dignità umana nello splendore generoso delle sue gesta, doveva rispecchiarsi nel canto e nell'animo dell'aedo»²⁷⁶.

Nella prospettiva omerica, in definitiva, «l'eroe rappresenta il sommo della grandezza umana²⁷⁷, e la sua lotta per affrontare la morte è tanto affascinante, da attirare lo sguardo degli Dei immortali, e da esaltare così la vita umana a un punto, in cui acquista significato, e diventa un soggetto degno del canto che celebra la sua fragilità insieme e la sua grandezza»²⁷⁸. Pertanto, «i poemi omerici non ci dicono che il mondo è stato creato in funzione dell'uomo, né che il nostro stato naturale in esso è di felicità; bensì piuttosto, che esso può essere compreso in termini umani, e che la nostra vita può essere qualcosa di più che una lotta, insignificante o ignobile, nel buio, perché l'anima umana può assurgere al livello dei cimenti e della sofferenza, che il suo destino sempre gli riserba. Questo spirito, che nessun colpo fa disperare, e che guarda il mondo senz'illusioni ma l'affronta [...] senza disertare, era il dono della Grecia al mondo; ed esso è l'elemento più profondo nel pensiero d'Omero»²⁷⁹.

(*ivi*, p. 292) che spesso si manifesta in tratti sovrumani e mostruosi. Questi ultimi, in definitiva, hanno tutti la loro radice ultima nella *hybris*: «che appare, esplicitamente, come uno dei tratti più salienti della natura eroica» (*ivi*, p. 208), spesso portata a mettersi in competizione con la divinità, se non addirittura ad offenderla e disprezzarla. In definitiva, possiamo affermare che tutti gli eroi – sia pure in misure e proporzioni diverse, a seconda dei casi – «portano in sé il medesimo sostrato di qualità “buone” e “cattive”, “positive” e “negative”, “sovrumane” e “mostruose”»: cosicché le une e le altre coesistono tra loro e fanno essenzialmente dell'eroe «una figura di carattere ambivalente» (*ivi*, p. 221).

²⁷⁵ J. DE ROMILLY, *Omero*, cit., p. 91.

²⁷⁶ M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 97.

²⁷⁷ Non esente, peraltro, dalla necessità di riconoscere (ed imparare a rispettare) il proprio “limite” naturale: su questo tema si rimanda in particolare a L. CECCARELLI, *L'eroe e il suo limite. Responsabilità personale e valutazione etica nell'Iliade*, Edipuglia, Bari 2001 (ove si prospetta, a questo proposito, l'anticipazione di un tema che sarebbe divenuto centrale nella tragedia greca).

²⁷⁸ J. GRIFFIN, *Homer*, Oxford 1980, tr. it. di A. Colombo *Omero*, Dall'Oglio Editore, Milano 1981, pp. 113-114.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 114.

3) Grandezza e miseria dell'uomo nelle odi di Pindaro

Nella poesia di Pindaro troviamo rappresentati i campioni sportivi come «una specie di nuovi eroi, le cui prodezze e qualità non fanno altro che rendere attuali le imprese dei personaggi del passato, che loro stessi erano soliti considerare come fondatori della loro stirpe o della loro città»²⁸⁰.

Come molti hanno rilevato, la visione aristocratica che sta alla base di tali componimenti era, all'epoca, già in crisi irreversibile nella maggior parte delle città greche; tuttavia «il poeta esprime le sue concezioni aristocratiche sull'uomo e sulla vita umana con piena convinzione, come se per lui fossero in piena auge»²⁸¹.

Occorre d'altra parte sottolineare che la descrizione di un'umanità trionfante e all'apice del suo splendore rappresenta solo una delle facce della poesia di Pindaro, nella quale troviamo frequenti riferimenti anche ad aspetti negativi che riguardano l'uomo – siano essi derivanti da lui stesso (come nel caso dei suoi limiti intrinseci, o di mali quali l'invidia o la maldicenza) ovvero dall'esterno (come i rovesci della fortuna, la disgrazia, la morte e il triste destino dell'Ade).

Appare evidente, in definitiva, come in Pindaro sia «costante lo sforzo di conciliare due tendenze egualmente vive [...]. Da una parte gli si presenta la gloria e la ricchezza del vincitore, alla cui esaltazione si accosta non sentendosene estraneo, ma condividendone in gran parte i presupposti etici; dall'altra una tradizione a lui preesistente lo rende sensibile al problema della fragilità umana, offrendogli anche in questo campo un bagaglio espressivo già organizzato [...]»²⁸².

²⁸⁰ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., p. 65 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

²⁸¹ *Ibidem*. L'Autore osserva, in proposito, che in Pindaro «non c'è traccia né del pessimismo storico di Esiodo, secondo il quale l'epoca contemporanea era la peggiore di tutte, né di Teognide, indignato per l'ascesa sociale delle classi inferiori e ostinato a difendere i propri interessi. Pindaro sembra andare anche oltre lo stesso Omero, il quale descrive un'umanità eroica ideale che, per lui e il suo pubblico, doveva opporsi alla decadenza di quel periodo» (*ibidem*).

²⁸² E. MEDDA, *HPATO TΩN AΠEONTΩN: prosperità e limitatezza umana in una gnome pindarica (Pyth. III 19 sgg.)*, in AA.VV., *Scritti in ricordo di Giorgio Buratti*, Pacini Editore, Pisa 1981, pp. 302-303. L'Autore si sofferma quindi a considerare, in particolare, la compresenza di questi due motivi nella *Terza Pitica*, dedicata a Ierone di Siracusa.

Risulta dunque particolarmente interessante esaminare più da vicino la compresenza di motivi così diversi nella vasta produzione di questo autore.

Senza dubbio, l'elemento che maggiormente caratterizza alcune composizioni come gli epinici, dedicate a un campione sportivo, non può essere che l'elogio delle qualità che lo hanno portato al trionfo; ma, «diversamente da ciò che ci si aspetterebbe, Pindaro non pone l'enfasi sull'eccellenza fisica ma piuttosto sulla *superiorità morale*», ossia su «doti caratteriali quali lo sforzo, il valore, la fiducia negli dèi e il legittimo desiderio di vittoria, con il fine di dare gloria alla propria stirpe e alla propria città»²⁸³. Inoltre, «il poeta valorizza altri atteggiamenti del destinatario, non relativi alla vittoria: in particolare la giustizia, l'ospitalità e la liberalità, che possono essere elogiate singolarmente o nell'insieme»²⁸⁴.

Come dunque nei poemi omerici troviamo una duplice esaltazione delle qualità fisiche e morali degli eroi – che compiono grandi imprese, belliche o simili, e sono al tempo stesso incarnazione di qualche virtù che li caratterizza –, così anche «Pindaro applica lo stesso doppio criterio di valutazione ai suoi destinatari. Anzi, attraverso la narrazione mitica mette in evidenza ogni forma di parallelismo tra il soggetto che viene celebrato e qualche personaggio mitologico illustre, spesso suo ascendente»²⁸⁵.

²⁸³ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 66 (corsivo mio). L'Autore ricorda, a questo proposito, che «nel caso delle prove equestri non era considerato vincitore il partecipante, ma colui che finanziava la squadra. In questi casi, che corrisponderebbero alle odi più celebri, come le prime sei *Olimpiche* e le prime sette *Pitiche*, non avrebbe senso mettere in risalto l'abilità fisica del vincitore, ma piuttosto la sua generosità, che gli ha permesso di investire grandi somme in vista del trionfo» (*ibidem*).

²⁸⁴ *Ibidem*. Nella *Seconda Olimpica*, ad esempio, le prime due qualità compaiono assieme nell'elogio iniziale a Terone, «il giusto con gli ospiti» (*Olimpiche*, II, 8: in PINDARO, *Tutte le opere*, Introduzione, traduzione, note e apparati di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010, p. 75); mentre la terza viene enfatizzata nella parte finale del componimento (vv. 144-147): «Agrigento nessuno generò nei suoi cento anni che più donasse e più beneficasse chi l'ama, di Terone» (*ivi*, p. 83).

²⁸⁵ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 67. «D'altra parte» – prosegue l'Autore – «gli encomi si possono estendere anche all'intera famiglia del vincitore e ai suoi antenati, considerati tutti come recettori della gloria del trionfo. Dato che per Pindaro le qualità di un uomo dipendono dalla sua natura e che questa è ereditaria, le imprese dell'elogiato sono manifestazione della sua stirpe. Fa anche parte del "programma poetico" la lode alla città, considerata metaforicamente la progenitrice del campione» (*ibidem*).

Tuttavia sarebbe sbagliato dedurre, dalle considerazioni fin qui svolte, che per Pindaro tutti gli uomini abbiano queste capacità, e che dunque la sua visione del genere umano sia totalmente positiva. Al contrario, «è proprio l'eccezionalità di queste virtù che ne motiva l'elogio. Esse non sono patrimonio di tutta l'umanità, ma di determinate stirpi privilegiate dagli dèi, per le quali scrive il poeta; e si manifestano solo in determinate occasioni, come quella del trionfo. Perciò, il mondo luminoso e idealizzato dei poemi di Pindaro, ricco di conquiste e di doni, rappresenta un ambito molto ristretto, quello dell'aristocrazia nei suoi momenti di splendore, e non può essere considerato un quadro globale della vita umana»²⁸⁶.

Un panorama completo del pensiero di Pindaro può dunque essere delineato solo tenendo conto anche di quelle massime e di quegli ammonimenti diretti al destinatario, in cui il poeta è solito parlare della natura umana con toni decisamente negativi. Uno dei passaggi più significativi, da questo punto di vista, è l'inizio della *Sesta Nemea*:

Una è la stirpe umana, / una quella divina, / e da un'unica madre l'una e l'altra / hanno il
respiro: ma un potere / deciso, intero li divide: / e l'uomo è nulla, / ma il cielo, la dimora /
di bronzo, senza danno, dura eterna²⁸⁷.

Questo passo esprime dunque, al tempo stesso, l'affinità ma anche la radicale differenza che intercorre tra gli uomini e gli dèi: la saldezza del cielo, in particolare, contrasta in modo implicito con l'instabilità della vita dell'uomo, al punto che questi viene ad essere appunto considerato come “un nulla”²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 68.

²⁸⁷ *Nemee*, VI, 1-8 (in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 417).

²⁸⁸ Un autorevole commento a questi versi viene offerto da H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, cit., pp. 673-675. Possiamo peraltro rilevare come di norma lo stesso Pindaro – fedele al principio del “niente in eccesso” – non sia così drastico e sottolinei solo i limiti umani, in particolare l'ignoranza (soprattutto del futuro), la sua fortuna mutevole e la sua mortalità. Ad esempio, l'incapacità degli uomini di decidere ciò che è più opportuno viene espressa nei versi: «Ma errori senza fine / sono sospesi sulle menti umane / e arduo è scoprire il meglio della sorte / ora e al termine» (*Olimpiche*, VII, 39-42: in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 119). In termini simili, si sottolinea che agli uomini manca la visione del futuro e non ricevono segnali affidabili neppure dagli dei: «nessuno trovò mai segno sicuro / dagli Dei per le opere future, / ciechi sono i pensieri del domani» (*Olimpiche*, XII, 10-12: in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 161).

Ancor più celebre, in questa stessa prospettiva, è la definizione dell'uomo come *essere effimero* e come «sogno d'un'ombra», contenuta nella *Pitica Ottava*:

Siamo di un giorno. / Uno, che è? / Nessuno, che è? / Sogno d'un'ombra è l'uomo²⁸⁹.

«Con questa immagine audace» – è stato rilevato – «Pindaro sembra fare riferimento al triste destino dell'uomo: divenire un'ombra che vaga eternamente per l'Ade, dopo il breve spazio della vita terrena. La nostra esistenza, dunque, non sarebbe altro che un effimero sogno di quest'ombra che è in realtà l'uomo»²⁹⁰.

Si può ritenere, in definitiva, che il poeta si esprima con accenti così negativi, in chiaro contrasto con quelli propri dell'encomio, con «due diversi obiettivi: il primo, che la gloria non offuschi la coscienza del vincitore e dei suoi parenti e che essi non si considerino superiori a ciò che sono; il secondo, che la lode non provochi invidia o saturazione nel pubblico»²⁹¹.

In sostanza, ciò che Pindaro considera pericoloso non è la possibilità del trionfo in quanto tale – né l'elogio o la gloria che ne possono derivare – ma piuttosto «la vanagloria, la tentazione del vincitore di considerarlo una conquista personale all'altezza delle azioni divine: il che implicherebbe un atto di *hybris* che abbatterebbe le barriere umane e attirerebbe l'invidia e l'indignazione degli dèi»²⁹².

In queste idee e nella loro espressione letteraria il poeta appare pertanto debitore della tradizione gnomica espressa nella poesia greca precedente – in particolare nelle *Opere e Giorni* di Esiodo, o anche nelle elegie di Teognide e Focilide. D'altra parte, egli dà voce agli

²⁸⁹ *Pitiche*, VIII, 128-131 (in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 303). Per un approfondimento dell'espressione pindarica e della concezione relativa al carattere effimero della natura umana si rimanda rispettivamente a: E. TUROLLA, ΣΚΙΑΣ ΟΝΑΡ, in "Orpheus", Anno II (1955), n. 3, pp. 183-189; H. FRÄNKEL, *Man's "Ephemeros" Nature According to Pindar and Others*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", Vol. 77 (1946), pp. 131-145.

²⁹⁰ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 70. A questo proposito l'Autore ricorda opportunamente che, «secondo la mentalità greca arcaica, il sogno rappresenta una realtà negativa, anche se di grado inferiore rispetto alla morte. In termini mitici, Q̅natoj e "Upnoj si considerano fratelli» (*ibidem*).

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*. Avendo quindi di mira la moderazione del vincitore, Pindaro lo previene affinché non si insuperbisca, come nei celebri versi: «E non desiderare / d'essere Zeus, sei tutto / se la sorte ti ha dato questi doni; / ai mortali conviene ciò che muore» (*Istmiche*, V, 16-19: in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 537).

insegnamenti delfici del “niente in eccesso” e del “conosci te stesso”, ossia a quella tradizione morale che stabiliva una netta separazione tra la natura degli dèi e quella degli uomini²⁹³.

Se dunque, nella prospettiva di Pindaro, l'uomo appare intrinsecamente segnato dalle sue carenze e dalla sua piccolezza, viene spontaneo chiedersi quale sia il senso degli encomi composti dal poeta stesso, e se sia possibile conciliare due approcci così divergenti in merito al valore della natura umana.

In effetti, «se dal punto di vista umano le abilità o virtù di alcune persone sono lodevoli per la loro intensità e rarità, secondo la prospettiva divina risultano invece insignificanti per la loro imperfezione e temporalità»: e proprio «il fatto che Pindaro rappresenti, nella sua poesia, sia il mondo degli uomini che quello degli dèi genera quest'apparente dicotomia tra la grandezza e la miseria umana»²⁹⁴.

In ultima analisi possiamo affermare che, dopo aver messo allo scoperto gli aspetti oscuri della natura dell'uomo, l'atteggiamento vitale che propugna il poeta non è né l'avvilimento né l'abbandono, ma piuttosto la consapevolezza della propria inattività e la conseguente speranza nell'aiuto degli dei.

Non a caso, proprio i due passi dai toni più pessimistici sono seguiti da affermazioni che esprimono la fiducia in un benevolo intervento divino. Dopo aver affermato che l'uomo è “un nulla”, Pindaro continua infatti: «Pure profondamente / ci accostiamo agli immortali, / per la grandezza della mente / e per questa natura [...]»²⁹⁵; e dopo aver definito l'uomo come “sogno di un'ombra”, l'attenzione del poeta si rivolge agli dèi: «Ma se viene una luce che è dal cielo, / tutto si fa fulgore intorno agli uomini, / il Tempo si fa dolce»²⁹⁶. In questo modo, Pindaro lascia dunque intendere che «i mortali hanno a disposizione alcuni minimi elementi

²⁹³ «Da un punto di vista moderno, si è soliti ripetere che i greci modellarono i loro dei prendendo come riferimento gli uomini e attribuendo loro i privilegi e la perfezione di cui essi mancavano (immortalità, assenza di vecchiaia e malattia, felicità eterna, eccellenza in tutti i settori...). Proprio al contrario, secondo una prospettiva chiaramente teocentrica, Pindaro descrive l'uomo partendo dagli dei e indicando tutti gli attributi divini che egli non possiede» (M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 71).

²⁹⁴ *Ivi*, p. 72.

²⁹⁵ *Nemee*, VI, 9-12 (in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 417).

²⁹⁶ *Pitiche*, VIII, 132-134 (in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 303).

di partenza che possono sviluppare con l'aiuto divino, per poter così realizzare imprese memorabili»²⁹⁷.

Nella visione del poeta viene così a configurarsi un ambito intermedio tra il polo divino e quello umano, ossia il mondo eroico. All'inizio dell'*Olimpica Seconda*, in particolare, «Pindaro distingue chiaramente le tre categorie fondamentali in cui si muove la sua poesia: “quale dio, quale eroe, quale uomo esalteremo?”. Sebbene la condizione divina sia totalmente fuori dalla portata dell'uomo, questi può avere l'ambizione di assomigliare agli eroi, i quali furono anch'essi umani prima di passare, dopo la loro morte, ad uno stato superiore. Gli eroi, quindi, si erigono a modelli di comportamento, agonistico e morale, per i destinatari dei poemi e per gli uditori in generale»²⁹⁸.

Secondo Pindaro, dunque, le vittorie sportive fanno rivivere in qualche modo le antiche prodezze degli eroi, e appunto per questo – nelle sue narrazioni mitiche – egli paragona i vincitori a personaggi leggendari gloriosi: «sebbene non possa promettere l'eroizzazione propriamente detta, che è prerogativa degli dèi, offre loro qualcosa di simile: essere ricordati per le loro imprese (non solo sportive) grazie alla poesia. Entrambe le forme di eroizzazione, quella reale e quella poetica, implicano la venerazione *post mortem*, sia per mezzo di culti stabiliti, sia attraverso i ricordi che suscita la poesia, che in tal modo consacra il trionfatore»²⁹⁹.

Al tempo stesso il poeta propone ai suoi destinatari, come valore supremo, la consapevolezza del fatto che le qualità umane e le condizioni per metterle in atto sono un dono degli dèi, il che implica l'invito a mantenere un saggio equilibrio tra due atteggiamenti: l'aspirazione ad

²⁹⁷ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 73.

²⁹⁸ *Ibi*. Si è pertanto affermato che «senza l'esempio eroico, senza il quadro religioso che fornisce la condizione eroica, l'esaltazione del campione atletico di Pindaro sarebbe impossibile: non avrebbe alcun senso, né psicologico, né culturale, né religioso» (J. PÒRTULAS, *La condition héroïque et le statut religieux de la louange*, in AA.VV., *Pindare*, “Entretiens sur l'Antiquité Classique”, XXXI (Vandœuvres - Genève, 21-26 août 1984), p. 209 (traduzione mia).

²⁹⁹ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., pp. 73-74. «In virtù di questo» – prosegue Álvarez – «il poeta nella sua lode si assimila agli dèi che vigilano per il bene degli uomini, perché entrambi sono capaci di rimediare in parte ad alcune delle sue miserie, come l'infelicità o la mortalità. Pindaro offre spesso il canto di elogio come balsamo o medicina per le fatiche e, cosa ancora più importante, è capace di conferire una gloria duratura che funge in qualche modo da antitesi della morte. In virtù di questa funzione benefica e nobilitante assume un senso l'elogio destinato agli uomini, che in un primo momento sembrerebbe infondato a motivo della loro miseria» (*ivi*, p. 74).

ottenere i frutti migliori dalle capacità personali, prendendo come modello le imprese degli eroi; e l'attenzione a non oltrepassare i limiti umani e a non intraprendere ciò che non si può compiere, per evitare la *hybris* e la conseguente invidia divina. «Entrambe le mete, l'aspirazione alla gloria e la moderazione, sono possibili solo se si è pienamente consapevoli di ciò che ciascuno è: ossia un essere limitato ma benedetto dagli dèi, con qualità notevoli che possono procurargli una grande gloria. Questo modello di comportamento sostenuto dal poeta è espresso in modo conciso, ma decisamente efficace, nella sua celebre massima, compendio di riflessione e azione: “Sia tu come nel canto ti conosci”³⁰⁰, una geniale rielaborazione pindarica del “conosci te stesso”³⁰¹.

³⁰⁰ *Pitiche*, II, 109 (in PINDARO, *Tutte le opere*, cit., p. 229).

³⁰¹ M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, cit., p. 74. Sulla peculiare interpretazione pindarica del precetto delfico si veda anche E. MEDDA, *HPATO TΩN AΠEONTΩN: prosperità e limitatezza umana in una gnome pindarica (Pyth. III 19 sgg.)*, cit., pp. 307-309.

4) La condizione umana nella tragedia greca

4.1) Considerazioni generali

Nei secoli successivi alla fioritura dell'epica omerica, uno sviluppo particolarmente significativo dei temi della grandezza e della miseria dell'uomo si realizza nell'ambito della tragedia greca, giustamente considerata come «la vocazione poetica originale della grande civiltà ateniese»³⁰².

Rispetto all'epopea, che – almeno in prima istanza – intende narrare per esteso le imprese degli eroi e decantare i loro momenti di gloria, la tragedia si focalizza piuttosto sui loro momenti di crisi, di inquietudine o di debolezza: «l'*epos* diffonde il *kleos*, la fama che immortala i suoi prescelti, mentre la tragedia porta sulla scena dionisiaca le sofferenze, il *pathos*, l'angoscia e il finale doloroso di questi personaggi mitici»³⁰³.

Nell'*Antigone* di Sofocle, in particolare, troviamo espressa con straordinaria immediatezza ed efficacia la meraviglia ed il mistero che l'uomo avverte di fronte a se stesso:

Molte sono le cose mirabili³⁰⁴, ma nessuna
è più mirabile dell'uomo³⁰⁵:
[...].

Come è stato ben messo in rilievo, l'aggettivo *deinos* che compare nel testo greco³⁰⁶ rappresenta «quasi un ossimoro» e forse proprio «per questo, meglio di ogni altro, è stato scelto [...] per descrivere la nostra natura. Per il greco *deinos* è ciò che desta terrore, timore, il

³⁰² R. CANTARELLA, *Introduzione*, in *Tragici greci: Eschilo - Sofocle - Euripide*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1992, p. XXIV.

³⁰³ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 76-77 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

³⁰⁴ *Deina*, nel testo greco.

³⁰⁵ *Antigone*, vv. 332-333 (in SOFOCLE, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, a cura di D. Del Corno, traduzione di R. Cantarella, note e commento di M. Cavalli, Mondadori, Milano 1991, p. 281).

³⁰⁶ Sul «carattere positivo ed antropocentrico» di quest'*Ode all'Uomo* si veda G. CRANE, *Creon and the "Ode to Man" in Sophocles' Antigone*, in "Harvard Studies in Classical Philology", Vol. 92 (1989), pp. 103-116 (cit. da p. 106, traduzione mia).

tremendo, il terribile e in quanto tale, da un lato, degno di riverenza e di venerazione per la sua stessa terribilità; dall'altro, proprio per questa, è ciò che è cattivo, malefico, funesto, angoscioso e pericoloso. Ma insieme *deinos* è ciò che impressiona perché forte, potente, grande, strano, singolare, straordinario, formidabile. *Deinos* è l'uomo. È ciò che l'uomo sa di se stesso [...]. E dice la meraviglia di fronte ad un essere che “pur possedendo sapere, arte e tecniche oltre ogni dire”, non riesce a determinare stabilmente se stesso e “ora si volge al male ora al bene”»³⁰⁷.

I versi di Sofocle esprimono dunque in modo paradigmatico la scoperta, da parte dell'uomo greco, «di non essere puramente cosa tra le cose, di non essere in alcun modo coglibile con uno sguardo unico, immediato, di non essere conoscibile con un atto puntuale ed esaustivo, ma di avere, al contrario, la conoscenza di sé come compito sempre aperto davanti. Di non possedere la propria conoscenza se non al modo di doverla realizzare, di doverla essere»³⁰⁸.

Si tratta insomma della presa di coscienza del carattere ambiguo, poliedrico e mai compiutamente definito dell'essere umano, non più fissato nella staticità della tradizionale dimensione eroica ma esposto alla responsabilità³⁰⁹ delle proprie scelte e della propria condotta, senza per questo essere padrone del proprio destino perché immerso in un mondo che è pur sempre governato da leggi superiori, cui egli non può in ogni caso sottrarsi.

Nel caso dell'*Antigone*, in particolare, la *tragicità* della condizione umana si ricollega all'*inconciliabilità* delle istanze di cui tali leggi sono espressione: «Antigone si batte in nome di un comandamento morale, in nome di quelle “leggi non scritte” che le impongono di

³⁰⁷ E.T. SPANIO, *Il Dio sbagliato*, cit., p. 16 (le citazioni interne fanno riferimento ai versi 364-366 della stessa *Antigone*; i corsivi interni sono miei). Assumendo tale prospettiva possiamo anche capire perché si sia parlato della tragedia greca come “ufficio della pietà”, ossia come un vero e proprio rituale finalizzato a «sentire “l'altro” come tale», in vista della «reintegrazione di qualunque destino, di qualsiasi colpa anche, per quanto mostruosa sia, nella condizione umana» (M. ZAMBRANO, *La tragedia, ufficio della pietà*, in EAD., *L'uomo e il divino*, cit., pp. 197-205; citazioni da p. 197 e p. 203).

³⁰⁸ E.T. SPANIO, *Il Dio sbagliato*, cit., p. 17.

³⁰⁹ Per un approfondimento di questo concetto nel contesto della tragedia greca si veda (tra gli altri) H.-J. NEWIGER, *Colpa e responsabilità nella tragedia greca*, tr. it. di G.A. Privitera, in “Belfagor”, Anno XLI (1986), n. 5, pp. 485-499: «[...] anche l'uomo della tragedia agisce secondo la propria responsabilità [...]. A rendere interessante anche per noi, oggi, l'eroe della tragedia e ad assicurargli la nostra compassione, a renderlo grande, è il fatto che egli non si sottrae alla necessità dell'azione, ma si assume la responsabilità e la colpa» (*ivi*, p. 499).

seppellire il fratello per onorare la *pietas* verso i morti. Creonte difende un principio giuridico con l'ostinazione di chi ritiene che nessuna legge morale possa elevarsi al di sopra della legge dello stato. Entrambi hanno ragione, Antigone in quanto sorella, Creonte in quanto legittimo sovrano. Entrambi hanno torto, Antigone perché di fatto trasgredisce la legge, Creonte perché di fatto offende la pietà. Non c'è dunque via d'uscita, e Sofocle lo dimostra sacrificando entrambi i protagonisti all'inconciliabilità delle loro posizioni: facendo morire Antigone e distruggendo – con simbolico contrappasso – l'intera famiglia di Creonte»³¹⁰.

Emblematica della condizione umana appare poi, se possibile ancor più tragicamente, la figura di Edipo re nell'omonima tragedia di Sofocle, come ha ben messo in luce Jean-Pierre Vernant – in alcune pagine che meritano un'ampia citazione:

Nel dramma di cui è vittima, Edipo, ed Edipo solo, conduce il gioco [...]. E al fondo del cammino che ha tracciato a dispetto di tutti egli scopre che, mentre conduceva il gioco dal principio alla fine, è lui stesso ad esser stato giocato dal principio alla fine. Perciò, nel momento in cui si riconosce responsabile di aver foggato la propria sventura con le proprie mani, potrà accusare gli dèi di aver preparato tutto e fatto tutto. L'equivoco nelle parole di Edipo corrisponde allo statuto ambiguo che gli è conferito nel dramma e sul quale è costruita tutta la tragedia. *Quando parla, succede a Edipo di dire cosa diversa o il contrario di ciò che dice. L'ambiguità delle sue parole non traduce la doppiezza del suo carattere, che è tutto d'un pezzo, ma, più profondamente, la dualità del suo essere. Edipo è duplice. Egli costituisce di per se stesso un enigma di cui non indovinerà il senso se non scoprendosi il contrario in tutto e per tutto di ciò che credeva e pareva essere [...].* Che cos'è dunque Edipo? Come il suo discorso, come la parola dell'oracolo, Edipo è doppio, enigmatico. Dall'inizio alla fine del dramma egli resta psicologicamente e moralmente lo stesso: un uomo d'azione e di decisione, dal coraggio che niente può abbattere, dall'intelligenza conquistatrice, e al quale non si può imputare alcun fallo morale, alcuna infrazione deliberata alla giustizia. Ma, senza ch'egli lo sappia, senza averlo voluto né meritato, questo personaggio edipico si rivela, in tutte le sue dimensioni, sociale, religiosa, umana, contrario a ciò che appare alla testa della città. Lo straniero di Corinto è in realtà nativo di Tebe; il decifratore di enigmi, un enigma che egli non può decifrare; il giustiziere, un criminale; il chiaroveggente, un cieco; il salvatore della città, la sua

³¹⁰ M.G. CIANI, *Introduzione*, in SOFOCLE – ANOUILH – BRECHT, *Antigone. Variazioni sul mito*, a cura di M.G. Ciani, Marsilio Editori, Venezia 2000, pp. 11-12.

perdizione. Edipo, colui che per tutti è celebre, il primo degli umani, il migliore dei mortali, l'uomo del potere, dell'intelligenza, degli onori, della ricchezza, si ritrova l'ultimo, il più sventurato e il peggiore degli uomini, un criminale, una macchia oggetto d'orrore per i suoi simili, odiato dagli dèi, ridotto alla mendicizia e all'esilio [...]. Considerato dal punto di vista degli uomini, Edipo è il capo chiaroveggente, uguale agli dèi; considerato dal punto di vista degli dèi, appare cieco, eguale a niente. Il capovolgimento dell'azione, come l'ambiguità della lingua, indica la duplicità di una condizione umana che, alla maniera dell'enigma, si presta a due interpretazioni opposte. Il linguaggio umano s'inverte quando gli dei parlano per suo mezzo. La condizione umana s'inverte – per grande, per giusta, per felice che sia – dal momento in cui la si misura sul metro degli dei [...]. Attraverso questo schema logico dell'inversione, corrispondente al modo di pensare ambiguo proprio della tragedia, viene proposto agli spettatori un insegnamento di tipo particolare: *l'uomo non è un essere che si possa descrivere o definire; è un problema, un enigma, di cui non si è mai finito di decifrare il doppio senso. Il significato dell'opera non rientra né nella psicologia né nella morale; è di ordine specificamente tragico.* [...] in Sofocle, sovrumano e subumano si riuniscono e si confondono nello stesso personaggio. E poiché questo personaggio è il modello dell'uomo, scompare ogni limite che permetterebbe di definire la vita umana, di fissare senza equivoco il suo statuto. *Quando, alla maniera di Edipo, l'uomo vuole condurre fino in fondo l'inchiesta su ciò che è, si scopre enigmatico, senza consistenza né ambito che gli sia proprio, senza appiglio fisso, senza essenza definita, oscillante fra l'uguale a dio e l'uguale a nulla. La sua vera grandezza consiste proprio in ciò che esprime la sua natura d'enigma: l'interrogazione*³¹¹.

Nella tragedia greca emerge spesso, in termini radicali, il conflitto tra la libertà dell'azione umana e la necessità che sembra governare il piano complessivo della realtà: ossia «fra l'azione volontariamente deliberata in vista di un fine, e le forze da cui il raggiungimento di tale fine è impedito, metafisiche, naturali o storiche a seconda che si preferisca intenderle»³¹².

³¹¹ J.-P. VERNANT, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'«Edipo re»*, tr. it. di M. Rettori, in M. DETIENNE (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, Laterza, Roma - Bari 1994², pp. 78-101 (i corsivi interni sono miei).

³¹² D. DEL CORNO, *Introduzione*, in SOFOCLE, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, cit., p. 15. Si può anzi sostenere che il dualismo tra l'esigenza dell'autonomia e la fede in un destino sovrastante persista lungo l'intero corso della cultura e della civiltà greca (cfr. R. MONDOLFO, *L'uomo greco secondo Pohlenz*, cit., p. 121).

Ma più propriamente – in base alle considerazioni svolte finora – si può affermare che questo conflitto tra volontà e destino, in cui viene individuata la causa del problema universale del male e del dolore, risulta *inerente* non tanto all'azione, quanto *alla condizione umana* in quanto tale – ed in questo senso deve quindi ritenersi compiutamente oggettivo³¹³.

Il protagonista della tragedia appare così una sorta di “eroe” solitario, non perché con le sue qualità e la sua azione si erga al di sopra di altri uomini (come accadeva in Omero), ma perché costretto a misurarsi da solo nella lotta con il proprio destino; e la sua grandezza si rivela precisamente nell'accettare il confronto con quest'ultimo, nell'assumerne quindi anche la responsabilità³¹⁴, nel «prenderlo sulle sue spalle con dignità»³¹⁵: il che implica al tempo stesso una lucida presa di coscienza della propria miseria e dei propri limiti³¹⁶.

³¹³ Cfr. D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono. Drammaturgia del mito nella tragedia greca*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 18.

³¹⁴ Come sottolinea anche Del Corno, «[...] l'eroe tragico purtuttavia agisce, gioca la sua scommessa contro la necessità. Grazie alla simultaneità dei livelli temporali, egli assume nel presente del teatro la responsabilità dell'atto che il passato del mito gli addossa: riattualizza la propria volontà entro la costrizione del mito. La rivendicazione d'autonomia ha il suo prezzo gravoso nell'ineluttabilità della catastrofe – e in quest'evento l'eroe responsabilmente si accolla il male del mondo». Da questo punto di vista, restando nell'ambito della dimensione drammaturgica (che riflette in ogni caso la più generale temperie filosofico-culturale), si può agevolmente constatare che al dramma dell'età moderna rimane preclusa la dimensione assoluta dell'idea tragica: «al personaggio del dramma moderno manca la paradossale dignità di proporsi con la propria azione come responsabile di un male imposto dalla necessità. Egli realizza il proprio destino con la libera scelta della sua volontà; oppure declina la responsabilità di essere ciò che è, attribuendola a condizionamenti sociali, religiosi, economici, genetici o di qualsiasi altro genere. Nel primo caso il suo destino coincide con un male individualmente voluto e prodotto – soggettivo, non assoluto. La seconda alternativa lo riduce a testimone inerte di una necessità che non ha nulla di tragico, in quanto è esterna – non alla sua volontà, ma alla sua stessa identità» (*ibidem*).

³¹⁵ S. NATOLI, *Libertà e destino nella tragedia greca*, a cura di G. Caramore, Editrice Morcelliana, Brescia 2002, pp. 54-55 (corsivo mio).

³¹⁶ Riporto un'analogia considerazione sul rapporto tra tragedia e “dignità umana”: «Nella tragedia antica [...]. la lotta è tra l'uomo e il destino, o tra l'uomo e la divinità, cioè tra due forze impari, una delle quali, l'umana, per quanto pronta ed eroica, deve necessariamente soccombere; e la tragica grandezza della catastrofe nasce da questo contrastare e resistere dell'uomo, che pur sa di aver contro il destino od un dio e sente inevitabile la sconfitta e la morte [...]. *Nella catastrofe la dignità della coscienza eroica è salva*; anzi si temprà e risplende; perché spesso il capriccio degli dei è cieco; perché talvolta essi vogliono il male e insegnano la colpa, e allora *chi non si piega al loro capriccio difende la libertà morale e la dignità umana*» (A. GALLETTI, *Saggi e studi*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1915, pp. 70-71; i corsivi sono miei).

In questo senso si può dunque affermare che «l'idea dei limiti legati alla condizione umana è sempre presente nella tragedia greca: essa [...] ci parla incessantemente di forze divine o astratte che, al di sopra dell'uomo, ne decidono in modo inappellabile la sorte»³¹⁷.

Nel teatro di Eschilo, in particolare, si fa generalmente riferimento agli “dèi” (pensiamo alla loro irritazione per gli eccessi di Agamennone, nella tragedia omonima). In Sofocle «il destino, anche se meno legato all'idea di giustizia, resta sempre sovrano»: come nel caso dell'*Edipo re*, il cui tema si può appunto riassumere nel «trionfo di un destino annunciato dagli dei, che l'uomo non ha potuto evitare»³¹⁸. Con Euripide, infine, assistiamo ad una sorta di “interiorizzazione” dell'idea di “necessità”: pensiamo ad esempio alla tragedia di Medea, artefice e vittima – allo stesso tempo – del proprio destino, la cui sorte illustra in modo emblematico «la debolezza dell'uomo e la fragilità della sua condizione»³¹⁹.

Non appare casuale, d'altra parte, che questo tipo di coscienza e di consapevolezza giunga a piena maturazione «nell'Atene al vertice dei suoi fasti», quando «l'intensa dinamica della vita politica, sociale, culturale portò con sé, come conseguenza di segno opposto, la constatazione della fondamentale problematicità e conflittualità del reale, e del suo carattere ambiguo, quando non contraddittorio»³²⁰.

In questa prospettiva, qualsiasi impulso dell'uomo a determinarsi in forma autonoma appare destinato inevitabilmente all'insuccesso, alla rovina o alla condanna: ma è significativo che il riconoscimento di questa inevitabile precarietà dell'agire umano non sfoci nella semplice negazione della libertà soggettiva, o nella mera constatazione del suo carattere illusorio, ma piuttosto nella rappresentazione della «*suprema dignità dell'uomo che sappia rivendicare la*

³¹⁷ J. DE ROMILLY, *La tragédie grecque*, Paris 1970, tr. it. di A. Panciera *La tragedia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 149.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ivi*, p. 150.

³²⁰ D. DEL CORNO, *Introduzione*, cit., p. 15. Anche Vernant sottolinea che «ciò che il messaggio tragico trasmette, quando è compreso, è appunto che nelle parole scambiate fra gli uomini esistono zone d'opacità e d'incomunicabilità. Nel momento in cui vede sulla scena i protagonisti aderire esclusivamente a un senso e, così accecati, perdere se stessi o dilaniarsi a vicenda, lo spettatore è portato a comprendere che esistono in realtà due sensi possibili, o più. Il messaggio tragico gli diviene intelligibile nella misura in cui, strappato alle sue certezze e alle sue limitazioni antiche, egli realizza l'ambiguità dei termini, dei valori, della condizione umana. Riconoscendo l'universo come conflittuale, aprendosi a una visione problematica del mondo, egli stesso si fa, attraverso lo spettacolo, coscienza tragica» (J.-P. VERNANT, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'«Edipo re»*, cit., p. 76).

propria libertà, sia pure quella di affrontare un destino di sconfitta e di morte, accettandolo ma non subendolo»³²¹.

In tal senso possiamo dunque parlare di una «fede nell'uomo, che illumina dall'interno tutte le tragedie» e «corrisponde allo spirito greco del V secolo a.C.»³²².

³²¹ D. DEL CORNO, *Introduzione*, cit., p. 16 (il corsivo interno è mio). In questo senso anche Pohlenz ha evidenziato che «la tragedia affonda le sue radici nella dolorosa esperienza, compiuta dai Greci, della resistenza di potenze esterne, determinanti gli eventi, contro cui urta il loro naturale impulso all'autonomia [...]. Non ne sono però indotti al fatalismo o alla rassegnazione, poiché sanno di possedere, di fronte al destino, un'arma che nessuno può loro sottrarre. È la loro possibilità di atteggiarsi liberamente di fronte ad esso. L'uomo è in grado di rimanere fedele alla propria natura anche in faccia alla morte, può preservare la parte migliore di sé, il vero se stesso, anche nella rovina fisica. È la sua libertà e la sua grandezza. È quanto ancor oggi nella tragedia ha su di noi efficacia nobilitante [...]» (M. POHLENZ, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg 1955, tr. it. di M. Bellincioni *La libertà greca*, Premessa di I. Lana, Paideia, Brescia 1963, p. 75). In termini analoghi, è stato sottolineato che «anche quando il destino sembra regnare incontrastato, ciò non implica nessuna abdicazione da parte dell'uomo. Dire che un fatto è voluto dal destino, significa affermare semplicemente che questo esiste. Significa constatare la sconfitta dell'uomo. Significa mostrare che urta contro un universo al quale non può imporsi. Ma non è una presa di posizione sul modo in cui è retto questo universo, né la rinuncia a svolgervi un certo ruolo» (J. DE ROMILLY, *La tragedia greca*, cit., p. 151).

³²² J. DE ROMILLY, *La tragedia greca*, cit., p. 156.

4.2) Eschilo ed il *Prometeo incatenato*

In quest'ordine di idee, con riferimento specifico proprio al concetto di "dignità umana", si è giunti ad affermare che «*il senso [...] del rispetto dovuto all'uomo come uomo*» ha avuto una sua prima fondamentale manifestazione – per l'appunto – «*nella religiosità ateniese e più che altro nell'epoca che seguì immediatamente l'abolizione della tirannide, cioè nella prima metà del quinto secolo avanti Cristo*»³²³; e che «uno dei documenti più potenti e più antichi di questo concetto fondamentalmente europeo» si può individuare nel *Prometeo incatenato* di Eschilo: una tragedia che ha come «oggetto centrale, benché passivo, proprio l'umanità stessa, il suo rapporto col divino, la sua grandezza ed i suoi limiti»³²⁴.

Trasformando radicalmente la versione esiodea del mito – che vedeva in Prometeo il sacrilego rappresentante del genere umano, la cui superbia ha condotto gli uomini a perdere la condizione felice dell'epoca aurea e a vivere in un mondo carico di pena e sofferenza – Eschilo presenta Prometeo come una sorta di «dio salvatore dell'umanità»; e Zeus non più come espressione e fondamento della «somma giustizia» ma piuttosto come «un tiranno violento, prepotente ed ingiusto», che «senza alcuna colpa dei mortali [...] vuole non soltanto affliggere la loro vita di miserie, ma proprio distruggere radicalmente tutto il loro genere»³²⁵.

Assistiamo così ad un vero e proprio ribaltamento di prospettiva, in virtù del quale «mentre in Esiodo è [...] il delitto di Prometeo che provoca Zeus, nel *Prometeo Incatenato* è l'estrema ingiustizia di Zeus che provoca Prometeo»³²⁶.

Appare particolarmente significativo, da questo punto di vista, che mentre «nelle altre tragedie di Eschilo, come in tutta la poesia del sesto e quinto secolo, Cratos e *Diche*, potenza e giustizia, sono la base del regime di Zeus», al contrario «nel *Prometeo Incatenato* [...] sono

³²³ G. GROSSMANN, *Contributo alla storia di un'idea europea. Il Prometeo di Eschilo ed il concetto della dignità umana*, in "Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura", Anno XXXII (1958), Nuova Serie B, nn. 1-2, p. 65 (corsivo mio).

³²⁴ *Ivi*, pp. 65-66. Grossmann sottolinea dunque che tale opera «ci tocca tutti, in quanto uomini, e questo spiega forse lo strano fatto che la figura del Titano ribelle abbia conservato attraverso i secoli, fino ai nostri giorni fondamentalmente antimitici, una vitalità suggestiva come poche altre figure nel mito greco». A suo giudizio, del resto, «la vitalità del mito di Prometeo attraverso i tempi è dovuta anche ad un altro fatto: trasformando la favola esiodea di Prometeo, il grande poeta tragico [...] ha anche dato alla figura stessa dell'eroe titanico una complessità che non cessa di inquietare. È una *complessità problematica*, che rimane fertile e produttiva come quella dei dialoghi platonici» (*ivi*, p. 66; il corsivo è mio).

³²⁵ *Ivi*, pp. 68-69.

³²⁶ *Ivi*, p. 69.

Cratos e *Bia*, che rappresentano il governo di Zeus e sono evidentemente proprio la personificazione della sua tirannia, nel senso di forza e violenza [...]»³²⁷. Una trasformazione opposta e complementare caratterizza d'altra parte proprio la figura di Prometeo, che – pur conservando, in certo modo, i propri connotati di insolenza e di furbizia – nella tragedia si presenta essenzialmente come «un dio che ha salvato l'umanità, mentre il despota Zeus voleva distruggerla»: ed in tale contesto «anche il furto del fuoco cambia senso», diventando «simbolo dell'introduzione di tutta la cultura artigiana e tecnica che permette all'uomo di sopravvivere»³²⁸.

Secondo l'interpretazione di Grossmann, quindi, l'innovazione introdotta da Eschilo intenderebbe evidenziare, attraverso la figura di Prometeo, proprio «la dignità ed il potere» che gli uomini possono conquistare, armati della forza della speranza ed investiti di tutta quella potenza e grandezza che Zeus avrebbe voluto loro negare³²⁹. In questa prospettiva, insomma, «la lite fra Zeus e Prometeo a proposito degli uomini comprende in un'immagine mitica di grandiosità eschilea il problema del valore dell'uomo. Si tratta del posto che gli uomini occuperanno nell'ordine del mondo, della questione se gli uomini debbano valere tutto o niente, si tratta della loro dignità (*time*), come il poeta ripete spesso»³³⁰.

Nel contesto di tale diatriba, peraltro, entrambi i protagonisti sembrano rendersi responsabili di una forma di riprovevole eccesso o prevaricazione. Se infatti Zeus vuole privare gli uomini di qualsiasi dignità, giungendo anzi al punto di volerli annientare, d'altra parte «neanche Prometeo rispetta i limiti se, senza curarsi affatto di Zeus, dà agli uomini onori che, come il fuoco, sono prerogative degli dei. Come il despota pecca per il troppo disprezzo degli uomini, così Prometeo per la troppa filantropia», la quale «non conosce neanche la minima devozione»³³¹.

La saggezza che manca a Prometeo sembra invece incarnarsi pienamente nella figura di Oceano, che accorre in aiuto di Prometeo mosso da una sincera commozione per la sua sorte, salvo poi desistere una volta resosi conto dei rischi del suo intervento. In definitiva, la saggezza che salva Oceano (e che a suo giudizio potrebbe salvare anche Prometeo, se egli volesse seguirla) si può identificare nella «saggezza delfica di conoscere sé stesso, i propri

³²⁷ *Ivi*, p. 70.

³²⁸ *Ivi*, p. 71.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ivi*, p. 72.

³³¹ *Ibidem*.

limiti, la propria impotenza, di disciplinarsi nelle parole come nelle azioni per non tentare il più forte, di rispettare la potenza maggiore ad ogni costo [...]. E di questa saggezza il Titano ribelle è infatti la negazione più completa»³³².

Una conferma della condivisione, da parte di Eschilo, dell'etica arcaica di Delfi ci viene fornita dal canto in cui «il coro, lasciando il piano mitico per impersonare la voce immediata del poeta, professa, commosso dalla sorte di Prometeo, la limitazione modesta e devota di fronte all'onnipotenza di Zeus»³³³:

Mai nel nostro pensiero / la potenza di Zeus che tutto regge / ci sia rivale: / né si esiti ad accostarci / alla sacra mensa degli dèi / per cui s'immolano i bovi / presso le vie del padre / Oceano inestinguibili, / né pecchi di parola: / questo sia fermo in noi, non si corrompa.

È dolce continuare il tempo / tra le ardenti speranze, / in una luce che rallegra e nutre. / Noi rabbriviamo / a vederti sfinire in tante pene. / Tu non temesti Zeus. Nel tuo pensiero / profondo adori gli uomini, Prometeo.

Amato, vedi che maligna grazia. / Di', che difesa, che salvaguardia / ti viene dai figli del giorno fugace? / Non li hai veduti / così fragili e inerti? / Sono come sogni: ciechi, impediti: / il volere di chi muore / mai non valica l'ordine di Zeus.

Imparammo questo / vedendo la tua rovina, Prometeo³³⁴.

³³² *Ivi*, p. 74.

³³³ *Ivi*, p. 75.

³³⁴ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, Introduzione, traduzione e note di E. Mandruzzato, Rizzoli, Milano 2006², pp. 105-107 (vv. 526-554).

4.3) Sofocle: la grandezza dell'uomo nel dolore

Nelle tragedie di Sofocle si registra un sensibile distacco dalla prospettiva di Eschilo, secondo cui la sofferenza dell'uomo lascia comunque intravedere una via d'uscita (o almeno un'apertura alla speranza), ponendosi al servizio di un piano divino o rientrando nel processo trascendente della Giustizia o dell'Ordine: «In Sofocle no. Non c'è nulla oltre il dolore che possa giustificarlo in qualche modo. I suoi grandi eroi, a causa delle loro stesse azioni, finiscono per imbattersi nell'autodistruzione. È molto significativo che nelle sette tragedie conservate si riscontrino niente meno che sei suicidi»³³⁵.

Come ha sottolineato anche Wolfgang Schadewaldt, «fu innanzitutto Sofocle a considerare l'uomo solo nel suo dolore, l'uomo che viene abbandonato alla sua sofferenza. In lui la sofferenza assume il carattere di una situazione predestinata che ingabbia l'essere umano e della quale non può liberarsi perché egli stesso è fonte del suo dolore. La sofferenza è inscindibile dall'essere umano»³³⁶.

Appare particolarmente significativo, da questo punto di vista, che tale sofferenza sia spesso legata alla nobiltà d'animo e all'intima solitudine di questi personaggi: «per loro decisione, i protagonisti delle opere sofoclee sfidano il mondo e non sono disposti a scendere a patti e a rinunciare alle loro convinzioni per salvarsi. *Non possono decidere della loro felicità, ma possono conservare l'onore [...]*. Per questa gloria, per il rispetto verso se stessi, gli eroi sofoclei sono disposti ad affrontare la morte. Se non si può vivere bene, tanto vale morire bene [...]

Questo concetto, in particolare, viene espresso più volte da Antigone, nella tragedia omonima:

[...] io lo seppellirò, e per me sarà bello fare questo, e morire³³⁸.

[...] non mi capiterà nulla di così grave, da impedire che io muoia nobilmente³³⁹.

Tu scegliești di vivere, io di morire³⁴⁰.

³³⁵ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., p. 77.

³³⁶ W. SCHADEWALDT, *Sophokles und das Leid*, in H. DILLER – W. SCHADEWALDT – A. LESKY, *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, cit., p. 46 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

³³⁷ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., pp. 77-78 (corsivo mio).

³³⁸ *Antigone*, v. 72 (in SOFOCLE, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, cit., p. 263).

³³⁹ *Antigone*, v. 97 (ivi, p. 265).

³⁴⁰ *Antigone*, v. 555 (ivi, p. 295).

In termini analoghi si esprime anche il valoroso Aiace, nella tragedia omonima:

Vergogna, che un uomo desideri vivere a lungo, se per lui non c'è scampo dalla sventura: quale gioia, un giorno che si aggiunge a un altro giorno, e avvicina e allo stesso tempo allontana la morte? Non vale nulla, per me, il mortale che si riscalda per speranze vane. Vivere o morire in bellezza: è questo il dovere di chi è nobile. È tutto quello che avevo da dire³⁴¹.

È dunque la nobiltà interiore dell'eroe o dell'eroina – come appunto nel caso di Aiace o di Antigone – che li porta a definire il loro destino. “Vivere con nobiltà o morire con nobiltà” è la scelta che si pone Aiace³⁴². E «questa grandezza delle intenzioni, questa “virtù” o *arete* dell'eroe lo rende inflessibile. Non cede né alle minacce né accetta compromessi o consigli, e così facendo avanza in solitudine verso la sua catastrofe. Questa stessa grandezza lo fa incorrere nell'eccesso, in una tragica *hybris*, e lo espone all'opinione comune, a volte espressa dal coro, che è solita reclamare una certa moderazione e rassegnazione. Qui risiede la sua grandezza e anche la sua miseria»³⁴³: nella capacità, appunto, di “definire se stesso” di fronte a tutti e a tutto, attraverso la propria autonoma e solitaria decisione, che lo sottrae indubbiamente alla mediocrità ma al tempo stesso gli preclude qualsiasi possibilità di quiete e di felicità.

Vediamo così che anche quando la disgrazia, in varie forme, si profila di fronte all'eroe, «egli rimane come intrappolato perché la sua nobiltà lo obbliga a rispondere alla sfida con la sua ferma *areté*, questa “virtù” che lo compromette fino alla disfatta»³⁴⁴.

Anche Knox descrive molto bene quest'aspetto centrale della tragedia sofoclea, in un passo che merita di essere riportato per esteso:

In una tragedia di Sofocle noi non abbiamo mai l'idea, come invece avviene sempre in Eschilo, della complessità dell'agire dell'eroe, della sua collocazione nella sequenza di eventi lungo il corso delle generazioni passate e future, del suo rapporto col disegno divino dal quale questa sequenza discende. L'eroe sofocleo agisce in un vuoto terribile, in

³⁴¹ *Aiace*, vv. 473-80 (in SOFOCLE, *Le tragedie*, nuova traduzione e cura di A. Tonelli, Marsilio Editori, Venezia 2004, p. 108).

³⁴² Sul «sentimento della dignità di essere un uomo» che ci viene trasmesso dalla figura di Aiace (e più in generale dai personaggi messi in scena da Sofocle) si veda anche H.D.F. KITTO, *Greek Tragedy: A Literary Study*, London 1976, p. 150 (traduzione mia).

³⁴³ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., p. 78.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 79.

un presente che non ha un futuro per consolarlo né un passato per guidarlo, in un isolamento nel tempo e nello spazio che gli impone l'intera responsabilità del proprio agire e delle sue conseguenze. Ed è proprio questo fatto che rende possibile la grandezza degli eroi di Sofocle; la fonte del loro agire risiede in loro stessi e solo in loro; la grandezza dell'agire appartiene tutta a loro. Sofocle ci dà per la prima volta quello che noi riconosciamo per "eroe tragico"; un eroe che, senza l'aiuto divino e contro l'opposizione degli uomini, prende una decisione che scaturisce dallo strato più profondo della sua natura individuale, dalla sua *physis*, e in seguito la mantiene ciecamente, con ferocia ed eroismo, anche fino alla propria distruzione. [...] l'esempio di Euripide serve a confermare la nostra tesi. Eccettuata Medea, il tipico eroe di Euripide più che agire patisce. Eracle, Penteo, Ippolito e molti altri sono vittime più che eroi. I personaggi sofoclei, grazie alle loro azioni e alla loro intransigenza, sono responsabili delle conseguenze tragiche, ma nella tragedia euripidea la sciagura in genere colpisce capricciosamente, alla cieca, e la maggior parte delle volte proviene non già dalla reazione degli altri uomini di fronte all'ostinazione dell'eroe, ma dagli dèi stessi: da Afrodite, che annuncia la condanna a morte di Ippolito prima che il dramma cominci; da Era, che invia la Follia sua agente contro Eracle; da Dioniso, che tenta di persona Penteo e lo spinge verso l'orribile morte ad opera della madre sui monti. Euripide volge le spalle al caratteristico isolamento dell'eroe tragico di Sofocle; nelle sue tragedie l'uomo si trova ancora una volta in un mondo dove l'autonomia del suo agire è in dubbio; le grandi divinità tornano in scena. Ma adesso intervengono brutalmente nelle vite umane per modellare gli eventi secondo il loro volere, e questo volere non è più, come in Eschilo, rivelato come benefico nel tempo. Ippolito e Fedra, Eracle, Penteo e molti altri personaggi sono vittime di dèi il cui potere viene esercitato, come essi ci dicono espressamente, al solo fine della loro glorificazione o per ripagarsi dell'orgoglio ferito con le sofferenze dell'umanità. L'azione divina è violenza, ma non può più chiamarsi "grazia". Né c'è una prospettiva storica che dia significato alle sofferenze; l'unica consolazione che può venir offerta alle vittime distrutte da questo universo spietato è il consiglio di soffrire con dignità. "I più nobili degli uomini – dice Teseo ad Eracle – sopportano senza vacillare le calamità inviate dagli dèi"³⁴⁵.

Nel caso di Edipo, l'eroe tragico si impegna nella ricerca della verità fino alla fine, anche a costo di sprofondare nella catastrofe, perché non si accontenta delle apparenze, come la maggior parte degli uomini, e vuole andare fino in fondo nella propria ricerca. Tuttavia «la

³⁴⁵ B.M. KNOX, *L'eroe sofocleo*, in C.R. BEYE (a cura di), *La tragedia greca. Guida storica e critica*, cit., pp. 77-78.

condizione umana, nella prospettiva sofoclea, implica l'agire nell'ignoranza, in questa *áгноia* che Aristotele percepiva come un tratto caratteristico dell'azione umana. L'eroe avanza in una certa penombra e le sue grandi azioni e passioni comportano sempre grandi rischi. Da tale ignoranza deriva la frequente *hamartia*, l'"errore" e successivamente la tardiva *anagnorisis* o riconoscimento del reale significato del comportamento passato. Il mondo in cui si muovono gli eroi è crudele, disseminato di trappole, uno spazio di apparenze in cui è facile perdersi e sbagliare quando si agisce in grande, com'è il destino e la condizione dei più nobili. La grandezza è legata al rischio e il percorso dei più grandi eroi può terminare, all'improvviso, con un terribile ed angosciante finale»³⁴⁶.

In questa prospettiva non può apparire strano – evidentemente – che le opere di Sofocle siano ricche di massime che esprimono una visione pessimista, spesso per bocca del coro.

Nelle battute finali dell'*Antigone*, ad esempio, un nunzio dichiara: «[...] tutto è perduto: ché quando un uomo smarrisce ogni gioia, io ritengo che costui non sia vivo, ma un cadavere animato»³⁴⁷. Nell'*Edipo re* il coro si lamenta in questi termini: «Ahi, generazioni dei mortali, / come pari al nulla la vostra / vita io calcolo!»³⁴⁸. E nell'*Edipo a Colono* il coro stesso canta: «Chi troppo a lungo vivere / ambisce, giusta misura / eccedendo, per me racchiude / manifestamente stoltezza. / Poiché di solito i molti giorni / impongono eventi / sempre più prossimi al dolore; e dove sia gioia / non potrai vedere, / quando si cada oltre / il dovuto; ma a tutti comune soccorre, / quando il destino dell'Ade appare / senza imenei senza lira senza cori, / la morte alla fine. / Non essere nati è condizione / che tutte supera; ma poi, una volta apparsi, / tornare al più presto colà donde si venne, / è certo il secondo bene»³⁴⁹.

Possiamo tuttavia rilevare che, a differenza di quanto avviene nelle tragedie di Euripide, che lasciano spesso lo spettatore con una sensazione di inquietudine e di angoscia, l'effetto conclusivo dei drammi di Sofocle è piuttosto quello di una certa serenità. Anche a questo proposito appaiono illuminanti le considerazioni svolte da Schadewaldt:

³⁴⁶ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., p. 80.

³⁴⁷ *Antigone*, vv. 1165-1167 (in SOFOCLE, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, cit., p. 335).

³⁴⁸ *Edipo re*, vv. 1186-1188 (*ivi*, p. 121)

³⁴⁹ *Edipo a Colono*, vv. 1211-1227 (*ivi*, p. 221)

[...] tuttavia, quando una tragedia sofoclea si conclude, tutta la pesantezza oppressiva svanisce. Crediamo di avere condiviso qualcosa di meraviglioso davanti a tanto dolore. Ciò che a cui assistiamo è stato qualcosa di realmente piacevole, perché è stato bello. E tale bellezza non deriva semplicemente dalla configurazione esterna delle parole e delle azioni (nelle quali “la guida delle anime” Sofocle è un maestro), ma nasce da quello stesso dolore senza via di fuga. In cosa consiste tutto questo? Consiste nel fatto che gli esseri umani sofoclei soffrono in modo tanto eccelso, incondizionato e semplice. Quanto c’è di autentico in questi uomini è dato da questo dolore senza via d’uscita che li isola e quasi li opprime. Nella loro sofferenza, essi si presentano a noi per quello che sono realmente, e lo fanno in profondità e nella condizione che più gli appartiene. Così rivelano il loro “gran modo”. “Nobiltà” (*gennaion*) lo chiama Sofocle, “grandezza” dovremmo chiamarlo [...]. Potrei anche dire: è qui, nelle pene, che l’uomo decide completamente ciò che di eterno c’è in lui [...]. Il dramma di Edipo è, visto dall’esterno, la caduta di un uomo grande, poderoso, felice, prudente e sicuro di sé, nella più crudele delle umiliazioni. Ma l’Edipo nel pieno della lucentezza della sua grandezza di uomo era realmente l’Edipo che credeva d’essere? Non era forse tale lucentezza una maschera che lo occultava? Non era un tale fasto mera apparenza? Sì, era apparenza, poiché colui che indossava il mantello da re era un assassino, un incestuoso. La sua caduta in questa degradazione lo rivelò per quello che è, vale a dire, assassino, reprobato – non colui che in tale degradazione è giusto e degno. Dunque, se il destino a cui abbiamo assistito nel dramma rivelò la verità dell’incesto di questo parricida, l’incommensurabilità del suo dolore rivela il suo reale essere interiore, indiscutibilmente autentico. Edipo è grande per la sua capacità di soffrire, di sopportare una pena di tale dimensione³⁵⁰.

Le tragedie di Sofocle ci rivelano insomma che è proprio nella catastrofe, nel pieno dell’angoscia, che l’uomo rivela il suo essere più autentico. In modo tragico si compie così il precetto delfico del “conosci te stesso”. In questo senso «l’agnizione di Edipo è la più esemplare. Cadendo dall’altro verso il basso – passando dalla condizione di saggio *tyrannos* a quella di misero esiliato, senza famiglia né città –, in questa “inversione di fortuna” citata da Aristotele [...], l’eroe, analizzando il suo passato sotto una nuova luce, si riconosce e prende coscienza di sé stesso, nella sua più profonda e dolorosa identità. E nell’estrema sofferenza non rinuncia alla sua grandezza»³⁵¹: al contrario, proprio in virtù di essa egli può raggiungere

³⁵⁰ W. SCHADEWALDT, *Sophokles und das Leid*, cit., pp. 47-50.

³⁵¹ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., p. 82.

quella «“Sophrosyne” che, come una specie di ritorno a se stesso, è il fondamento più stabile dell’uomo»³⁵².

È dunque l’esperienza di questo strato profondo dell’essere che non può essergli portata via a far emergere la grandezza dell’essere umano; ed è probabilmente in questa prospettiva che possiamo comprendere il paradosso del famoso epigramma che Hölderlin attribuì a Sofocle: «Molti cercarono invano di dire con gioia ciò che è più gioioso / Qui finalmente mi parla, qui si rivela nel lutto»³⁵³.

Dobbiamo tener conto, d’altra parte, che i personaggi delle tragedie vengono presentati agli spettatori della città democratica anche per sollecitare una riflessione su determinati aspetti della vita sociale e politica.

Così, quando Sofocle presenta Antigone e Creonte come personaggi che agiscono ai margini, o al di fuori, delle norme civili che tutelano tutti i cittadini, egli intende probabilmente lanciare anche un preciso messaggio politico: ossia quello per cui «la *polis*, con la sua *philia* comunitaria, con [...] questa saggezza civica che manca ad Antigone e Creonte, offre un porto di salvezza nelle tempeste del caso e negli alti e bassi della fortuna»³⁵⁴.

Mentre a noi, lettori o spettatori ad oltre duemila anni di distanza, resta impressa anzitutto «la visione di una grandezza umana che sta al di sopra del caso e della sventura e del dolore»³⁵⁵ – e che dunque potremmo agevolmente qualificare proprio attraverso la moderna categoria della “dignità umana”.

³⁵² W. SCHADEWALDT, *Sophokles und das Leid*, cit., p. 55.

³⁵³ F. HÖLDERLIN, *Sofocle*, in ID., *Tutte le liriche*, Edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, p. 771.

³⁵⁴ C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, cit., p. 85.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 86.

4.4) Euripide: la “dignità” come valore superiore alla vita

Nella vasta galleria di personaggi che ci sono offerti dal teatro di Euripide, due figure appaiono emblematiche in relazione al tema della “dignità” umana: ossia Fedra ed Ippolito, protagonisti della tragedia che per l'appunto da quest'ultimo prende il suo titolo.

La loro vicenda, in estrema sintesi, si può riassumere in questi termini: Ippolito (figlio di Teseo, re di Atene), è un giovane che si dedica esclusivamente alla caccia e al culto di Artemide, trascurando completamente tutto ciò che riguarda le donne, la famiglia e la sessualità, ed anzi andando orgoglioso della propria verginità. Per tale motivo Afrodite, dea dell'amore, decide di punirlo suscitando in Fedra (seconda moglie di Teseo e quindi matrigna di Ippolito) una passione incontrollabile nei suoi confronti. Questo sentimento fa apparire Fedra sconvolta e malata agli occhi degli altri, almeno fino a quando essa sente il bisogno di confidarsi con la propria nutrice, Quest'ultima, tentando in buona fede di aiutare Fedra, rivela il segreto ad Ippolito, dietro suo giuramento di non parlarne con nessuno: ma la reazione del giovane è così rabbiosa ed offensiva che Fedra, sentendosi umiliata, decide di darsi la morte. Per vendicarsi, però, lascia anche un biglietto in cui accusa Ippolito di averla violentata. Quando dunque Teseo scopre il cadavere della moglie ed il biglietto, invocando Poseidone lancia una maledizione contro Ippolito. Quest'ultimo, da parte sua, si difende affermando di non avere alcuna responsabilità, ma non può raccontare l'intera storia perché vincolato dal giuramento fatto alla nutrice. Teseo però non gli crede e la maledizione puntualmente si compie: mentre infatti Ippolito sta lasciando la città su un carro, un mostruoso toro uscito dal mare fa imbizzarrire i cavalli, che fanno schiantare il carro contro delle rocce. Prima della sua morte, peraltro, compare Artemide per esporre a Teseo come si sono svolti i fatti, dimostrando quindi l'innocenza di Ippolito. Il re si rivolge allora al figlio, ottenendone in punto di morte il perdono.

Entrambi i personaggi principali, dunque – sia pure per motivi diversi – si collocano al di fuori dei fondamentali circuiti della comunicazione e dello scambio sociale.

Fedra, infatti, non solo (per la sua stessa natura di donna, secondo un modello culturale scontato) si trova confinata a vivere all'interno della casa, ma consolida ulteriormente questa sua posizione scegliendo, all'inizio della tragedia, di mantenersi in una condizione di totale segregazione e di silenzio.

Ippolito, a sua volta, appare restio ad assumere pienamente lo statuto di cittadino di Trezene, in quanto rifiuta di inserirsi nella circolazione dei “beni sociali” (tra i quali rientra anche la donna): «al di fuori della ristretta cerchia dei coetanei, Ippolito non comunica che con Artemide, ma è un rapporto di comunicazione che travalica i confini dell'umano, come rileva

ancora Afrodite, che parla di “un rapporto eccessivo per un mortale”. In questo Ippolito si sente unico, isolato e anche privilegiato»³⁵⁶ – come dichiara egli stesso, rivolgendosi ad Artemide: «Io solo, infatti, fra gli uomini tutti, ho questo privilegio: sto con te, con te discorro, sento la tua voce, anche se il viso tuo non lo discerno»³⁵⁷.

Al tempo stesso, «respingendo il cosmo di Afrodite, Ippolito protrae al di là dei limiti un’adolescenza che le norme sociali, e insieme biologiche, dovrebbero far trapassare nella virilità»³⁵⁸.

Tra i due personaggi che dominano la scena vi è dunque un rapporto non solo di opposizione, ma anche di parallelismo: «astinente Ippolito, di una castità travalicante nella trasgressione sociale, temperante Fedra, che riesce a dominare la sua passione senza manifestarla. E se Ippolito, dedito interamente com’è alla sfera di Artemide, pratica un suo particolare ascetismo che lo tiene lontano dai rapporti sessuali, un ascetismo analogo, anche se diversamente motivato, è quello messo in atto da Fedra: l’ascetismo della segregazione, del silenzio e del digiuno»³⁵⁹.

Appare indubbia, al tempo stesso, la profonda trasparenza e coerenza che caratterizza i vari personaggi dell’opera. Come è stato rilevato, in effetti, «nell’*Ippolito* falsità e menzogna hanno ben poco spazio, e ogni personaggio vi proclama anzi per intero la propria verità. *Il problema è un altro: che queste verità si rivelano non comunicabili*, soggette come sono a censure e interdizioni che fan sì che esse non raggiungano chi dovrebbero, o al contrario raggiungano chi non dovrebbero [...]. Sincera è Fedra, anche se tiene, o cerca di tenere segreto il suo amore; sincero è Ippolito, così con Fedra come con Teseo; sincero è Teseo, nel credere all’oltraggio del figlio; e sincera è infine, anche se ad un livello di comportamento che non è quello “nobile”, “aristocratico” degli altri protagonisti, la nutrice, che con la sua rivelazione scatena la catastrofe del dramma»³⁶⁰.

³⁵⁶ O. LONGO, *Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, in ID., *L’universo dei Greci. Attualità e distanze*, cit., p. 20.

³⁵⁷ *Ippolito*, vv. 84 e ss. (in EURIPIDE, *Le tragedie*, a cura di A. Beltrametti, traduzione di F.M. Pontani, con un saggio di D. Lanza, Einaudi, Torino 2002, p. 117).

³⁵⁸ O. LONGO, *Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, cit., p. 21.

³⁵⁹ *Ivi*, pp. 21-22.

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 24-25 (il corsivo interno è mio).

Nel personaggio di Fedra, in particolare, si manifesta costantemente – e con un rilievo del tutto particolare – la ferma intenzione di preservare intatto il proprio onore, anche a costo della vita.

Da un lato, infatti, la sua decisione iniziale (che nel corso dell'azione, e per effetto di eventi estranei alla sua volontà, si potrà realizzare solo in parte) si compone di due elementi, strettamente correlati tra loro, ossia «tacere e morire – ma morire “gloriosamente”, portando con sé nella tomba il suo segreto»³⁶¹:

Da quando amore mi ferì, io cercai come nel modo più nobile (*kallista*). E cominciai dunque da questo, dal tacere questo morbo e nascondere³⁶².

Analogamente, quando la protagonista giunge alla scelta decisiva di togliersi la vita con le sue stesse mani, viene ribadito che tale gesto è volto a preservare il suo *kleos*, ossia «la sua “fama”, e insieme la sua “gloria” (che si integrano, ma come due elementi distinti) [...]. La scelta di Fedra è dunque una scelta eroica: morire per salvaguardare la propria “gloria” – una scelta analoga a quella di altre eroine euripidee, che decidendo di morire, o conquistano un *kleos* che ancora non possedevano, o salvaguardano quello che già le contrassegnava»³⁶³.

Vi è poi un ulteriore elemento che merita di essere sottolineato, in relazione al passaggio decisivo in cui la protagonista rivela alla nutrice il suo segreto. In effetti, «Fedra si scopre alla sua confidente perché questa fa ricorso ad una pratica coartante, insieme verbale e gestuale, che possedeva per i Greci una eccezionale forza coercitiva: la supplica. La nutrice costringe Fedra a parlare mediante il gesto ritualizzato del supplice: si accoscia ai suoi piedi, le afferra la mano, le abbraccia le ginocchia. Fedra percepisce in questo un vero e proprio atto di violenza (“mi fai violenza [...] aggrappandoti alla mia mano”, v. 325). Ma *essa non può sottrarsi a questa violenza, perché la mano protesa del supplice è sacra, della stessa sacralità che protegge l'ospite, e che obbliga al rispetto*, e dunque all'esaudimento della preghiera»³⁶⁴:

FEDRA: Vattene, per gli dèi, lascia la mia destra!

NUTRICE: No, perché non mi dai il dono che devi.

³⁶¹ *Ivi*, p. 25.

³⁶² *Ippolito*, vv. 392 e ss. (in *Tragici greci: Eschilo - Sofocle - Euripide*, cit., p. 417).

³⁶³ O. LONGO, *Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, cit., pp. 26-27.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 28 (il corsivo interno è mio).

FEDRA: Lo darò! Rispetto la tua mano venerata.

In pratica, vengono così a confrontarsi e a collidere «due diversi codici culturali e comportamentali, il codice “eroico” (il codice del *kleos*) cui si uniformava Fedra, e il codice che diremo “rituale-sacrale”, che conferisce a determinati atti ritualizzati una forza coartante»; e «poiché la particolare situazione del dramma non consente una conciliazione fra i due codici, deve stabilirsi fra di essi una priorità, una gerarchia, e in questo momento (ma non in ogni momento della tragedia) quello che prevale è il codice più “universale”: e nella società greca possiede maggiore universalità il codice “rituale-sacrale”, cui tutti si conformano, indipendentemente dalla classe sociale di appartenenza, che non quello “eroico-cavalleresco”, cui si sentono vincolati solo gli appartenenti alla categoria degli *agathoi*»³⁶⁵.

Un’analoga – ed anzi, ancor più radicale – forma di “violenza” viene poi messa in atto dalla stessa nutrice anche nei confronti di Ippolito, rivelandogli il segreto di Fedra ma estorcendogli nel contempo, sotto giuramento, la promessa del silenzio. In effetti, «se aveva una potenza immediatamente efficace il rituale di supplica, il giuramento ne possiede una ancora più coartante e temibile: per un Greco infrangere il giuramento prestato con le formalità di rito, invocando su di sé la punizione divina in caso di spergiuro, equivaleva a sottoscrivere la propria sentenza di morte»³⁶⁶. Inoltre, il rispetto del giuramento prestato era imposto anche dal codice “eroico-cavalleresco”: «spergiurare significa anche abdicare alla propria *arete*, che impone la lealtà verso gli impegni assunti di fronte agli dei come agli uomini»³⁶⁷.

In forza del giuramento prestato, quindi, Ippolito si troverà ad essere nella condizione di non potersi difendere dall’infamante accusa di Teseo, e tutte le argomentazioni cui egli ricorrerà per convincere il padre della propria innocenza rimarranno senza effetto.

Possiamo quindi affermare che «la gloria di Ippolito, e insieme la sua legittimazione come *eughenes* e come *ghennios*, è quella di aver accettato di morire innocente, per non trasgredire il codice cavalleresco dell’onore, che gli vietava di farsi accusatore, anche se giusto, di Fedra, tradendo il giuramento prestato. È una gloria giovane, nuova, la sua, proiettata nel futuro, che dietro di sé non ha nulla, e che si accende nel momento stesso in cui avvampa la fiamma della distruzione: una gloria del tutto diversa da quella di Fedra, gloria antica, che discende per i rami dagli antenati divini e regali, e che riempie di sé tutto l’universo».

³⁶⁵ *Ivi*, pp. 28-29.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 31.

³⁶⁷ *Ibidem*.

Le vicende parallele dei due protagonisti trovano dunque alla fine un punto d'incontro, sia pure a costo della morte di entrambi: come Ippolito sacrifica la vita per conquistarsi una gloria ed una nobiltà, così Fedra deve morire – e far morire con sé anche Ippolito – per salvare la sua gloria e la sua fama.

Tale incontro è anzi così completo che, in un certo senso, esso rappresenta per Fedra anche una sorta di finale “conquista” di Ippolito, che aveva rifiutato non solo il suo amore ma quello di ogni donna. Non a caso, sono queste le ultime parole di Fedra:

Da un amaro amore sarò vinta. Ma, morendo, sarò la rovina anche per un altro, perché sappia non esser superbo per le mie sventure. E dividendo insieme con me questo male, imparerà a esser saggio³⁶⁸.

Così, «saranno la morte comune, e la memoria di essa nel tempo, la gloria comune, che legheranno insieme per sempre, e con vincoli più duraturi dei vincoli stessi dell'amore, Ippolito e Fedra»³⁶⁹.

³⁶⁸ *Tragici greci: Eschilo - Sofocle - Euripide*, cit., p. 427.

³⁶⁹ O. LONGO, *Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, cit., p. 34.

5) L'uomo nella prospettiva orfico-pitagorica

Una visione dell'uomo radicalmente diversa da quella omerica, che in pratica lo considerava unicamente nella sua dimensione "terrena" e corporale, compare nel mondo greco attraverso la tradizione orfico-dionisiaca e quella pitagorica: secondo le quali *l'uomo «non coincide più con il corpo ma piuttosto con l'anima»*³⁷⁰, concepita come *principio di origine divina* che preesiste e sopravvive al corpo stesso – e dunque come dotata di una propria esistenza, distinta e superiore rispetto a quest'ultimo³⁷¹.

Si può dunque affermare che «con l'orfismo nasce la prima *concezione dualistica* di anima (= dèmone) e corpo (= luogo di espiazione dell'anima): per la prima volta, cioè, l'uomo vede contrapporsi in sé due principi in lotta fra loro, appunto perché il corpo è visto come carcere e luogo di punizione del dèmone. Si incrina la visione naturalistica, e, così, l'uomo comincia a capire che non tutte le tendenze che reca in se medesimo sono buone, che alcune, anzi, vanno represses e compresse, e che è necessaria una *purificazione* di quell'elemento divino che è in lui dall'elemento corporeo e, quindi, una mortificazione del corpo»³⁷².

La tradizione orfica reca dunque con sé «il messaggio di un perfezionamento individuale, di una conversione progressiva o subitanea verso un nuovo modo di esistenza», in discontinuità rispetto allo «scambio ora familiare, ora pieno di terrore che si intratteneva con gli dèi

³⁷⁰ B. MONDIN, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, Vol. 1, p. 26 (il corsivo è mio).

³⁷¹ A proposito dell'orfismo, Giovanni Reale spiega: «Da dove il movimento abbia tratto origine e come si sia diffuso in Grecia non sappiamo. Il movimento è posteriore ai poemi omerici (che non ne recano traccia) e a Esiodo. Certa è la sua fioritura o rifioritura nel VI secolo a.C. Il nucleo fondamentale delle credenze insegnate dall'orfismo [...] consiste nelle seguenti proposizioni. a) Nell'uomo alberga un principio divino, un dèmone, caduto in un corpo a causa di una colpa originaria. b) Questo dèmone, che dunque preesisteva al corpo, è immortale e quindi non muore col corpo, ma è destinato a reincarnarsi via via in corpi successivi attraverso una serie di rinascite per espiare la sua colpa. c) La vita orfica, con le sue pratiche di purificazione, è la sola che possa porre fine al ciclo delle reincarnazioni. d) Per conseguenza, chi vive la vita orfica (gli iniziati) gode, dopo la morte, del meritato premio nell'aldilà (la liberazione); così come per i non iniziati c'è una punizione» (G. REALE, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 8).

³⁷² *Ivi*, pp. 8-9. Per un quadro d'insieme del movimento orfico resta fondamentale lo studio di W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952.

dell'Olimpo»³⁷³: e per questa via «vengono gettate le premesse di una rivoluzione di tutta la visione della vita»³⁷⁴.

Sul piano della riflessione propriamente filosofica, si ascrive generalmente alla scuola pitagorica la ripresa e lo sviluppo della nuova prospettiva introdotta dall'orfismo.

Diverse fonti³⁷⁵, in particolare, concordano nell'indicare Pitagora come il primo filosofo che insegnò nella sua Scuola la dottrina della *metempsicosi*, secondo cui l'anima è costretta a reincarnarsi più volte in successive esistenze corporee per espiare un'originaria colpa commessa³⁷⁶: cosicché l'uomo è chiamato soprattutto a purificare e a liberare la sua parte più propria e più importante, permettendole di ricongiungersi al divino al quale appartiene e proiettando così il senso della vita in un fine escatologico ed ultraterreno³⁷⁷.

³⁷³ S. JACQUEMARD, *Trois Mystiques Grecs – Orphée, Pythagore, Empédocle*, Paris 1997, tr. it. di M. Marino *Tre mistici greci: Orfeo, Pitagora, Empedocle*, Editrice Pisani, Isola del Liri (Fr) 2004, p. 99.

³⁷⁴ G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 8.

³⁷⁵ Come rileva Giovanni Reale (*ivi*, pp. 31-32), «dalla più antica, che è quella di Senofane (che è quasi contemporaneo di Pitagora), il quale scherzosamente motteggia questa credenza, fino alle più recenti (21 B 7; 14 A 1 DK)». Si veda però anche G. CASERTANO, *I Presocratici*, Carocci editore, Roma 2009, p. 68: «Personalmente, credo che questa teoria non possa essere attribuita ai primi Pitagorici; essa riflette influenze della religione orfica (che parlava appunto di un «ritorno» dell'anima dei morti in questo mondo) e poi di un pitagorismo più lontano dalle origini [...]».

³⁷⁶ Come ricorda Enrico Berti, anche «il pitagorico di cui possediamo più frammenti, Filolao, sostiene che l'anima è unita al corpo per espiare qualche colpa, come in un carcere, ed è in esso sepolta, come in una tomba» (E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 133. In proposito si rimanda in particolare ai *Frammenti* B 14-15 dello stesso Filolao, consultabili in G. REALE (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Edizione riveduta e corretta, Bompiani, Milano 2008³, pp. 848-851). Secondo un'altra testimonianza, invece (peraltro considerata inattendibile: si veda il *Frammento* B 22, alle pp. 856-857 della stessa edizione), lo stesso Filolao avrebbe affermato che «l'anima penetra nel corpo [...] per incorporata armonia»: ciò implicherebbe chiaramente una visione più unitaria dell'uomo, ma in verità «non si vede [...] come questa concezione possa conciliarsi con quella dell'anima-dèmone, chiaramente separata e indipendente dal corpo» (E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 133).

³⁷⁷ A proposito della setta pitagorica, Mario Vegetti sottolinea appunto che «il rituale ascetico che essa si è data, le restrizioni alimentari, l'esercizio di un sapere matematico installato nella purezza della teoria, sono altrettanti strumenti destinati a purificare i pitagorici dalla condizione umana e a superare la distanza che separa, dopo Prometeo, gli uomini dagli dèi: Pitagora stesso è considerato, dalla setta, un essere intermedio fra i primi e i

Il pitagorismo, peraltro, si differenzia dall'orfismo nell'individuazione degli strumenti e dei modi in grado di ottenere la purificazione dell'anima. Mentre infatti «gli Orfici ritenevano che i mezzi di purificazione fossero le celebrazioni e le pratiche religiose dei sacri misteri (che dovevano elevare l'anima di grado in grado fino a sentire in sé il Dio e a farsi una con lui)», i Pitagorici invece «*additarono soprattutto nella scienza la via della purificazione. [...] la vita pitagorica si differenzia nettamente dalla vita orfica appunto per il culto della scienza, che divenne il più alto dei “misteri”, e, quindi, il più efficace strumento di purificazione*»³⁷⁸.

I Pitagorici possono dunque essere considerati gli iniziatori, nell'ambito della gremità, di un nuovo tipo di vita, ossia la *vita teoretica o contemplativa*, che permette all'uomo di sviluppare l'elemento divino che ha in se stesso e di pervenire alla contemplazione del Vero per il tramite del sapere e della conoscenza: e sarà poi soprattutto Platone a dare a questo tipo di vita la sua espressione più perfetta³⁷⁹.

La nuova concezione dell'anima umana – vista come realtà diversa e superiore rispetto a quella corporea – introdotta dal movimento orfico appare espressa anche in un celebre frammento di Eraclito (che pure, in generale, individua nel *fuoco* la “natura” comune a tutte le cose):

I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la sua ragione (*logos*)³⁸⁰.

In quest'ordine di idee si delinea anche una prospettiva etica che, pur rimanendo per molti aspetti tradizionale, si fonda appunto sulla valorizzazione dell'anima rispetto al corpo – e che dunque «da un lato, condanna il modo di vivere della maggioranza degli uomini dediti solo alla ricerca dei piaceri effimeri del corpo e, dall'altro, esalta i valori della città aristocratica, come il coraggio e la morte in guerra, la gloria che deriva dal compimento delle grandi azioni»³⁸¹:

secondi» (M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 18-19).

³⁷⁸ G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 32. Sulle differenze tra orfismo e pitagorismo si veda anche S. JACQUEMARD, *Tre mistici greci: Orfeo, Pitagora, Empedocle*, cit., pp. 123-124.

³⁷⁹ In particolare, nel *Gorgia* e nel *Fedone* (cfr. G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 33).

³⁸⁰ ERACLITO, *Frammento B 45*, in G. REALE (a cura di), *I Presocratici*, cit., pp. 350-351.

³⁸¹ G. CASERTANO, *I Presocratici*, cit., p. 106.

Gli uomini migliori preferiscono una sola cosa a tutte le altre, ossia la gloria eterna alle cose mortali; i più, invece, amano saziarsi come le bestie³⁸².

Una ripresa più diretta delle concezioni orfico-pitagoriche si evidenzia nei frammenti a noi giunti delle *Purificazioni*³⁸³ (o *Poema lustrale*) di Empedocle³⁸⁴, in cui troviamo esposta una dottrina religiosa incentrata sul rigido dualismo tra un mondo beato, la cui sede è il cielo, e la terra, descritta come una “caverna”, luogo di sofferenza e di espiazione³⁸⁵.

Nel *Frammento B 115*, in particolare³⁸⁶, l’anima dell’uomo viene presentata come «un demone che, a causa di una colpa originaria, è stato bandito dall’Olimpo dei beati, gettato in un corpo e legato al ciclo delle nascite»³⁸⁷: e numerosi altri frammenti empedoclei mettono in

³⁸² ERACLITO, *Frammento B 29*, in G. REALE (a cura di), *I Presocratici*, cit., pp. 348-349.

³⁸³ Titolo adottato in EMPEDOCLE, *Frammenti e testimonianze*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002.

³⁸⁴ Il rapporto di Empedocle con la tradizione orfico-pitagorica è stato oggetto di numerosi studi, tra i quali mi limito a segnalare: P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, tr. it. di M. Bonazzi *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Il Saggiatore, Milano 2007.

³⁸⁵ Cfr. P. IMPARA, *Il pensiero filosofico prima di Socrate. Testimonianze e frammenti*, Armando Editore, Roma 2000, p. 147.

³⁸⁶ Raccolto in G. REALE (a cura di), *I Presocratici*, cit., pp. 724-729.

³⁸⁷ G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 47. Il frammento in questione, peraltro, è stato oggetto di numerose interpretazioni, fin dai tempi antichi, proprio (o soprattutto) in riferimento al termine *daimones* che vi compare. Come è stato autorevolmente ricordato, mentre in Omero *daimon* risulta talvolta equivalente a *theos*, «col progredire della speculazione filosofica [...] acquista una sua fisionomia propria e una maggiore autonomia e diventa qualcosa che, pur non essendo dio, tende a dio. Si sottolinea in lui [...] l’aspirazione all’essere nella sua pienezza, aspirazione che denuncia una mancanza, sicché demone è un qualcosa di mezzo tra la perfezione del dio e l’imperfezione dell’uomo e, dunque, inferiore al dio ma superiore all’uomo, e per questo posto spesso a custodia dell’uomo» (R. LAURENTI, *Empedocle*, M. D’Auria Editore, Napoli 1999, pp. 276-277). L’Autore quindi conclude – richiamandosi anche alla spiegazione fornita già nel terzo secolo dalla *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito – che i *daimones* del frammento di Empedocle sono «le anime, in quanto operatrici di bene e di male» (*ivi*, p. 278). Merita però di essere segnalata anche la diversa tesi secondo cui, nel linguaggio di Empedocle, *daimon* «non significa “anima”, ma si riferisce ad ogni composto vivente che viene ad esistere durante il ciclo cosmico. Questi esseri viventi, come noi, sono *daimones* in senso omerico: sono esseri divini, la cui identità è celata, sono esseri divini in quanto frammenti del dio disseminato [...]. La storia del *daimon* e le sue trasmigrazioni chiariscono ed interpretano il ciclo cosmico, ne tirano fuori la sua dimensione umana, ma non possono essere identificati con esso. *La teologia mitica – compreso il mito delle reincarnazioni del daimon* – può

evidenza le diverse facce della “misera umana” che si manifestano in coloro che rimangono legati al piano inferiore della realtà³⁸⁸.

Tale *miseria*, in sostanza, viene concepita come «una proprietà annessa agli *uomini normali*, che li definisce in diverso modo a seconda dei diversi ambiti in cui si dispiega la vita umana: come ignoranti (dal punto di vista psicologico), come vili e miserabili (dal punto di vista morale), come esseri di classe inferiore (dal punto di vista sociale) e come profani e miscredenti del sapere rivelato (dal punto di vista religioso). Essa, tuttavia, è un male superabile, anche se solo per chi sia capace di trascendere la stessa condizione umana, tra i quali si include il filosofo stesso. Il loro riscatto richiede un impegno per la vera conoscenza attraverso l’iniziazione al messaggio divino, una profonda convinzione religiosa e un atteggiamento di purezza esistenziale. A coloro che sono in grado di soddisfare queste condizioni, viene promesso un destino proprio di una religione salvifica: la trascendenza della stessa condizione umana, attraverso la *deificazione della nostra anima*, che, liberata dal corpo, rinascerà come un dio alla pari degli altri immortali»³⁸⁹:

E alla fine diventano veggenti e poeti
E medici e capi per gli umani che abitano la terra;
e da essi germogliano dei, per onore eccellenti³⁹⁰.

quindi essere interpretata come un'allegoria della teologia fisica» (O. PRIMAVESI, *Teologia fisica, mitica e civile in Empedocle*, in G. CASERTANO (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Loffredo Editore, Napoli 2007, p. 43). Per un approfondimento ulteriore su questa tematica si rimanda, tra gli altri, a M. DETIENNE, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963⁶.

³⁸⁸ Su questo tema si rivela particolarmente interessante la lettura di C. MEGINO RODRÍGUEZ, *La concepción empedoclea de la miseria humana: entre psicología, religión y moralidad*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 55-63.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 62 (la traduzione ed i corsivi sono miei).

³⁹⁰ EMPEDOCLE, *Frammento B 146*, in G. REALE (a cura di), *I Presocratici*, cit., p. 747. «In verità» – riprendendo la battuta conclusiva dell'articolo sopra citato – «un destino felice per chi, come Empedocle, ha così poca fiducia nella natura umana» (C. MEGINO RODRÍGUEZ, *La concepción empedoclea de la miseria humana: entre psicología, religión y moralidad*, cit., p. 62).

6) L'umanesimo presocratico.

Socrate ed il concetto occidentale di “anima”

Quando parliamo di “umanesimo greco” facciamo per lo più riferimento alla figura di Socrate, il cui pensiero ha assunto appunto come problematica fondamentale quella relativa all'essere umano.

In verità, come in parte abbiamo già visto, il problema antropologico non era estraneo neppure alla speculazione dei primi filosofi greci, ma l'origine di una riflessione filosofica incentrata specificamente sull'uomo si può far risalire propriamente agli inizi del VI secolo avanti Cristo³⁹¹.

A questo proposito è stata ad esempio segnalata l'importanza di un frammento di Senofane di Colofone, in cui si potrebbe ravvisare l'inizio di una filosofia di tipo “antropocentrico”, se non addirittura quello della filosofia *tout court*³⁹²:

[...] se i buoi e i cavalli e anche i leoni avessero mani, e con le mani potessero dipingere e compiere le opere che compiono gli uomini, i cavalli dipingerebbero immagini di dèi simili a cavalli, e i buoi simili a buoi, e plasmerebbero i corpi degli dèi tali quali essi stessi hanno, ciascuno secondo il proprio aspetto³⁹³.

Una tappa di fondamentale importanza è poi rappresentata dall'affermazione, nel V secolo a.C., del movimento sofistico, con il quale ha inizio il vero e proprio «*periodo umanistico della filosofia antica*»³⁹⁴. Da questo momento, in effetti, la riflessione sull'essenza e sulla natura dell'uomo acquista una centralità decisiva nell'ambito del pensiero greco, che giunge così a superare la precedente prospettiva naturalistica, impegnata soprattutto a delineare il rapporto tra anima e corpo (essenzialmente in chiave cosmico-religiosa).

Senza poterci soffermare, in questa sede, a considerare tutti gli aspetti di questa grande corrente filosofica, possiamo tuttavia ricordare che i sofisti si configurano – tra l'altro – come

³⁹¹ Cfr. J. KECSKEMÉTI, *L'humanisme grec avant Socrate*, in M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER (Éd.), *Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*, cit., p. 157.

³⁹² *Ivi*, p. 159.

³⁹³ SENOFANE, fr. B 15, in G. REALE (a cura di), *I Presocratici*, cit., p. 305.

³⁹⁴ G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 64.

i precursori della distinzione tra diritto naturale e diritto positivo, pur prospettando su questo tema delle soluzioni diverse o addirittura inconciliabili.

Alcuni infatti, come Protagora e Crizia, sono difensori della legge di fronte alla natura, sbilanciandosi a favore del progresso umano; altri, come Trasimaco, sono “realisti” e accettano come norma di giustizia ciò che più si addice al potere costituito; ed altri ancora – come Callicle, Ippia ed Antifonte – criticano le convenzioni legali propugnando un ritorno allo “stato di natura” (che peraltro, a sua volta, non riveste lo stesso significato per tutti).

I difensori del *nomos*, come Protagora e Crizia, presentano lo stato di natura come una condizione di guerra e di barbarie, in cui l’uomo non era capace di convivere in armonia con gli altri uomini³⁹⁵.

Dalle pagine del *Gorgia* platonico emerge invece la diversa posizione di Callicle, il quale difende la legge di natura proprio in quanto regno della disuguaglianza, in cui il più forte deve dominare il più debole; mentre la c.d. *isonomia* gli appare come un’invenzione interessata dei deboli che, mossi dall’invidia, hanno ideato una fittizia uguaglianza tra tutti, creando così la democrazia.

A loro volta Ippia ed Antifonte, pur essendo anch’essi difensori della natura di fronte alla legge, hanno un concetto della natura opposto a quello di Callicle, sostenendo che *per natura* tutti gli uomini sono uguali, mentre la legge – inclusa quella “democratica” della polis ateniese – discrimina gli uomini stabilendo diritti per alcuni e non per altri.

Ippia si rivolge dunque in questi termini a coloro che assistono con lui al discorso di Protagora (sempre nell’omonimo dialogo di Platone):

O uomini qui presenti, io considero tutti voi consanguinei, parenti e concittadini per natura, non per legge: infatti il simile è per natura parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, molte volte forza molte cose contro la natura³⁹⁶.

³⁹⁵ In effetti, nel dialogo platonico che prende il suo nome, Protagora narra il mito di Prometeo descrivendo appunto questo stato naturale e spiegando come l’essere umano abbia raggiunto il progresso e la civiltà solo grazie all’intervento di Zeus: il quale, vedendo che gli uomini non erano capaci di riunirsi in pace e di vivere nelle città, ordinò ad Ermes di consegnare a ciascuno di loro il senso morale e la giustizia (*aidos kai dike*), affinché stabilissero tra loro dei vincoli di amicizia. Proprio in tale prospettiva, del resto, l’educazione che Protagora insegna non è altro che l’arte di imparare a convivere nella città, grazie al rispetto della legge e della giustizia, che sono il mezzo più adatto per raggiungere un’armonia sociale e politica.

³⁹⁶ *Protagora*, 337 C-D (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008⁵, p. 831).

In termini ancora più espliciti si esprime Antifonte, sostenendo, per la prima volta tra i greci, l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini al di sopra di qualunque norma del diritto positivo:

[...] noi rispettiamo ed onoriamo [quelli che ebbero nobili] natali, ma quelli che nacquero di famiglia oscura, non li rispettiamo, né li onoriamo. In ciò ci comportiam come barbari gli uni verso gli altri. Poiché per natura, in ogni modo, tutti siamo ugualmente connaturati sia Barbari sia Elleni. Ciò che si può indagare dalle necessità naturali proprie di tutti gli uomini; in quanto possono essere per essi eguali le condizioni esterne ed intime, nessuno di noi è delimitatamente né barbaro né greco. Tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca e con le narici, [...]»³⁹⁷.

Pertanto, già nel corso del V secolo a.C. abbiamo una prima proclamazione – per quanto astratta e generica – di una legge di giustizia e di uguaglianza inerente agli esseri umani e all'intero universo.

Come è stato giustamente sottolineato, «si potrebbe ritenere [...] che la storia dell'umanità sia iniziata allorché fu formulato per la prima volta il principio dell'*uguaglianza degli uomini* [...]. Se i filosofi “umanisti” del sesto secolo a.C. ritenevano che gli uomini fossero uguali in quanto stolti e spregevoli in egual misura, Ippia e Antifonte li consideravano uguali in quanto dotati delle medesime virtù. Il loro interesse era incentrato su ciò che accomuna e su ciò che diversifica il principale oggetto della loro curiosità: il genere umano [...]. Da qui a constatare che gli uomini sono uguali per natura e diversi in virtù delle convenzioni, il passo è breve»³⁹⁸.

Con la figura di Socrate, l'indagine sulla natura umana introdotta dai sofisti perviene ad un approdo di fondamentale importanza, che rappresenta «una vera e propria rivoluzione nella visione greca dell'uomo»³⁹⁹.

³⁹⁷ Ho ripreso questa traduzione del *Frammento II* del primo papiro di Ossirinco di Antifonte Sofista da E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, “L'Erma di Bretschneider”, Roma 1965 (ediz. anastatica), p. 58.

³⁹⁸ J. KECSKEMÉTI, *L'humanisme grec avant Socrate*, cit., p. 163 (traduzione mia).

³⁹⁹ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Introduzione di G. Reale, Milano 1997², p. 9. Nel suo (ormai classico) studio sulla storia dell'idea di dignità umana, Herschel Baker sostiene che proprio a partire da Socrate – e poi fino alla Riforma protestante – si è affermata la generale convinzione di una posizione differenziata dell'uomo, nell'universo, rispetto a tutti gli altri esseri viventi (cfr. H. BAKER, *The Image of Man. A study of the idea of human dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, New York - London 1961, p. 335). Una precedente versione di quest'opera è H. BAKER, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*, Cambridge (Mass.) 1947. Appare significativo, del resto,

Socrate infatti⁴⁰⁰ si pone esplicitamente il problema di individuare e definire la più profonda ed autentica essenza dell'essere umano, e risponde a tale interrogativo utilizzando – per la prima volta – il termine *psyché* «per indicare la personalità morale e intellettuale dell'uomo, il suo centro pensante e volente»⁴⁰¹.

I dialoghi giovanili di Platone ci offrono una serie di testimonianze fondamentali in proposito. L'*Apologia di Socrate*, anzitutto, può essere considerata come “il testo filosofico fondamentale della concezione occidentale dell'anima prima della sua fondazione metafisica”⁴⁰² – che sarà operata, in diretta continuità con il maestro, proprio dal suo allievo Platone.

Fin dalla prima parte dell'opera, Platone giunge ad individuare l'*essenza del pragma socratico* nella *meditazione sull'anima* e nella *cura di essa*:

O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia queste: “Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, *non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?*”.

E se qualcuno di voi dissenterà su questo e sosterrà di prendersene cura, non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporro ad esame e lo confuterò. E se mi risulterà che egli non posseda virtù, se non a parole, *lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno maggior valore, e in maggior conto le cose che ne hanno molto poco*. E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane, sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un

che già per gli umanisti italiani del Quattrocento proprio Socrate rappresenti «l'ideale misura di quella umanità che la lezione degli antichi veniva facendo riscoprire in se stessi. La riscoperta dell'uomo veniva così a coincidere con una riscoperta di Socrate, la cui inimitabile umanità, in quanto irripetibile esperienza di vita etica, sembrava proporsi quale mirabile esempio di quella vagheggiata identità di coscienza di sé e pratica del mondo, così tipicamente rappresentativa della fisionomia spirituale dell'età della Rinascita» (M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998³, p. 18).

⁴⁰⁰ Per ricostruire il cui pensiero, in mancanza di testi da lui scritti, dobbiamo ovviamente tenere conto delle fonti più attendibili a nostra disposizione, e cioè i dialoghi giovanili di Platone e i *Memorabili* di Senofonte.

⁴⁰¹ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., p. 9.

⁴⁰² *Ivi*, p. 180.

cittadino, ma specialmente con voi, cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe. Infatti queste cose, come sapete bene, me le comanda il dio. E io non ritengo che ci sia per voi, nella Città, un bene maggiore di questo mio servizio al dio. Infatti, io vado intorno facendo nient'altro che cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che *non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze, né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile*, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico⁴⁰³.

Già da questo primo passo appare chiaro che la *psyche* cui si fa riferimento non è riconducibile alle tradizionali categorie del pensiero greco.

Da un lato, infatti, essa non si configura come qualcosa di materiale, o di riconducibile agli elementi di cui sono costituite tutte le altre cose (come invece sostenevano i primi filosofi “naturalisti”).

Dall'altro, «essa è qui presentata presentata come sinonimo di verità (*aletheia*) e di intelligenza (*phronesis*), cioè come portatrice e fondamento dei valori morali e intellettuali dell'uomo»⁴⁰⁴: cosicché, a differenza di quanto prospettato dalla precedente speculazione naturalistica, essa si configura come una *realtà di ordine spirituale* – «distinta e contrapposta alle varie realtà di ordine materiale»⁴⁰⁵ – e come il *vero io dell'uomo*, ossia come la sua natura più intima e più profonda.

Questi motivi vengono ulteriormente ripresi ed approfonditi nella seconda parte dell'opera, in cui la *sophia* socratica giunge a prospettare «il definitivo tramonto dell'etica eroica e cavalleresca e il passaggio all'etica fondata sulla consapevolezza della vera natura dell'uomo»⁴⁰⁶:

Quale pena io merito di subire, o quale multa merito di pagare, dal momento che io ho imparato nella vita a non avere mai tranquillità, ma, non prendendomi cura di quelle cose delle quali si curano i più – ossia della casa e dell'amministrazione dei guadagni, dei comandi militari e dei discorsi per accattivarmi il popolo, né di altri poteri, o di coalizioni

⁴⁰³ *Apologia di Socrate*, 29 d 2 - 30 b 2 (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 35-36 (corsivi miei)).

⁴⁰⁴ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., p. 189.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 188.

e di fazioni che hanno luogo nella Città, in quanto ritenevo me stesso veramente troppo giusto per potermi salvare, se mi fossi lasciato coinvolgere in queste faccende –, non mi sono intromesso in quelle cose in cui non avrei potuto essere di giovamento né a me né a voi, e, invece, mi sono impegnato in privato a procurare il più grande beneficio a ciascuno – come vi ho detto –, cercando di persuadere ognuno di voi, che non deve prendersi cura delle proprie cose prima di se medesimo, per diventare il più buono e il più saggio possibile, [...]?⁴⁰⁷.

Anche questo passo ribadisce dunque la contrapposizione della *psyche* all'ambito delle realtà materiali (sia pure attraverso la distinzione – più propriamente intuitiva che filosofica – tra ciò che l'uomo è e ciò che l'uomo ha); ed identifica, ormai esplicitamente, la *cura della psyche* con la *cura di se stessi*: il che equivale, senza possibilità di equivoci, a ravvisare l'essenza dell'uomo nell'anima e nei valori che le sono propri.

Anche la parola *arete* sembra dunque assumere un nuovo significato, coerente con la nuova concezione dell'anima che è stata delineata: «infatti, se la *psyche* è sede dei valori morali e intellettuali e se essa è altresì ciò che è inscritto strutturalmente nella realtà umana di modo che l'uomo, senza di essa, cessa di essere uomo, allora l'*arete* non potrà essere se non l'eccellenza della nostra condizione morale e intellettuale, di cui l'anima è portatrice»⁴⁰⁸.

In questa stessa prospettiva risulta inoltre particolarmente illuminante un altro dialogo “socratico” di Platone, e cioè l'*Alcibiade maggiore*, in cui viene espressamente formulato l'interrogativo sulla natura dell'uomo:

SOCRATE – Che cos'è, allora, l'uomo?

ALCIBIADE – Non so che cosa rispondere.

SOCRATE – Però, sai che è ciò che si serve del corpo.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Vi è forse qualcos'altro che se ne serve, al di fuori dell'anima?

ALCIBIADE – Nient'altro.

SOCRATE – E se ne serve comandandogli?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Penso che anche su tale altra questione nessuno possa avere

⁴⁰⁷ *Apologia di Socrate*, 36 b 5 – c 7 (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 41 (corsivo mio)).

⁴⁰⁸ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., p. 190.

un parere diverso.

ALCIBIADE – Quale?

SOCRATE – Che l'uomo sia almeno una di queste tre cose.

ALCIBIADE – Quali?

SOCRATE – O anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico.

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma non avevamo ammesso che l'uomo è ciò che comanda al corpo?

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – Forse il corpo comanda a se stesso?

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Difatti, abbiamo detto che viene comandato.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Allora, questo non potrebbe essere ciò che cerchiamo.

ALCIBIADE – Non sembra.

SOCRATE – Ma forse, sono entrambi insieme a comandare al corpo, e questo è l'uomo?

ALCIBIADE – È probabile.

SOCRATE – Per nulla affatto: se una delle due parti non partecipa al governo, è impossibile che il loro insieme comandi.

ALCIBIADE – Esatto.

SOCRATE – Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima.

ALCIBIADE – Perfetto⁴⁰⁹.

Alla domanda di Socrate vengono dunque prospettate «tre possibili risposte, che fanno tesoro di tutta la precedente tradizione filosofica»⁴¹⁰; ma in base al criterio del “governare”, ossia alla considerazione che l'anima governa il corpo e si serve di esso come di uno strumento, risulta accettabile solo la conclusione che l'uomo sia la sua anima, ed anzi *soltanto la sua anima*⁴¹¹.

Per quanto riguarda poi la “natura” propria dell'anima, le testimonianze di cui disponiamo ci portano ad escludere non solo che Socrate concepisca l'anima come qualcosa di materiale (o

⁴⁰⁹ *Alcibiade maggiore*, 129 E - 130 C (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 622-623).

⁴¹⁰ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 139.

⁴¹¹ Ed appunto «dall'identificazione dell'uomo con l'anima derivano tutti gli altri insegnamenti impartiti da Socrate nei dialoghi “socratici”, cioè la necessità di conoscere la propria anima, di educarla, di averne cura» (*ibidem*).

di costituito dagli elementi di cui sono costituite tutte le altre cose), come avevano affermato i primi filosofi, ma anche che egli la identifichi come un “dèmone”, come credevano invece la tradizione orfica, i Pitagorici ed Empedocle. In effetti, «Socrate parla, sì, del suo dèmone, che lo trattiene dal compiere determinate azioni, ma non sembra identificarlo con la sua anima. Benché [...] il dèmone gli parli dal di dentro, Socrate non dice mai che l’anima sia questo dèmone, o che conoscere se stessi equivalga a conoscerlo, o che si debba educare il dèmone, o averne cura»⁴¹².

In ultima analisi, la via migliore per cogliere la nozione socratica di “anima” sembra essere quella che prende lo spunto dai suoi discorsi sulla “virtù”, cioè sull’eccellenza e sulla perfezione che l’uomo deve cercare nella propria vita.

Emblematico in questo senso è ancora un passo dell’*Apologia di Socrate*, laddove il protagonista dichiara:

[...] il bene più grande per l’uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri [...] una vita senza ricerche non è degna per l’uomo di essere vissuta [...]⁴¹³.

Alla luce di questo e di altri passi analoghi, appare evidente che Socrate individua il *bene dell’uomo* nella *filosofia*, ossia nella *ricerca* e nell’*amore della sapienza*: e poiché la filosofia è possibile solo in virtù della ragione, possiamo appunto concludere che «l’anima con cui Socrate identifica l’uomo è essenzialmente la ragione»⁴¹⁴.

A questo proposito appare significativo anche un passo del *Protagora*, in cui Socrate domanda retoricamente:

“[...] non è forse vero [...] che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana, ossia il tendere al male invece che al bene, e ancora che, quando ci si trovasse nella necessità di dover

⁴¹² *Ibidem*. Anzi – rileva ancora il Prof. Berti, facendo riferimento all’epilogo dell’*Apologia* – «egli non sembra nemmeno sicuro dell’immortalità dell’anima, come lo sarà invece il personaggio di Socrate nel *Fedone*, che esprime chiaramente il pensiero di Platone» (*ivi*, pp. 139-140).

⁴¹³ *Apologia di Socrate*, 38 A (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 42).

⁴¹⁴ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 140.

scegliere tra due mali, nessuno sceglierà il male maggiore, avendo la possibilità di scegliere il minore?»⁴¹⁵.

In effetti, «queste parole rivelano come per Socrate non esistano conflitti all'interno dell'uomo, né tra corpo e anima, né tra parti diverse dell'anima: l'uomo è solo ragione, la sua sola virtù è la scienza, o sapienza, e il suo solo vizio è l'ignoranza»⁴¹⁶.

Siamo dunque di fronte ad una concezione antropologica di stampo decisamente intellettualistico, ma che in ogni caso «valorizza come nessuna filosofia precedente [...] lo specifico umano, distinguendolo da tutte le altre specie di esseri viventi e assimilandolo in qualche modo agli dèi»⁴¹⁷.

⁴¹⁵ *Protagora*, 358 C-D (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 847-848).

⁴¹⁶ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 141.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

7) Platone: l'anima divina dell'uomo

Con le grandi figure di Platone e di Aristotele l'antropologia greca presenta una decisa evoluzione rispetto alle concezioni tradizionali, soprattutto perché la sfera dell'umano e quella del divino non appaiono più radicalmente separate l'una dall'altra.

Platone, anzitutto, riprende senz'altro la concezione socratica dell'anima come ragione, ma al tempo stesso la arricchisce di nuovi e fondamentali sviluppi, richiamandosi anche alla tradizione orfico-pitagorica – secondo la quale, come abbiamo visto, l'anima preesiste al corpo, si trova “imprigionata” in esso durante la vita terrena, e con la morte dell'uomo ha la possibilità di reincarnarsi in altri corpi.

Si può anzi affermare che, nella prospettiva platonica, l'anima individuale dell'uomo viene a configurarsi come «il centro vivo dell'universo [...]. Essa è di origine divina e divina è la sua sorte»⁴¹⁸, almeno nella misura in cui riesca a volgersi dalla percezione delle cose sensibili alla contemplazione del mondo intelligibile, ed in particolare dell'Idea suprema del Bene.

Questa posizione risulta documentata anzitutto nel *Fedone*, in cui il corpo viene presentato come un vero e proprio impedimento per l'anima, dal quale bisogna liberarsi per poter contemplare la verità: cosicché la morte appare al filosofo come una liberazione, ed egli deve vivere preparandosi ad essa:

Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la saggezza: cioè quando noi saremo morti [...]⁴¹⁹.

Platone perviene inoltre alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, richiamandosi alla dottrina delle Idee e giungendo appunto alla conclusione che l'anima è simile o “congenere” (*sungenes*) alle realtà intelligibili. Ecco un passo del dialogo tra Socrate e Cebete:

“A me pare, o Socrate, che chiunque, anche il più duro di mente debba ammettere [...] che l'anima, sotto ogni rispetto, è più simile a ciò che è immutabile che non a ciò che non è immutabile”.

“E il corpo?”.

“All'altra”.

⁴¹⁸ G. FAGGIN, *Dai Greci a Maometto. Libertà e dignità dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*, cit., p. 21.

⁴¹⁹ *Fedone*, 66 D-E (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008⁵, p. 78).

[...]

“È chiaro, o Socrate, che l’anima assomiglia a ciò che è divino e il corpo a ciò che è mortale”.

“E ora osserva, o Cebete, se da tutte le cose che abbiamo dette non consegue che l’anima sia in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo [...]”⁴²⁰.

In questo modo Platone prepara la definizione dell’anima (che verrà fatta propria dal cristianesimo, e successivamente dalla filosofia moderna) come sostanza spirituale, dotata di caratteristiche e di prerogative differenti rispetto al corpo: «l’anima infatti non solo è affine alle Idee, ma può esistere anche separatamente dal corpo, cioè può sussistere in se stessa. L’uomo dunque non è un essere unitario, ma è composto di due entità, anima e corpo, appartenenti a due mondi diversi. Tra queste due entità, inoltre, c’è contrasto, perché l’anima non solo governa il corpo – come aveva già detto Socrate –, ma lo combatte nelle sue tendenze e nei suoi impulsi»⁴²¹.

Ciò risulta chiaro, in particolare, dalla confutazione (svolta sempre nel *Fedone*) della dottrina pitagorica secondo la quale l’anima sarebbe l’armonia del corpo. Platone osserva infatti che, se così fosse, l’anima dovrebbe assecondare il corpo nelle sue tendenze, mentre invece essa lo contrasta:

“E allora – riprese Socrate –, di tutte le cose che sono nell’uomo, ce n’è altra che tu possa dire che comandi e che non sia l’anima, specialmente per il fatto che essa è intelligente?”.

“Io no”.

“E comanda accondiscendendo alle passioni del corpo, oppure opponendosi ad esse? Voglio dire, per esempio, questo: quando il corpo ha caldo e sete, l’anima lo spinge a fare il contrario, cioè a non bere; e quando ha fame, lo spinge a non mangiare. E infiniti altri sono i casi in cui vediamo l’anima contrapporsi alle passioni del corpo. O no?”.

“Certamente”⁴²².

Possiamo dunque concludere che, «almeno per quanto riguarda il *Fedone*, ci troviamo in presenza di un dualismo nella concezione dell’uomo, che non era presente in Socrate e che

⁴²⁰ *Fedone*, 79 E - 80 B (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 90-91).

⁴²¹ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 142.

⁴²² *Fedone*, 94 B-C (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 102).

deriva chiaramente dalla tradizione orfico-pitagorica. Socrate non parlava infatti di un conflitto tra anima e corpo, mentre il *Fedone* chiaramente lo ammette, anche se non costituisce su questo argomento l'ultima parola di Platone»⁴²³.

Già nella *Repubblica*, che – insieme al *Fedone* – è uno dei dialoghi della maturità di Platone, la concezione dell'uomo si trasforma e diviene più complessa. Alla base di essa rimane comunque il presupposto ereditato da Socrate, secondo il quale l'uomo è fondamentalmente la sua anima.

In questo dialogo, in particolare, «la città ideale viene presentata come proiezione, in dimensione più grande, di ciò che è il singolo individuo in dimensione più piccola, allo scopo di determinare che cos'è la giustizia per il singolo individuo. Ma nel momento in cui il discorso ritorna dalla città all'individuo e la definizione di giustizia data per la città viene applicata all'individuo, quest'ultimo risulta essere nient'altro che l'anima»⁴²⁴:

“Ma la Città ci parve essere giusta quando in essa le tre funzioni originarie che la costituiscono, assolvono ciascuna al proprio compito; invece ci è sembrata temperante, coraggiosa e sapiente sempre per questi suoi tipi, ma in relazione a certe altre attitudini e abitudini».

“È vero”, disse.

“Così, caro amico, dovremo valutare anche l'individuo, in quanto ospita nell'anima caratteri identici; e poiché questi si trovano in lui nelle medesime condizioni in cui erano là, anche il singolo potrà legittimamente essere definito con gli stessi nomi usati per la Città”.

“Necessariamente”, disse.

Al che ripresi: “Ottimo amico, eccoci ripiornbati in un altro problemino concernente l'anima, se abbia in sé questi tre caratteri, oppure no”⁴²⁵.

Quest'ultimo problema viene giudicato da Platone di facile soluzione: «l'anima ha sicuramente in sé un aspetto razionale, che è il desiderio di apprendere, un aspetto animoso, che è l'impulso a compiere azioni coraggiose, e un aspetto concupiscente, che è il desiderio di piacere, di denaro e di cose simili. Questa è una novità rispetto al *Fedone*, dove l'unica anima

⁴²³ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., pp. 142-143.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 143.

⁴²⁵ *Repubblica*, IV, 435 B-C (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1174).

presa in considerazione sembrava essere, come per Socrate, l'anima razionale, o l'intelligenza»⁴²⁶.

Platone giunge inoltre alla conclusione che questi tre aspetti della stessa anima sono anche tre principi diversi, ognuno causa di azioni diverse, partendo dalla considerazione che «la medesima parte non potrà mai subire o produrre affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto»: cosicché, «se noi in qualcuna di esse verificassimo una siffatta condizione, ne dovremmo dedurre che non è in gioco sempre la stessa facoltà ma più di una»⁴²⁷.

Secondo questa dottrina, quindi, l'uomo non solo è fondamentalmente anima, ma è addirittura tre anime, o tre distinte parti di una stessa anima: l'anima razionale (*logos*), l'anima irascibile o impetuosa (*thumos*) e l'anima concupiscente o appetitiva (*epithumetikon*).

Platone trasferisce così all'interno dell'anima i conflitti che nel *Fedone* avevano luogo tra anima e corpo: «si può dire pertanto che egli è lo scopritore dei conflitti psichici. Tra l'anima razionale e l'anima concupiscente c'è infatti perenne contrasto e la giustizia, cioè la virtù dell'anima, si produce quando la ragione, aiutata dalla parte impetuosa, riesce ad imporsi sull'anima concupiscente»⁴²⁸.

In questa prospettiva, inoltre, il vizio non consiste più – come per Socrate – semplicemente nell'ignoranza, ma piuttosto nel cedere alle passioni e nel fare il male pur conoscendo il bene. Si può pertanto sostenere che «con la teoria dell'anima sviluppata nella *Repubblica* Platone apre [...] uno spazio alla responsabilità dell'uomo, il quale può essere virtuoso o vizioso per sua scelta volontaria, non semplicemente per scienza e ignoranza»⁴²⁹.

Questa stessa concezione viene proposta anche nel *Fedro*, in cui Platone descrive la natura dell'anima mediante l'immagine della biga alata condotta da un auriga:

Si pensi, dunque, l'anima come simile ad una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga. I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti. In primo luogo, in noi l'auriga guida un carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli, uno è bello e buono e derivante da belli e buoni;

⁴²⁶ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 143.

⁴²⁷ *Repubblica*, IV, 436 B-C (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1175).

⁴²⁸ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 143.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 144.

l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagiata, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro⁴³⁰.

L'auriga rappresenta appunto l'anima razionale, mentre il cavallo buono è l'anima irascibile e il cavallo cattivo è l'anima concupiscente. La prima ha il compito di guidare la biga – che possiede le ali – verso l'alto, cioè verso il mondo delle Idee, facendosi aiutare dal cavallo buono, mentre quello cattivo tende a portare la biga verso il basso; e se prevale quest'ultimo l'anima nel suo insieme precipita dal cielo in terra, ovvero si incarna in un corpo.

Per Platone, quindi, l'uomo non è altro che l'unione provvisoria di un'anima e di un corpo, dovuta ad una caduta dell'anima dal cielo in terra:

Ogni anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato [...]. Quando essa è perfetta ed alata, vola in alto e governa tutto quanto il mondo. Ma una volta che abbia perduto le ali, viene trascinato giù fino a quando non si aggrappi a qualcosa di solido, e, trasportata la sua dimora in esso, e preso un corpo terroso, per la potenza di essa questo sembra muoversi da sé. L'insieme, ossia l'anima e il corpo ad essa congiunto, fu chiamato "vivente" ed ebbe il soprannome di "mortale". Il termine "immortale" non può essere spiegato sulla base di un solo discorso razionale; ma, senza conoscerlo ed intenderlo in modo adeguato, noi ci figuriamo un dio, un essere vivente e immortale, che ha un'anima e un corpo eternamente connaturati⁴³¹.

In questo passo, in pratica, possiamo scorgere il tentativo di conciliare la teoria dell'anima esposta nella *Repubblica* con quella esposta nel *Fedone*: «l'uomo è l'unione provvisoria di un'anima, fatta a sua volta di tre parti in conflitto tra loro, e di un corpo di terra, cioè materiale. Nel dio l'anima e il corpo formano un'unità indissolubile ed eterna (evidentemente il corpo del dio non è materiale), mentre nell'uomo essi restano inevitabilmente separati e contrapposti. Per questo motivo, il dio è immortale, l'uomo invece è mortale. Siamo di fronte ad un'antropologia estremamente complessa, che fa dell'uomo un composto di parti eterogenee, spiega l'origine del male col prevalere degli impulsi sensibili e al tempo stesso dà un senso alla vita, indicando per essa una mèta, il ritorno al cielo, al mondo delle Idee, reso possibile dal dominio della ragione sulle passioni»⁴³².

⁴³⁰ *Fedro*, 246 A-B (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 555).

⁴³¹ *Fedro*, 246 B-D (*ibidem*).

⁴³² E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 145.

Il tema dell'uomo viene ripreso anche nel *Timeo*, nel più ampio contesto della descrizione dell'origine dell'universo. Secondo questo dialogo, risalente alla vecchiaia di Platone, anche l'uomo è fabbricato da Dio, sia pure indirettamente, perché il Demiurgo fabbrica lui stesso gli animali immortali, cioè gli altri dèi, e affida a questi il compito di fabbricare gli animali mortali, tra cui l'uomo:

Come s'è detto anche da principio, poiché queste cose erano disordinate, il Dio introdusse proporzioni in ciascuna e con se stessa e in rapporto con le altre... tutte queste cose egli, da principio, le ordinò, e, in seguito, da queste costituì questo universo, vivente unico che include in sé tutti i viventi, mortali e immortali. E delle realtà divine egli stesso fu Artefice; invece il compito di produrre le realtà mortali fu da lui affidato a quegli esseri che aveva prodotti. E costoro, imitandolo, dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad essa il corpo mortale, e le diedero tutto questo corpo come un veicolo, e costituirono, inoltre, dentro al corpo un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili ed inevitabili passioni [...] ⁴³³.

In questo contesto, quindi, l'unione dell'anima con il corpo non appare più, come nel *Fedro*, l'effetto di una caduta (ovvero di una colpa, quella di avere seguito le passioni), ma è piuttosto l'opera di una divinità, sia pure inferiore al Demiurgo, e non ha più nulla di colpevole.

Inoltre l'anima non è più presentata come preesistente al corpo, ma viene anch'essa "fabbricata"; ed il corpo viene descritto come "un carro" (ossia un veicolo) di cui l'anima si serve per muoversi sulla terra, anziché come un carcere o un sepolcro.

L'anima a sua volta viene distinta in un'anima immortale – che è quella razionale, la quale ha sede nella testa – e in un'altra anima (mortale) che è la sede delle passioni, cioè l'anima concupiscente. Nel seguito del passo si precisa anzi che le anime in realtà sono tre: anche quella non razionale infatti è divisa in due, cioè nell'anima irascibile, che ha sede nel petto, e nell'anima concupiscente, che ha sede nel ventre. Si recupera così la tripartizione dell'anima introdotta nella *Repubblica*, ma con la precisazione che solo l'anima razionale è immortale, mentre le altre due muoiono con il corpo.

Il carattere strumentale del corpo, in particolare, emerge con chiarezza laddove Platone descrive il modo in cui viene fabbricata la testa dell'uomo:

⁴³³ *Timeo*, 69 B-D (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1392).

I circoli divini che sono due, gli dèi, imitando la figura dell'universo che è rotonda, li legarono in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo capo, che è cosa divinissima e domina tutto ciò che è in noi. Ad esso gli dèi concedettero anche il corpo in suo servizio, dopo averlo composto, sapendo che esso doveva essere partecipe di tutti i movimenti, quanti ce ne fossero. Affinché, dunque, il capo, rotolando sulla terra, che ha altezze e profondità di ogni genere, non si trovasse in difficoltà nel superare le une e nell'uscire dalle altre, diedero a lui il corpo come veicolo e capacità di superare quelle difficoltà. Per questo motivo, il corpo ebbe una lunghezza e produsse quattro membra, che si possono distendere e ripiegare; e fu un dio a costruire questi strumenti per camminare, coi quali appigliandosi e sui quali appoggiandosi, esso divenne capace di procedere per tutti i luoghi, portando sopra di noi la dimora di ciò che è divinissimo e santissimo. Gambe e mani, dunque, in tal modo e per queste ragioni crebbero in tutti⁴³⁴.

La concezione complessiva dell'anima e dell'uomo viene infine riassunta verso la conclusione del *Timeo*:

In base a quanto spesso abbiamo detto, ossia che in noi sono poste tre forme di anima in tre differenti luoghi, e che ciascuna ha movimenti propri, così, alla stessa maniera, anche ora dobbiamo dire, in modo molto breve, che quella di esse che rimane inerte e resta in riposo nei suoi movimenti, necessariamente diventa debolissima, mentre quella che si mantiene in esercizio diventa assai vigorosa. Perciò bisogna fare attenzione che esse abbiano l'una rispetto all'altra movimenti proporzionati⁴³⁵.

In questo caso quindi «non c'è più traccia di conflitto tra le anime, o tra le parti dell'anima, ma si raccomanda di esercitarle tutte, ciascuna secondo la sua funzione, in modo che nessuna si indebolisca. L'unica avvertenza che si deve avere è di conservare la proporzione, cioè l'armonia, tra le diverse funzioni»⁴³⁶:

E la cura in ogni cosa per ogni uomo è una sola: dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono.

Ora, rispetto al divino che è in noi sono movimenti affini i pensieri dell'universo e i movimenti di rotazione circolare. Perciò ciascuno in accordo con questi, operando la correzione di quei cicli che per la nascita risultano guastati nel nostro capo, mediante l'apprendimento delle armonie dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, bisogna

⁴³⁴ *Timeo*, 44 D - 45 A (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1372).

⁴³⁵ *Timeo*, 89 E - 90 A (*ivi*, p. 1409).

⁴³⁶ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 147.

che renda simile, secondo la natura originaria, il pensante e il pensato, e, dopo averli fatti simili, raggiunga il fine della vita più bella che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire⁴³⁷.

Al termine del suo percorso speculativo, pertanto, Platone giunge a ritenere che la cura della parte divina – cioè razionale – dell'anima non contrasta con quella delle altre parti: e «tale cura consiste nella conoscenza non solo delle Idee, che qui non sono menzionate, ma anche dei fenomeni celesti, e rende il contemplante, cioè l'anima razionale, simile al contemplato, cioè immortale. Tutto ciò si compie già nella vita sulla terra, ma al tempo stesso è garanzia di immortalità dopo la morte. Gli accenti pessimistici, dualistici ed ascetici del *Fedone* sono scomparsi e sono stati sostituiti da una concezione strumentalistica e conciliatoria dei rapporti tra le parti dell'anima e tra l'anima e il corpo»⁴³⁸.

Va tuttavia sottolineato che, proprio per la cornice metafisica in cui viene ad iscriversi, questa esaltazione del soggetto pensante non può tradursi in una teoria della libertà e della dignità della persona umana in quanto tale. In altri termini, la dottrina platonica non mira affatto ad un potenziamento di quelle che noi oggi chiameremmo le “libertà individuali”, ma si propone piuttosto di “fissare barriere autentiche entro le quali la persona possa e debba muoversi in accordo con la totalità”⁴³⁹. D'altra parte, la valenza antidispotica della sua dottrina politica, che vede nello Stato l'incarnazione vivente del Bene e dell'Unità, può interpretarsi anche come un implicito riconoscimento delle ragioni e del valore dell'uomo rispetto a qualsiasi forma di arbitrario dispotismo.

Merita inoltre di essere segnalato che una precisa ascendenza platonica, in relazione ai futuri sviluppi del tema della dignità umana, è stata individuata nelle pagine del *Simposio*, in particolare laddove Eros viene presentato come il prototipo del filosofo e viene elogiato – analogamente all'uomo che verrà esaltato da Pico della Mirandola – non per la sua “pienezza ontologica”, ma piuttosto per la sua condizione intermedia (né mortale né immortale, né terrena né celeste: “*metaxu*”, come dice Platone) e per le sue potenzialità di attingere – attraverso il desiderio della sapienza – le realtà più elevate. In questo senso, dunque, sembra

⁴³⁷ *Timeo*, 90 C-D (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1409).

⁴³⁸ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 148.

⁴³⁹ G. FAGGIN, *Dai Greci a Maometto. Libertà e dignità dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*, cit., p. 24.

possibile individuare una precisa continuità, tra il *Simposio* platonico e l'*Oratio* di Pico, nell'affermare la priorità dell'amore, del desiderio, della volontà come l'aspetto più prezioso dell'essere umano – anche se l'elemento intellettuale non si contrappone a tale realtà ma piuttosto è retto, esso stesso, dal dinamismo del desiderio: come appare confermato, del resto, anche dalla descrizione dell'“uscita dalla caverna” che ci viene presentata nel settimo libro della *Repubblica*⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Per tali considerazioni si rimanda in particolare a P.C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000;

8) Aristotele: l'attività razionale come fonte della dignità umana

Analogamente a Platone, neppure Aristotele giunge a tematizzare il concetto di un'intrinseca dignità dell'essere umano in quanto tale. Tuttavia, sono frequenti le affermazioni aristoteliche in cui l'uomo, in virtù della sua natura razionale, viene presentato come "il più divino" tra gli animali. Da questo punto di vista si può dunque ravvisare una linea di continuità con il pensiero dello stesso Platone: ossia, in definitiva, un'idea di eccellenza dell'essere umano che si ricollega specificamente al concreto esercizio della più elevata facoltà di cui egli è in possesso – e cioè, appunto, la razionalità – piuttosto che ad un statuto universale ed intangibile dell'essere umano in quanto tale.

Per Aristotele, in particolare, il problema relativo alla natura dell'uomo equivale sostanzialmente alla ricerca di una definizione, non diversamente da quanto può valere per qualsiasi altra realtà. Da un lato, quindi, bisogna indicare il genere a cui una specie appartiene, ossia ciò che essa ha in comune con le altre specie; dall'altro occorre evidenziare la sua differenza specifica, ossia ciò che la distingue dalle altre specie dello stesso genere.

Il genere dell'uomo, come Aristotele afferma in più occasioni, è "animale", quindi la specie "uomo" ha qualcosa in comune con altre specie di enti, quali "cavallo", "bue", "cane", precisamente il fatto di essere "animale"⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Si veda in particolare *Categorie*, V : «Ad esempio, un certo uomo esiste nella specie *uomo*, e genere di questa specie è *animale*. [...]» (in ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, Vol. I, p. 184). A questo riguardo, sul piano linguistico-concettuale, dobbiamo tener presente che «"animale" deriva dal latino *animal*, che a sua volta deriva da *anima*, e significa essere animato, cioè dotato di anima, ma in greco si dice *zoion*, che deriva dal verbo *zao* (ionico epico *zoo*), "vivere", quindi letteralmente significa "vivente". A rigore, per Aristotele, anche le piante sono viventi, ma non sono animali, quindi "animale" indica solo un certo tipo di viventi. Mentre la vita delle piante consiste nel nutrirsi e nel riprodursi – funzioni che le piante, in quanto viventi, compiono "da sé" –, la vita degli animali comprende, oltre alle funzioni delle piante, anche il sentire e il muoversi, sempre "da sé". Per Aristotele il vivere, nel modo che abbiamo appena detto, appartiene all'essenza degli animali, ragione per cui un animale non vivente, cioè morto, non è più un animale, ma solo un cadavere. Ciò vale anche per l'uomo: un uomo morto non è un uomo, l'uomo è uomo finché vive ed in quanto vive» (E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., pp. 148-149). In particolare, Aristotele esprime questo concetto affermando che «l'essere per i viventi è il vivere» (ARISTOTELE, *L'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano 2005³, p. 135: B 4, 415 b 13), e lo applica persino agli organi degli esseri viventi, dichiarando ad esempio: «Se [...] l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, giacché questa è la

Quanto poi alla differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali, Aristotele ne indica più di una. Una differenza del tutto esteriore, ma sufficiente a identificare la specie umana, è ad esempio "bipede implume", la quale distingue l'uomo dagli animali senza piedi, da quelli che hanno più di due piedi e dagli uccelli. Ma la differenza fondamentale, che per Aristotele costituisce l'essenza dell'uomo, è il fatto di possedere il *logos*, ovvero la "parola", il "discorso", il "pensiero" e la "ragione". Scrive infatti Aristotele in un famoso passo della *Politica*:

Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato⁴⁴².

A questo riguardo, rileva il Prof. Berti: «Ciò che definisce l'uomo è anzitutto la parola, perciò non è del tutto appropriata la traduzione latina della definizione di uomo messa in circolazione dalla scolastica medievale, cioè *animal rationale*, la quale si basa sulla traduzione di *logos* con *ratio*. Certamente l'uomo è anche animale razionale, cioè dotato di ragione, ma il concetto di *logos* è molto più ricco di quello di "ragione", perciò l'uomo è più propriamente un animale dotato di parola, o di linguaggio. Poiché per Aristotele il linguaggio ha una funzione simbolica, in quanto le parole sono simboli delle "affezioni dell'anima", cioè dei contenuti psichici, i quali a loro volta sono immagini delle cose⁴⁴³, l'uomo potrebbe essere definito come animale simbolico. Infine, poiché le parole, cioè i nomi e i verbi, sono "voci

sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma (mentre l'occhio è la materia della vista). Se quest'essenza vien meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto» (*ivi*, p. 119: B 1, 412 b, 18-22). Analogamente, quindi, un animale privo di vita potrebbe dirsi "animale" solo per omonimia, ma non è un vero animale.

⁴⁴² ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma - Bari 2009¹⁰, pp. 6-7 (1253 a, 9-18).

⁴⁴³ Si veda in proposito *Dell'espressione* 1, 16 a, 3-8 (in ARISTOTELE, *Opere*, Vol. I: *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*, Introduzione di G. Giannantoni, traduzioni di M. Gigante e G. Colli, Laterza, Roma - Bari 1982, p. 51).

semantiche”, cioè dotate di significato, l’uomo potrebbe essere definito come animale semantico o significante»⁴⁴⁴.

Da questa definizione derivano anche altre proprietà essenziali dell’uomo, in particolare quella di essere per natura un “animale politico” (*politikon zoion*). Secondo Aristotele, infatti, l’uomo è fatto per vivere nella *polis*, ovvero nella città intesa come società perfetta e autosufficiente:

[...] è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l’uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all’uomo [...]⁴⁴⁵.

La definizione dell’uomo come animale politico lo distingue quindi non solo dagli animali a lui inferiori (ossia le “bestie”), ma anche dagli animali – o viventi – a lui superiori, che per Aristotele sono gli dèi: «[...] chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio»⁴⁴⁶.

È vero pertanto che per Aristotele l’uomo è il più nobile degli animali, ma degli animali “di quaggiù”, ossia terrestri, come viene precisato in un frammento del *Protreptico*⁴⁴⁷.

Possiamo dunque rilevare che per Aristotele anche gli “dèi” – ossia gli astri e i rispettivi motori immobili – sono esseri viventi e sono dotati di *logos*. A differenza degli uomini, però, essi «non sono animali politici, perché sono già di per se stessi autosufficienti e non hanno bisogno di discutere tra di loro su ciò che è bene o male, giusto o ingiusto»⁴⁴⁸. Come risulta sempre dal *Protreptico* (in un passo in cui la parola “intelligenza” (*nous*) può essere considerata equivalente a *logos*), le differenze tra l’uomo e gli altri viventi sono le seguenti:

⁴⁴⁴ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 150.

⁴⁴⁵ ARISTOTELE, *Politica*, cit., p. 6 (1253 a, 2-4).

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 7 (1253 a, 27-29).

⁴⁴⁷ «Gli animali appartengono tutti, o nel loro complesso, o i migliori e i più nobili, agli enti generati per natura e in conformità con la natura [...]. Ma il più nobile degli animali di quaggiù è l’uomo, sicché è chiaro che egli è stato generato per natura e in conformità con la natura» (*Protreptico*, fr. 16, in E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 151).

⁴⁴⁸ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 151.

L'uomo privato della sensazione e dell'intelligenza (*nous*) diviene simile alla pianta, privato della sola intelligenza si trasforma in una bestia, privato invece dell'irrazionalità (*alogia*, mancanza di *logos*) e restando nell'intelligenza si assimila alla divinità⁴⁴⁹.

È opportuno anche precisare, a questo punto, che «la definizione dell'uomo come “animale dotato di *logos*” si applica, come tutte le definizioni, alla specie, cioè a tutti gli individui che hanno la stessa natura, o essenza [...]. Ma la specie, secondo Aristotele, non è una realtà a sé stante, “separata”, come le Idee di Platone, bensì esiste solo negli individui, cioè nei singoli uomini. Il genere e la specie sono solo “sostanze seconde”, cioè predicati universali della “sostanza prima”, la quale è l'individuo e si dice “prima” perché è la condizione dell'esistenza delle sostanze seconde. L'esempio privilegiato che Aristotele offre di sostanza prima è appunto “il singolo uomo” (*ho tis anthropos*)»⁴⁵⁰:

Sostanza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente, la quale né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo⁴⁵¹.

Possiamo quindi affermare, seguendo l'argomentazione aristotelica, che «proprio perché sono sostanze prime, cioè individui appartenenti alla specie umana, i singoli uomini hanno tutti la stessa essenza, cioè sono tutti uguali nelle loro proprietà essenziali, sono tutti animali dotati di *logos* e sono tutti animali politici, indipendentemente dal sesso, dalla nazionalità e dalla condizione sociale: uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi. La sostanza prima, ossia l'individuo concretamente esistente, non ammette “più e meno”, per cui non è possibile essere più o meno uomo»⁴⁵²:

La sostanza sembra non accogliere il più e il meno. Intendo dire non che una sostanza non è maggiormente sostanza di una sostanza – questo infatti si è detto che è –, ma che ciascuna sostanza non è detta ciò che è in misura maggiore o minore. Ad esempio, se questa sostanza è uomo, non sarà uomo in misura maggiore o minore, né un (uomo) di se stesso né un (uomo) di un altro (uomo). Ché, uno non è maggiormente uomo di un altro, come il bianco è l'uno più bianco di un altro ed il bello lo è l'uno più di un altro⁴⁵³.

⁴⁴⁹ *Protreptico*, fr. 28, in E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 151.

⁴⁵⁰ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 151.

⁴⁵¹ *Categorie* V, 2 a, 11-14 (in ARISTOTELE, *Organon*, cit., p. 183).

⁴⁵² E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 152.

⁴⁵³ *Categorie* V, 3 b 33 – 4 a 2 (in ARISTOTELE, *Organon*, cit., p. 188).

Almeno in questo sede, pertanto, Aristotele sembra ricollegarsi alla nozione di “natura umana” scoperta dai Sofisti, i quali affermavano l’uguaglianza fra tutti gli uomini; ma in altri contesti egli finisce invece per ammettere delle differenze “essenziali” tra alcuni uomini ed altri, mostrandosi così incoerente con la sua stessa dottrina relativa alle sostanze prime.

Per ricostruire adeguatamente la posizione di Aristotele su questo tema fondamentale è opportuno prendere in considerazione anzitutto la sua dottrina relativa all’anima.

In via preliminare, occorre precisare che per “anima” lo Stagirita intende qualcosa di completamente diverso da ciò che avevano detto tutti i filosofi precedenti: «per lui infatti l’anima non è né un’entità composta dagli elementi materiali, come per i primi filosofi, né un demone o un’entità a sé stante, come per la tradizione orfico-pitagorica e per Platone, né una parte dell’uomo né l’uomo stesso. L’anima, per Aristotele, è il principio della vita o – il che è lo stesso – ciò che distingue un vivente da un non vivente»⁴⁵⁴.

In quest’ordine di idee, per l’appunto, egli afferma che «l’anima [...] è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza», ovvero «l’atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza», o anche «l’atto primo di un corpo naturale dotato di organi»⁴⁵⁵.

Per comprendere queste definizioni generali, occorre in verità tenere presente che «Aristotele non sta parlando soltanto dell’anima umana, ma dell’anima in generale, comprendente anche quella degli animali e delle piante. A suo avviso, anche gli animali e le piante sono corpi naturali, cioè esistenti per natura e non prodotti artificialmente dall’uomo: essi hanno la vita in potenza, ovvero la capacità di svolgere da sé le funzioni in cui consiste il vivere per ciascuno di essi»⁴⁵⁶.

Quando poi Aristotele parla di “forma” o di “atto primo” di un corpo, egli intende essenzialmente il modo in cui esso è strutturato e funziona, ossia ciò che fa sì che il corpo sia un tutto vivente e unitario: «l’“atto primo” è il possesso attuale della forma, cioè della capacità di fare qualcosa, che si distingue dall’“atto secondo”, il quale è l’esercizio *hic et nunc*

⁴⁵⁴ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., pp. 152-153.

⁴⁵⁵ ARISTOTELE, *L’anima*, cit., pp. 115-117 (B 1, 412 a, 19-20; 412 a, 27-28; 412 b, 5-6).

⁴⁵⁶ E. BERTI, *Che cos’è l’uomo?*, cit., p. 153.

di tale capacità [...]. L'anima è atto primo perché è il possesso attuale della capacità di vivere, che esiste anche quando non si esercitano le varie funzioni vitali»⁴⁵⁷:

[...] come il fendere e il vedere sono atto, così lo è la veglia, mentre l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale⁴⁵⁸.

L'animale, dunque, è "anima e corpo" non nel senso che anima e corpo siano due parti di esso, ma nel senso che esso è un corpo che possiede in atto la capacità di vivere – cioè non è un corpo morto, non è un cadavere: «l'anima, insomma, è l'unità e l'essere del corpo vivente, il suo sussistere in atto come corpo vivente, perché essere ed essere uno significa fundamentalmente essere in atto»⁴⁵⁹. Aristotele afferma dunque:

Noi diciamo [...] che l'anima prova dolore e gioia, coraggio e paura, e inoltre che si adira, percepisce e pensa [...]. Tuttavia dire che l'anima è in collera equivarrebbe a dire che l'anima tesse o che costruisce una casa. In realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima⁴⁶⁰.

Nella prospettiva aristotelica, insomma, «il soggetto delle varie azioni, anche di quelle psichiche, non è l'anima, ma l'uomo, il quale compie tutte le sue azioni [...] in virtù dell'anima, che è precisamente la sua capacità di compiere tali funzioni. La polemica è diretta non solo contro il comune modo di pensare ("noi diciamo"), ma anche contro Socrate e Platone, che identificano l'uomo con la sua anima»⁴⁶¹.

Ciò premesso, Aristotele si chiede che cosa distingua l'anima umana da quella delle piante (ossia l'anima nutritiva) e da quella degli animali (l'anima sensitiva): ed afferma che la differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali consiste nel fatto che l'anima umana possiede la capacità di pensare, ragionare, parlare, tutte funzioni precluse agli altri due tipi di anima.

Pertanto, «come l'anima sensitiva comprende le funzioni dell'anima nutritiva e ne possiede in più alcune altre, così l'anima umana, detta intellettiva, comprende sia le funzioni della

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ ARISTOTELE, *L'anima*, cit., p. 119 (B 1, 412 b 27 - 413 a 2).

⁴⁵⁹ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 154.

⁴⁶⁰ ARISTOTELE, *L'anima*, cit., pp. 91 e 93 (A, 4, 408 b, 1-3; 11-15).

⁴⁶¹ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 154.

nutritiva, sia le funzioni della sensitiva, e in più ne possiede alcune altre. L'uomo dunque non ha tre anime, ma ne ha una sola, quella intellettiva, la quale è capace di svolgere tutte le funzioni, sia quelle dell'anima nutritiva, sia quelle dell'anima sensitiva, sia le proprie»⁴⁶².

In particolare, il rapporto fra i tre tipi di anima viene illustrato in questi termini:

Il caso delle figure è simile a quello dell'anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati. Ad esempio nel quadrilatero è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva. Di conseguenza bisogna cercare caso per caso qual è l'anima di ciascuna specie e cioè della pianta, dell'uomo e del bruto⁴⁶³.

Pertanto, «come nelle figure geometriche quella che viene dopo contiene potenzialmente quelle che vengono prima, così tra i tipi di anima quella che viene dopo, cioè l'anima intellettiva, contiene potenzialmente quelle che vengono prima, cioè sia l'anima sensitiva sia l'anima nutritiva. Ciò significa che l'anima umana è sempre e solo intellettiva, in qualsiasi momento dell'esistenza dell'uomo, ma essa contiene sempre potenzialmente la sensitiva e la nutritiva, cioè non può sussistere senza le funzioni di queste. In altre parole, l'uomo, per essere uomo, deve essere in grado anzitutto di vivere, cioè di nutrirsi, come fanno le piante, poi di muoversi e di sentire, come fanno gli animali, e infine di pensare, come fanno gli uomini. L'uomo non può pensare senza vivere e senza sentire, cioè percepire con i sensi»⁴⁶⁴.

Sulla base di queste premesse risulta possibile passare all'esame della dottrina etica elaborata da Aristotele. In quest'ambito, partendo dall'assunzione della dimensione dell'agire come costitutiva della condizione umana, si pone anzitutto il problema dell'individuazione del fine specifico dell'azione umana, corrispondente al bene supremo perseguibile dall'uomo attraverso di essa; ed Aristotele afferma in proposito:

[...] si stima che tale sia soprattutto la felicità: infatti la scegliamo sempre per sé e mai per altro, mentre scegliamo, sì, onore, piacere, intelletto e ogni virtù anche per loro stessi [...], ma li scegliamo anche in vista della felicità, stimando che saremo felici a causa loro. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di quei beni, né in generale per altro [...].

⁴⁶² *Ivi*, pp. 154-155.

⁴⁶³ ARISTOTELE, *L'anima*, cit., p. 131 (B, 3, 414 b, 28-33).

⁴⁶⁴ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., pp. 155-156.

Qualcosa di perfetto e autosufficiente ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo⁴⁶⁵.

Il passo successivo del ragionamento Aristotelico consiste nell'identificazione di questo bene supremo con l'*opera propria* (*ergon*) dell'uomo in quanto essere agente, e nella conseguente individuazione di quest'ultima:

E quale mai potrà essere, allora? È evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere; dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale [...]. Se l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente di quella stessa cosa [...]; se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno⁴⁶⁶.

Senza affrontare, in questa sede, tutti i problemi interpretativi legati a questo celebre passo, possiamo limitarci a constatare che Aristotele prospetta una gerarchia interna tra le varie funzioni dell'anima umana, in virtù della quale la ragione deve dominare l'emozione per il bene complessivo dell'anima stessa.

Tale gerarchia, del resto, è analoga a quella che deve intercorrere tra anima e corpo – nel senso che la prima deve dominare quest'ultimo, per il bene dell'uomo nella sua interezza; così come, trasposta sul piano politico, «questa relazione presente internamente ad ogni uomo, questa felice disuguaglianza fra le funzioni delle varie parti naturali dell'anima, funge anche da norma nelle relazioni esterne fra gli uomini e nella felice disuguaglianza delle loro funzioni

⁴⁶⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2009⁶, p. 19 (I, 5, 1097 b, 1-21).

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. 21-23 (I, 6, 1097 b – 1098 a).

secondo le diverse nature degli uomini. Essa consente di giustificare il fatto che certi esseri umani, pur essendo umani a pieno titolo, siano, per natura, fatti più per comandare o più per obbedire»⁴⁶⁷:

[...] il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato [...]. Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla [...]⁴⁶⁸.

Per Aristotele, dunque, «tutti gli esseri umani sono “razionali”, nel senso che sono in grado di parlare e di comprendere ciò che viene loro detto e, di conseguenza, di obbedire ai comandi della ragione. Tuttavia, non tutti possiedono una ragione in grado di dir loro ciò che debbono fare e, di conseguenza, non tutti sono capaci di comandare se stessi: sono tali gli uomini “schiavi per natura”. È pertanto opportuno – innanzitutto per loro stessi – che essi obbediscano alla ragione di coloro che sono, invece, capaci di comandare. E tale regola travalica l'umanità, essendo inserita nell'ordine generale della natura, a cui l'uomo appartiene e da cui egli dipende: il superiore deve dominare l'inferiore, per il bene della comunità che

⁴⁶⁷ F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris 2010, p. 246 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁴⁶⁸ *Politica* I, 5, 1254 a 34 - b 23.

entrambi formano, e, di conseguenza, per il bene sia di colui che comanda che di colui che obbedisce»⁴⁶⁹.

Comandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. [...] l'opera realizzata dai migliori è migliore e dove c'è da una parte chi comanda, dall'altra chi è comandato, allora si ha davvero un'opera di costoro [...] : questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità [...] ⁴⁷⁰.

Nella prospettiva aristotelica, quindi, ogni forma di dominio (sia esso domestico o politico) tra esseri umani trova giustificazione nell'interesse della comunità che essi formano, e quindi tanto nell'interesse dei dominati quanto in quello dei dominanti. Così, in particolare, la donna è naturalmente fatta per obbedire all'uomo e lo schiavo (naturale) per obbedire al padrone:

È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi⁴⁷¹.

Aristotele fa tuttavia una distinzione tra la disuguaglianza naturale che caratterizza uomini e donne e quella che esiste naturalmente fra genitori e figli o quella che deve esistere fra padroni naturali e schiavi naturali. Egli osserva infatti che solo i barbari confondono le due forme di dominio e trattano le loro donne come schiave: e «il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo»⁴⁷².

I Barbari risultano quindi inferiori ai Greci sia perché sono naturalmente servili, sia perché non hanno raggiunto uno stadio di sviluppo morale e politico che consenta loro di distinguere fra la sottomissione che la donna deve all'uomo e quella che lo schiavo deve al proprio padrone.

⁴⁶⁹ F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, cit., p. 247.

⁴⁷⁰ *Politica* I, 5, 1254 a 21-33.

⁴⁷¹ *Politica* I, 1, 1252 a 26-35.

⁴⁷² *Politica* I, 1, 1252 b 5-9.

In realtà, secondo Aristotele, la donna e lo schiavo sono diversi per natura. In particolare, la relazione tra uomo e donna è un rapporto di comando *tra esseri liberi ed eguali*, ed è quindi di tipo *politico*: sia l'uno che l'altra sono ugualmente umani, ma gli uomini godono generalmente di una superiorità sulle donne che li rende atti a comandare. Invece, «la relazione tra padrone e schiavo si instaura fra esseri *essenzialmente umani* (in quanto dotati di *logos*), ma *naturalmente* disuguali: lo “schiavo naturale” non è riconoscibile in base alla nascita o in base all'origine etnica, ma è piuttosto l'uomo naturalmente incapace di comandare e capace soltanto di obbedire – mentre il padrone, naturalmente padrone di sé, è libero di essere padrone degli altri. È pertanto opportuno, per lo “schiavo naturale”, obbedire al padrone, poiché egli non ha la mente sufficientemente sviluppata per comandarsi da sé. Allo stesso modo, sta al bambino obbedire all'adulto, ma in lui questa eteronomia naturale è transitoria. Tutto ciò è in armonia con l'insieme della natura, poiché in natura tutto obbedisce ad una fausta e benefica gerarchia: l'inferiore è, infatti, sottomesso al superiore e il peggiore al migliore»⁴⁷³.

Arriviamo così ad una conclusione che risulta tanto evidente quanto paradossale:

E invero il libero comanda allo schiavo in modo diverso che il maschio alla femmina, l'uomo al ragazzo, e tutti possiedono le parti dell'anima, ma le possiedono in maniera diversa: perché lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata. È necessario dunque supporre che sia lo stesso anche delle virtù morali e cioè ne devono partecipare tutti, non però allo stesso modo, bensì solo quanto <basta> a ciascuno per compiere la sua funzione. Ecco perché chi comanda deve possedere la virtù morale nella sua completezza (perché il suo compito è assolutamente quello dell'architetto e la ragione è architetto) mentre gli altri, ciascuno quanto gli spetta⁴⁷⁴.

Il paradosso, come abbiamo già accennato, deriva precisamente dal fatto che la logica, la metafisica e la conoscenza scientifica della natura propongono una definizione unica – e quindi costante e universale – dell'essere umano, la cui essenza risulta determinata dal posto unico occupato dall'uomo nell'insieme gerarchizzato degli esseri naturali (al di sopra delle piante e di tutti gli animali); ma, d'altra parte, «questa gerarchia naturale ha un'altra conseguenza sull'essenza che è come l'ombra proiettata dall'ordine verticale della scala degli

⁴⁷³ F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, cit., p. 249.

⁴⁷⁴ *Politica* I, 13, 1260 a 9-20.

esseri sull'ordine orizzontale delle "forme": essa consente di giustificare tutti i tipi di dominio politico fra gli esseri umani»⁴⁷⁵.

In altri termini, l'essenza unica dell'essere umano non si realizza *naturalmente* allo stesso grado in tutti i popoli, neppure negli uomini e nelle donne, né in tutti gli esseri. E la differenza meramente accidentale fra gli esseri che condividono la medesima essenza diviene allora una differenza di grado di essenza e, quindi, una disuguaglianza naturale fra quegli stessi esseri: «Tale è la tensione interna alla filosofia di Aristotele, fra un essenzialismo universalista ed un naturalismo inegualitarista. Il suo essenzialismo, radicato nella sua metafisica, gli permette di fondare la fisica e lo conduce ad una forma di umanesimo: tutti gli uomini hanno un'identità di essenza (la ragione, il linguaggio) e possono dialogare fra loro, avere uno scambio con il *logos*, argomentare sul bene e sul male, sul giusto e l'ingiusto, ecc. Il suo naturalismo invece, radicato nella sua cosmologia, [...] lo porta ad una visione gerarchizzata del mondo e ad una concezione fondamentalmente non egualitaria dei popoli, delle società, dei generi e degli esseri umani in generale. Da un lato, l'essenza dell'uomo è necessariamente universale e gli uomini accidentalmente diversi, diversamente allontanati dalla loro specifica essenza. Dall'altro, l'uomo è sottoposto (nel suo ordine interno così come nel rapporto con gli altri esseri naturali) all'ordine gerarchico della natura. Al crocevia fra l'essenzialismo e il naturalismo, le differenze fra uomini, estrinseche all'essenza, diventano disuguaglianze intrinseche alla natura. Gli uomini sono essenzialmente identici e gli esseri umani naturalmente disuguali»⁴⁷⁶.

Com'è noto, la posizione aristotelica in merito alle disuguaglianze tra gli uomini – e alla schiavitù in particolare – ha acceso nel corso degli anni un vasto e articolato dibattito, nel cui contesto si è anche cercato di “giustificare” in qualche modo Aristotele mostrando come egli abbia avuto, almeno in parte, uno sguardo critico su certi aspetti dell'istituzione della schiavitù dei suoi tempi⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, cit., p. 250.

⁴⁷⁶ *Ivi*, pp. 250-251.

⁴⁷⁷ Si vedano ad esempio: V. GOLDSCHMIDT, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, tr. it. di M. Venturi Ferriolo, in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida Editori, Napoli 1979, pp. 183-203; e P. PELLEGRIN, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 172 (1982), n. 2, pp. 345-357.

Come è stato rilevato, peraltro, «ciò che appare importante non è tanto la contraddizione (o la tensione) fra queste due tesi. *L'importante è, invece, la loro stretta unione.* E l'essenziale non è Aristotele e la sua filosofia: è l'incontro, nella figura dell'uomo che egli ci propone, fra quelle due esigenze intimamente correlate, che sono l'essenza e la natura. Infatti, la costanza, nel corso della storia, delle argomentazioni a favore della disuguaglianza naturale degli esseri umani è dovuta a questa stessa congiunzione ricorrente fra l'essenzialismo e il naturalismo gerarchico»⁴⁷⁸.

Potremmo affermare, in estrema sintesi, che nel pensiero etico-politico di Aristotele «l'uomo risulta pur sempre divaricato e conteso fra l'elemento razionale-intellettuale, considerato come unica base effettiva della sua libertà e dignità, e le potenze "inferiori" del suo *composto*; divaricazione che viene poi proiettata, per eliminarla dal discorso intorno all'uomo, sul piano del discorso sociale, e precisamente nelle antitetiche figure del signore e del servo, delle quali proprio nella *Politica* si ha la formulazione più rigorosa, al punto di trasformarle da figure sociali quasi in diverse specie naturali»⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, cit., p. 251.

⁴⁷⁹ V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Milano - Napoli 1979, pp. 188-189.

9) L'uomo nella prospettiva del cinismo

Con l'entrata in crisi della *pólis* classica, a partire dalla fine del IV secolo a.C., assistiamo senza dubbio ad un progressivo tramonto dei valori tradizionali e ad un accentuarsi delle tendenze individualistiche; ma al tempo stesso, come viene generalmente rilevato, proprio «su questo terreno sorse una *concezione dell'umanità e della dignità umana* che non dobbiamo trascurare, nell'insieme del mondo greco, se non altro perché essa acquistò la massima importanza per l'evoluzione dell'umanità e quindi per la cultura occidentale»⁴⁸⁰.

Un primo movimento di pensiero che dobbiamo prendere in considerazione, come caratteristico della prima età ellenistica, è rappresentato senza dubbio dal Cinismo, che si contraddistingue per un atteggiamento esistenziale radicalmente antitetico rispetto alla prospettiva platonica⁴⁸¹.

Nella visione dei Cinici, in effetti, «reale è soltanto l'individuo concreto nella sua situazione spazio-temporale, in rapporto con individui singoli, vincolato alla conoscenza di ciò che l'esperienza delle cose singole gli presenta»⁴⁸².

Assieme alla realtà dell'Idea e degli universali crolla così anche la costruzione dello Stato ideata da Platone, e «l'individuo umano si trova solo con la sua libertà naturale illimitata»: cosicché viene a delinarsi una sorta di «rivincita del plebeo, del proletario greco che, se si trova escluso dalla metafisica di Platone nonché dal benessere economico e dai diritti civili e politici della sua città, può collocarsi su un imprevedibile piedistallo spirituale e dichiararsi cittadino del mondo»⁴⁸³.

In questa prospettiva viene dunque a riproporsi la tipica distinzione sofistica tra convenzione e natura, tra *nomos* e *physis*, alla quale viene ora conferita una nuova e più definita portata morale. In particolare, agli occhi dei Cinici, «la schiavitù [...] non è soltanto contraria alla natura e alla naturale fratellanza umana, ma è soprattutto un segno di decadenza e di abiezione morale per chi, legandosi alla necessità di essere servito, diventa schiavo del suo schiavo e non ha più la forza morale di bastare a se stesso»⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1971³, tr. it. di F. Codino e G. Ugolini *Storia della letteratura greca*, Vol. III: *L'ellenismo*, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 812 (il corsivo è mio).

⁴⁸¹ Cfr. G. FAGGIN, *Dai Greci a Maometto. Libertà e dignità dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*, cit., p. 25.

⁴⁸² *Ivi*, p. 26.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *Ivi*, pp. 26-27.

In questo senso è stato dunque affermato che «nei Cinici noi troviamo, nella sua forma più grezza e immediata, il riconoscimento della libertà e della dignità della persona che andiamo rintracciando nella filosofia antica», e che «il loro riconoscimento non sarà una lezione perduta»⁴⁸⁵.

Non si può tuttavia non rilevare, al tempo stesso, che l'idea di libertà che viene così trasmessa si configura più come "libertà da" (cioè libertà "liberatrice") che non "libertà per" (cioè libertà "costruttiva"). In questo senso, essa «si riduce [...] a essere piuttosto arbitrio e capriccio eversivo; ma la sua esplosione, accanto alla fredda immobilità dello Stato platonico, suscita problemi imprescindibili e modelli di vita che sono ancora operanti nel nostro tempo»⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 27.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

10) Gli Stoici: l'uomo come “frammento” della ragione divina

Secondo la ricostruzione storico-filosofica di molti Autori, la prima formulazione del concetto di “dignità umana” nella storia spirituale dell'Occidente dev'essere propriamente ricondotta alla scuola filosofica greca della Stoa⁴⁸⁷, fondata da Zenone di Cizio attorno al 300 a.C.⁴⁸⁸.

Nella prospettiva stoica, l'universo si configura come un cosmo ordinato, governato secondo una Legge universale ad esso immanente, il *Logos*, che «viene identificato con il divino»⁴⁸⁹. Esso è «capace di differenziarsi nelle infinite cose»⁴⁹⁰ attraverso le c.d. “ragioni seminali” (*logoi spermatikoi*), che sono parti dell'unico *Logos* e che «fungono da semi di tutte le cose, in particolare degli uomini»⁴⁹¹.

Così, il privilegio dell'essere umano consiste essenzialmente nel fatto che egli, più di ogni altro, partecipa del *Logos* divino, essendo questo «presente nell'anima di ogni uomo sotto forma di ragione»⁴⁹². Cleante di Asso giunge così a presentare il genere umano come “stirpe che viene da Zeus”, nel famoso inno a lui dedicato:

O Zeus, il più nobile degli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente,
signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge,
salve! È un diritto di tutti i mortali rivolgersi a te.
Noi veniamo da te e abbiamo in sorte un'immagine del suono,

⁴⁸⁷ Cfr. P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006, p. 51. Si veda inoltre M. FORSCHNER, *Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur*, in H. KÖSSLER (ed.), *Die Würde des Menschen*, cit., pp. 33-59.

⁴⁸⁸ Degli scritti di quest'ultimo, in verità, conosciamo il catalogo tramandato da Diogene Laerzio, ma ci sono pervenuti soltanto alcuni frammenti. In questa sede merita di essere segnalata, in particolare, un'opera *Sulla natura dell'uomo*, alla quale sono riconducibili vari frammenti, raccolti e commentati nel saggio di N. FESTA, *L'uomo e l'universo nella dottrina di Zenone Cizio*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1929. Più in generale, sugli elementi di novità apportati nella filosofia greca da Zenone e dallo stoicismo, ma al tempo stesso sul loro collocarsi al termine di una lunga evoluzione che porta ad una concezione religiosa e morale più corrispondente alle più profonde aspirazioni dell'uomo, merita di essere segnalato lo studio di A. JAGU, *Zénon de Cittium. Son Rôle dans l'établissement de la Morale stoïcienne*, Paris 1946 (spec. pp. 47-48).

⁴⁸⁹ P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, cit., p. 51 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁴⁹⁰ G. REALE, *Il pensiero antico*, cit., p. 331

⁴⁹¹ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 160.

⁴⁹² H.C. BALDRY, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, cit., p. 194.

noi soli fra tutti i viventi che si muovono sulla terra⁴⁹³.

Apparentemente diversa è l'origine dell'uomo secondo Crisippo:

[...] è necessario che i primi uomini non traessero origine da un amplesso, ma dalla terra, per la presenza in essa delle ragioni seminali⁴⁹⁴.

La differenza è solo apparente, perché la divinità suprema, per gli Stoici, è il *Logos*, cioè la ragione universale che permea di sé la materia, ovvero la terra; le “ragioni seminali” (*logoi spermatikoi*) sono parti del *Logos*, che fungono da semi di tutte le cose, in particolare degli uomini. In ogni caso, «ciò non toglie che per Crisippo l'uomo sia in posizione preminente su tutto l'universo, in quanto possiede la ragione, e la provvidenza (cioè il *Logos*) ha creato ogni cosa in funzione dell'uomo»⁴⁹⁵.

La peculiare grandezza dell'essere umano viene dunque individuata dagli Stoici nell'uso della ragione, che permette all'uomo di «assumere un atteggiamento distanziato e sovrano verso i suoi pensieri e desideri»⁴⁹⁶. A questo riguardo è opportuno sottolineare che «la terminologia filosofica degli Stoici distingue *due concetti di valore diversi*, ossia quel valore più interno (*axíoma*) che deriva dalla predisposizione dell'individuo alla ragione e quello (*axía*) che deriva invece da altri oggetti e che si fonda su una valutazione di un soggetto umano»⁴⁹⁷.

Il primo termine, in particolare, assume grande importanza nella storia dell'idea di “dignità umana”, perché Cicerone – richiamandosi ad un trattato *Sui doveri* di Panezio di Rodi, che purtroppo è andato perduto – avrebbe tradotto la parola greca *axíoma* utilizzata da quest'ultimo (appunto nel senso di “valore interno dell'uomo”) con il termine latino *dignitas*, che «originariamente era usato solo in riferimento agli aristocratici romani e serviva allo scopo di distinguere alcuni individui da altri»⁴⁹⁸.

⁴⁹³ CA 537, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., pp. 237-239.

⁴⁹⁴ B.f 739, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 699.

⁴⁹⁵ E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, cit., p. 160.

⁴⁹⁶ P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, cit., p. 52.

⁴⁹⁷

⁴⁹⁸

Con Cicerone, dunque – come vedremo meglio più avanti – il termine *dignitas* avrebbe perso la sua tradizionale connotazione elitaria, assumendo per la prima volta quella portata universale che avrebbe poi mantenuto – in misura maggiore o minore – fino ai nostri giorni⁴⁹⁹.

Un'altra peculiarità della concezione stoica dell'uomo è la convinzione che l'intero universo esista in funzione dell'uomo. Riferisce infatti Cicerone, alludendo probabilmente a Crisippo:

Qualcuno potrebbe dire: a favore di chi è stato creato il mondo? Ovviamente, per quegli esseri animati che hanno l'uso della ragione; ossia per gli uomini e per gli dèi, di cui certamente nessun essere è superiore, data l'assoluta superiorità della ragione. Così è lecito credere che il mondo con tutte le realtà che contiene sia destinato agli uomini e agli dèi [...] ⁵⁰⁰.

Gli uomini e gli dèi occupano una posizione centrale nell'universo; per Crisippo, tuttavia, l'uomo gode di una centralità specifica nel cosmo, perché è l'essere a vantaggio del quale gli dèi avrebbero creato tutti gli altri animali. Riferisce infatti Porfirio con una punta di ironia:

[...] stando a Crisippo si dovrebbe credere che gli dèi hanno creato noi uomini per il proprio vantaggio, e gli animali a beneficio di noi uomini: i cavalli per aiutarci nella guerra, i cani per accompagnarci nella caccia, i leopardi, gli orsi e i leoni per mettere alla prova il nostro coraggio. E il maiale – questa è bella davvero! – sarebbe stato messo al mondo non per altro, ma per essere macellato [...] ⁵⁰¹.

Dalla comune centralità di uomini e dèi deriva il peculiare rapporto che li lega, esprimibile col termine *koinônia*, che significa “comunità”, ma anche “familiarità”, “parentela”. A questo riguardo, sempre Crisippo dichiara:

[...] il cosmo, al pari della città, è costituito di esseri divini e umani, e di questi i primi detengono il comando, mentre i secondi sono a loro sottoposti. E tuttavia c'è una familiarità fra i due esseri, in quanto ambedue, in ottemperanza alla legge di natura, hanno parte della ragione. Tutte le altre creature sono finalizzate a questi esseri, per cui si

⁴⁹⁹ Sempre sul piano della storia linguistica, Paul Tiedemann ricorda che nella prima traduzione tedesca del *De Officiis* di Cicerone, apparsa ad Augsburg nel 1488, il termine *dignitas* è stato tradotto con la parola *Wyrde*. A questa si ricollega l'attuale termine tedesco *Würde*, mentre la lingua inglese ha trasformato il latino *dignitas* in *dignity*.

⁵⁰⁰ B.f 1131, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 933.

⁵⁰¹ B.f 1152, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 941.

deve credere che il dio che regge l'universo provvede agli uomini, in quanto è buono, giovevole, amante dell'umanità, ricco di ogni virtù [...]»⁵⁰².

La perdita di significato dell'istituzione della *polis*, durante l'età ellenistica, e la tesi della comune partecipazione di uomini e dèi al *Logos* cosmico hanno portato gli Stoici a sposare la causa del "cosmopolitismo", secondo il quale la vera patria di ogni uomo è l'universo stesso. A questo riguardo, basandosi sul pensiero di Crisippo, Cicerone afferma che gli stoici «sono dell'avviso che il mondo sia retto dal potere divino, e che esso sia, per così dire, la città e lo Stato comuni agli uomini e agli dèi; ciascuno di noi sarebbe una parte di un tale mondo. Da ciò deriva che l'interesse generale deve prevalere su quello nostro particolare»⁵⁰³.

Dal cosmopolitismo deriva la necessità di praticare la solidarietà fra tutti gli uomini, la quale si estende persino alle generazioni future. Appaiono significative, in proposito, alcune tesi che Cicerone riferisce a Crisippo:

[...] per natura, non c'è indifferenza fra gli uomini ed anzi è necessario che un uomo non sia estraneo ad un altro, per il solo fatto che egli è un uomo⁵⁰⁴.

[...] è certamente vero che dobbiamo preoccuparci anche delle generazioni future in quanto tali. Da questo legame affettivo traggono origine i testamenti e le raccomandazioni di chi è in punto di morte⁵⁰⁵.

[...] noi siamo nati per stare insieme con gli altri uomini in società e in una naturale comunità. E, oltre a ciò, la natura ci spinge a far del bene a quanti più è possibile [...]»⁵⁰⁶.

Una delle principali conseguenze del cosmopolitismo promosso dagli Stoici consiste nella negazione della differenza di natura tra liberi e schiavi, negazione che tuttavia non si traduce nel tentativo di abolire la schiavitù, ma si esprime da un lato nell'esortazione a trattare bene gli schiavi e dall'altra nella convinzione che la sola differenza esistente è quella tra il saggio e lo stolto.

A tale riguardo, Filone riferisce la seguente sentenza attribuibile a Crisippo: «[...] nessun uomo è schiavo per natura», a cui però fa seguire quest'altra: «I padroni si comportino nei

⁵⁰² B.f 528, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 615.

⁵⁰³ C.e 333, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1131.

⁵⁰⁴ C.e 340, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1135.

⁵⁰⁵ C.e 341, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1135.

⁵⁰⁶ C.e 342, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1135.

confronti dei servi comprati a prezzo d'argento non come se fossero tali per natura, ma dietro compenso»⁵⁰⁷.

Dal canto suo, Diogene Laerzio attribuisce a Crisippo la seguente dottrina:

Solo il saggio è libero; gli stolti sono servi. La libertà infatti è la possibilità di poter agire a proprio piacimento, mentre la servitù è la mancanza di questa possibilità. Vi è una seconda forma di servitù ed è quella di vivere in uno stato di soggezione, e poi una terza che consiste nell'essere sia in stato di soggezione che possesso d'altri. La condizione opposta a questa è l'essere padroni, ma anche questa è negativa⁵⁰⁸.

Una delle più efficaci testimonianze circa la nobiltà dell'essere umano, secondo la prospettiva dello stoicismo, ci viene offerta da uno dei suoi maggiori rappresentanti in età romana, Epitteto (I-II secolo d.C.):

*Tu, invece, sei un fine, sei un frammento di Dio; hai in te una parte di Lui. Per quale motivo, allora, misconosci la parentela? Perché non sai da dove provieni? [...] Porti un dio con te, infelice, e lo ignori. [...]*⁵⁰⁹.

L'ultimo grande rappresentante dello stoicismo sarebbe poi stato, sempre a Roma, l'imperatore Marco Aurelio, il quale esprime la convinzione che «l'umanità stessa [...], in quanto razionalità, esiste in quanto ordine e unità consapevole, in cui ciascuno ha il suo posto e in cui ciascuno è uguale all'altro in quanto capacità razionale, in quanto in tutti, come razionalità, è una scintilla dell'unica razionalità divina che ci fa tutti parenti»⁵¹⁰:

Se la facoltà intellettuale è comune per tutti; se la ragione, in quanto siamo razionali, è pure comune; se così è, la ragione, in quanto imperativa delle cose che si debbono fare o meno, è anch'essa comune; quindi anche la legge, è comune; quindi, siamo cittadini; quindi, partecipi d'unorganizzazione statale; quindi, quasi una città, uno Stato, insomma. In realtà nessuno potrà dire che tutto il genere umano partecipi a qualche altra città in tal

⁵⁰⁷ C.e 352, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1141.

⁵⁰⁸ C.e 355, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, cit., p. 1141.

⁵⁰⁹ *Diatriba*, II, 8, 11-12 (in EPITTETO, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago, R. Radice e G. Girgenti, Bompiani, Milano 2009, pp. 365-367; corsivo mio).

⁵¹⁰ F. ADORNO, *La filosofia antica*, Vol. IV: *Cultura, filosofia, politica e religiosità. II - VI secolo d.C.*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 154.

modo comune a tutti. E di qui, da questa città universale, vengono a noi intelligenza, razionalità, legalità. [...]⁵¹¹.

⁵¹¹ MARCO AURELIO, *Ricordi*, Introduzione di M. Pohlenz, schemi analitici e commento di M. Zanatta, traduzione di E. Tuolla, Rizzoli, Milano 2010⁵, pp. 149-151 (IV, 4).

Appendice – Un’analisi linguistica: la “dignità” nel greco di Polibio

Da un punto di vista linguistico generale, come è già stato brevemente accennato, i possibili equivalenti greci del termine *dignitas* vengono per lo più individuati in vocaboli direttamente connessi all’aggettivo *axios*, quali sono in particolare *axia*, *axiosis* e *axioma*. A questi si può inoltre aggiungere il sostantivo *proschema*, che nel greco classico viene a volte utilizzato in contesti analoghi.

Un caso che merita particolare attenzione è peraltro quello dello storico greco Polibio, il quale – dopo essere stato deportato a Roma – entrò ben presto a far parte del c.d. “circolo degli Scipioni”: ossia quel raffinato ambiente culturale che (come vedremo più avanti) venne ad assumere nel corso del II secolo a.C. una posizione di rilievo nel promuovere un’originale sintesi tra la cultura romana e certi aspetti fondamentali della cultura greca.

Appare pertanto particolarmente interessante prendere in esame l’opera di trasposizione linguistica e culturale operata dallo stesso Polibio, ed in particolare – nel contesto della presente ricerca – cercare di appurare se, ed in quale misura, i termini greci sopra menzionati⁵¹² riescano nella sua opera ad esprimere anche la specificità del concetto romano di *dignitas*.

Tra di essi, *axioma* è senza dubbio l’equivalente più noto: Plutarco, in particolare, vi ricorre spesso per tradurre espressioni latine in cui compare il termine *dignitas*⁵¹³.

Polibio, invece, utilizza il vocabolo solo sette volte, e sempre a proposito di popoli o istituzioni, mai di individui⁵¹⁴. Egli parla ad esempio dell’*axioma* di una città («Rimaneva intatta la potenza della vostra città [...]»⁵¹⁵), oppure della regalità.

⁵¹² A parte il caso di *axiosis* che, come è stato autorevolmente rilevato, non presenta in Polibio questo tipo di significato (cfr. M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d’un cas de bilinguisme*, Paris 1985, p. 68).

⁵¹³

⁵¹⁴ Cfr. M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d’un cas de bilinguisme*, cit., p. 68.

⁵¹⁵ POLIBIO, *Storie*, Traduzione e note di C. Schick, Introduzione di G. Zelasco, Mondadori, Milano 1979, vol. II, p. 196 (IX, 28).

L'unico uso del termine in un contesto romano si riscontra in un passo in cui Scipione, nell'ammonire i suoi soldati, rammenta loro l'«amore dovuto alla patria»⁵¹⁶ (*axioma tes patridos*).

In contesti simili, nella lingua latina è possibile appunto riscontrare l'impiego del termine *dignitas*, anche se probabilmente è più frequente ed appropriato il ricorso a *maiestas*.

Dal punto di vista della lingua greca, in ogni caso, va sottolineato che quest'uso del termine *axioma* risulta perfettamente in linea con la tradizione classica. Inoltre, il fatto che non compaiano brani in cui *axioma* si applica all'influenza politica o al ceto sociale di un individuo dimostra abbastanza chiaramente che l'uso di questo vocabolo da parte di Polibio non risulta per nulla influenzato dall'idea latina di *dignitas*⁵¹⁷.

Passando quindi al termine *axia*, possiamo rilevare che in Polibio – come del resto nel greco classico – esso designa il merito personale, e spesso anche l'importanza sociale. Di particolare interesse è un brano che verte sull'organizzazione delle cerimonie funebri a Roma, nel quale si fa riferimento a «carri preceduti da fasci, da scuri e dal altre insegne onorifiche a seconda degli onori (*kata ten axian*) che ciascuno ha meritato in vita per la sua attività pubblica»⁵¹⁸.

Benché, anche in questo caso, *axia* risulti impiegato in senso classico, «in un testo in cui le realtà romane sono descritte con una tale precisione e una tale esattezza è difficile non pensare all'influenza della nozione romana, assai frequente, di *gradus dignitatis*»⁵¹⁹.

Venendo infine a *proschemata* – termine che indica per lo più l'«aspetto esteriore» – possiamo rilevare che anch'esso è talvolta riconducibile alla medesima sfera semantica dei precedenti.

Polibio lo utilizza ad esempio quando parla della «potente città di Olinto»⁵²⁰, ed anche per indicare la «dignità della storia»⁵²¹ (*proschemata tes historias*).

⁵¹⁶ POLIBIO, *Storie*, cit., vol. I, p. 223 (III, 64).

⁵¹⁷ Cfr. M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, cit., p. 68.

⁵¹⁸ POLIBIO, *Storie*, cit., vol. II, p. 131 (VI, 53).

⁵¹⁹ M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, cit., p. 68 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁵²⁰ POLIBIO, *Storie*, cit., vol. II, p. 196 (IX, 28).

⁵²¹ *Ivi*, p. 283 (XII, 28).

Merita inoltre di essere ricordato un altro “esempio romano”, tratto sempre dal libro VI: parlando dei manipoli al servizio di ogni tribuno, Polibio osserva infatti che «ai tribuni è così assicurata l’assistenza necessaria e insieme la dignità conveniente al grado»⁵²².

Volendo quindi trarre un bilancio da queste (sia pur sommarie) considerazioni, possiamo affermare che nel greco di Polibio non vi è un equivalente linguistico del termine *dignitas*: «non è riscontrabile in lui alcuna traccia di una percezione della specificità del concetto in quanto tale»⁵²³.

In alcuni brani, tuttavia, i termini *axioma*, *axia* e *proschema*, nonostante un significato conforme all’uso classico, corrispondono con una certa esattezza – in un contesto che descrive realtà romane di carattere tecnico – ad alcuni usi specifici del termine *dignitas*: cosicché «si può, quanto meno, avanzare l’ipotesi che Polibio avesse in mente questa parola, nel momento in cui redigeva i brani in questione»⁵²⁴.

⁵²² *Ivi*, p. 116 (VI, 33).

⁵²³ M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d’un cas de bilinguisme*, Paris 1985, p. 68.

⁵²⁴ *Ivi*, p. 69.

II) LA *DIGNITAS* NEL MONDO LATINO

1) Introduzione

Dal punto di vista lessicale il termine *dignitas* compare ovviamente nell'ambito della cultura latina⁵²⁵, in relazione alla quale merita dunque di essere analizzato anche nei suoi profili di carattere più strettamente filologico.

Sul piano *morfologico*, anzitutto, appare chiara la riconducibilità di *dignitas* ai sostantivi astratti in *-tas* indicanti una qualità e derivanti da un aggettivo⁵²⁶.

Gli studi filologici divergono invece a proposito dell'*etimologia* del termine stesso⁵²⁷. Mentre infatti l'opinione pressoché unanime⁵²⁸ ricollega *dignus* a *decet*, va segnalata anche la tesi – sia pure isolata⁵²⁹ – che ricollega *dignus* a *dico* (inteso nel senso di “mostro a dito”): per cui tale termine avrebbe assunto progressivamente i significati di “onorato”, “lodato”, e infine “degno di”.

⁵²⁵ L'importanza straordinaria di questo concetto nell'ambito della cultura latina è stata ben evidenziata da Hans Drexler, secondo cui «*dignitas* è forse il concetto più centrale della sfera politica e sociale a Roma» (H. DREXLER, *Dignitas*, in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966, p. 232 (traduzione mia).

⁵²⁶ Cfr. A. MEILLET – J. VENDRYES, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1966⁴, p. 417.

⁵²⁷ Per un'analisi particolarmente approfondita in proposito si veda G. CREȚIA, *Dignus et ses dérivés. Contribution à l'étude diachronique du lexique latin (I)*, in “Revue Roumaine de Linguistique”, Vol. XXXI (1986), n. 5, pp. 429-438.

⁵²⁸ Si vedano in particolare: A. WALDE – J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954, Vol. I, p. 351; A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris 1979⁴;

⁵²⁹ H. OSTHOFF – K. BRUGMANN, *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, vol. IV, Leipzig 1881, p. 206.

Restando comunque alla dottrina linguistica prevalente⁵³⁰, l'aggettivo *dignus* è scomponibile in *dec-nus*, ossia è composto sulla base della famiglia *dec-*, il cui radicale significa: “che è decoroso, decente / che è adatto a”, da cui “degno di” e “che merita di”.

In questo senso, dunque, la *dignitas* si presenta come la qualità di colui “che è adatto a”, “che merita (o è degno) di”: tenendo in ogni caso presente che «per la mentalità latina [...] non esiste separazione tra qualità intima, interiore, di un essere e il riconoscimento che gli è dovuto dalla società», cosicché «questa parola possiede originariamente la duplice valenza di *merito intimo* e di *giudizio che lo consacra*»⁵³¹.

Da questa unitaria matrice semantica si possono poi enucleare e distinguere vari significati specifici, riconducibili anzitutto ai diversi campi di applicazione del termine stesso.

In ambito retorico, in effetti, la parola *dignitas* si può tradurre per lo più con “ornamento”; mentre, in ambito estetico, essa designa piuttosto la “bellezza” (ed anzi, più specificamente, la dimensione virile di quest'ultima⁵³²).

Il termine *dignitas* riveste tuttavia primaria importanza soprattutto nel campo politico e sociale. Dal punto di vista politico, in particolare, Joseph Hellegouarc'h ha distinto tre significati principali, e cioè:

- la *dignitas* quale «adeguatezza dell'uomo politico alle funzioni che egli esercita o che desidera esercitare e, di conseguenza, il diritto che egli ha a questa situazione»⁵³³;
- la *dignitas* come «posizione che occupa il *nobilis* in quella che convenzionalmente si definisce “scala sociale”»⁵³⁴;

⁵³⁰ Faccio riferimento in particolare a: F. MARTIN, *Les mots latins groupés par familles étymologiques*, Paris 1941; J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963.

⁵³¹ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, in ID., *La notion de dignitas hominis dans les Essais de Montaigne*, Lille 1998, p. 21 (la traduzione ed i corsivi sono miei, qui e nelle successive citazioni).

⁵³² «Due sono i generi di bellezza, l'uno consiste nella grazia, l'altro nella dignità; dobbiamo dedurre che la grazia è propria della donna e la dignità dell'uomo» (M.T. CICERONE, *I doveri*, Saggio introduttivo e note di E. Narducci, traduzione di A. Resta Barrile, Rizzoli, Milano 2007¹¹, p. 195 (I, 130).

⁵³³ J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 397 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁵³⁴ *Ivi*, p. 400. Ai concetti di *dignitas* (e *ordo*) come fondamentali categorie sociali della repubblica romana è dedicato il saggio di R. RILINGER, *Ordo und dignitas als soziale Kategorien der römischen Republik*,

- o infine – secondo la prospettiva di un «sistema di scambio tra uomini» – la *dignitas* come «ciò che è dovuto al *dignus*» e al tempo stesso come complesso dei «doveri che incombono al possessore della *fides* in funzione delle sue capacità e delle cariche che egli ricopre»⁵³⁵.

Analogamente, sul piano sociale in senso lato, la *dignitas* si configura essenzialmente come «equivalente del dovere», nel senso che indica «quale debba essere il comportamento di un soggetto posto in una data situazione, la conformità di un atto alla personalità di colui che lo esegue o alle circostanze in cui egli si trova»⁵³⁶; e «questo significato di adeguatezza non indica soltanto un rapporto esterno, un'affinità più o meno accidentale [...], ma vi si lega la nozione di una sorta di “necessità” che rende questo rapporto indispensabile: a colui che possiede la *dignitas*, si impongono certi doveri nei confronti degli altri, ma anche gli altri hanno dei doveri verso di lui»⁵³⁷.

In questo modo, dunque, «si crea un nesso indissolubile tra un merito intimo, interiore, ed un riconoscimento esteriore e sociale di quest'ultimo. La *dignitas* non dà preminenza né all'uno né all'altro, ma condensa, invece, l'inseparabilità dei due “spazi”: interiorità ed esteriorità»⁵³⁸.

in ID., *Ordo und dignitas. Beiträge zur römischen Verfassungs- und Sozialgeschichte*, hrsg. von T. Schmitt und A. Winterling, Stuttgart 2007, pp. 95-104.

⁵³⁵ J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 406.

⁵³⁶ *Ivi*, p. 391.

⁵³⁷ *Ivi*, pp. 392-393.

⁵³⁸ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 22.

2) Cicerone e la *dignitas hominis*

Svolte dunque queste considerazioni introduttive sulle diverse valenze del termine *dignitas* nella cultura latina, è opportuno dare adeguato rilievo allo specifico contributo fornito in proposito dal pensiero ciceroniano.

Anche negli scritti di Cicerone, anzitutto, la *dignitas* si presenta quasi sempre in diretto rapporto con il possesso delle cariche pubbliche: configurandosi come la *qualità essenziale degli uomini politici* (al punto che egli stesso afferma di dovere il suo consolato soltanto alla propria *dignitas*, o presenta l'accesso al Senato come una ricompensa di questa), ovvero indicando direttamente *l'ufficio e la carica in sé* (nel qual caso può essere riferita – di volta in volta – al console, all'ordine senatoriale, ai legati, ai membri del consiglio del tribunale, ai pubblicani, al pretore, all'*imperator*, ai magistrati delle province)⁵³⁹.

Accade quindi frequentemente che il concetto di *dignitas* risulti associato a quello di *virtus*, intesa appunto nel senso generale di merito acquisito sul piano politico: al punto che i due termini vengono espressamente presentati sullo stesso piano (ad es.: «[...] aut dignitate aut aliquo genere virtutis [...]»⁵⁴⁰) o compaiono uniti nello stesso significato in forma di endiadi (ad es.: «virtutis fructum ac dignitatis»⁵⁴¹). Similmente, in altri casi, l'associazione si presenta

⁵³⁹ Da questo punto di vista appare ad esempio particolarmente significativo che la campagna elettorale venga definita come *contentio* o *certamen dignitatis* (si veda ad esempio *De officiis*, I, 38): «il che può far pensare a una lotta basata sui titoli di merito (ma anche a una gara emulativa, a una lotta per raggiungere la *dignitas* del consolato)» (T. PISCITELLI CARPINO, *Dignitas in Cicerone. Tra semantica e semiologia*, in “Bollettino di Studi Latini”, IX (1979), p. 255). Sul significato di *dignitas* come “carica o ufficio pubblico”, nell'età repubblicana in genere, si sofferma anche P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nella esperienza costituzionale romana*, G. Giappichelli Editore, Torino 1987, p. 80 n. 135: il quale rileva appunto come si parli di *dignitas quaestoria*, di *dignitas senatoria* (per indicare l'ufficio senatorio), di *dignitas regia* (per indicare l'ufficio regio); e ricorda anche l'espressione generica *cum dignitate esse* (*Philippicae*, 3, IX, 22), per dire che qualcuno è investito di una carica pubblica. Lo stesso Cerami osserva inoltre che «nel Basso Impero il termine *dignitas*, al pari di *honor*, acquista il significato più ristretto di “ufficio elevato”. Si veda in proposito la *Notitia dignitatum* ed il titolo del *Codex Iust.* 12, 1: *de dignitatibus*» (*ibidem*).

⁵⁴⁰ M.T. CICERONIS *De partitione oratoria*, 28 (reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/partitione.shtml>).

⁵⁴¹ M.T. CICERONIS *De imperio Cn. Pompei ad Quirites Oratio*, 59 (reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/imp.shtml>). Più nel dettaglio, si è osservato (cfr. J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 389) che la *virtus* esprime specificamente le qualità dell'individuo, mentre la *dignitas* ne costituisce l'aspetto esteriore: nel senso che rappresenta, per così dire, la metamorfosi sociale della *virtus* stessa. Esempio in questo senso appare ad

con singole e specifiche *virtutes* a sfondo sociale (*aequitas, clementia, constantia, diligentia, iustitia, liberalitas, magnitudo animi, pietas, prudentia, religio sanctitas, sapientia*).

Si arriva così ad un punto in cui «non esiste una chiara distinzione tra *dignitas* come un incarico politico per sé e *dignitas* come le qualità morali presupposte per il giusto adempimento di questo incarico»⁵⁴².

A questo riguardo è particolarmente significativo un passo del *De inventione* (II, 166), in cui Cicerone definisce la *dignitas* come «l'autorità onesta di qualcuno e degna di essere considerata, onorata e rispettata»⁵⁴³. Qui dunque Cicerone fornisce «una definizione positiva, in cui si mescolano *dignitas* come incarico ('posizione') e *dignitas* come una rappresentazione

esempio la nota orazione *Pro Sestio*, in cui Cicerone rivolge un vero e proprio appello, ai cittadini di qualsiasi ordine sociale, per la difesa della Repubblica e delle sue istituzioni. In tale occasione, in effetti, «l'esortazione dell'oratore appare specificamente indirizzata agli uomini dotati di *virtus* e *dignitas*: sostantivi che costituiscono un binomio finalizzato ad evidenziare in modo incontrovertibile le doti necessarie per il raggiungimento di quella che poco prima Cicerone definisce come la sola via (*una via*) che offre l'accesso a quel prestigio e a quell'onore che suscita l'apprezzamento degli uomini onesti» (R. CAPUTI, *Per una semantica di desidia*, Compagnia dei Librai, Genova 2000, p. 87). Nella stessa orazione, d'altra parte, il concetto di *dignitas* appare «espresso esplicitamente [...] allorché Cicerone (45, 98) prospetta come il bene più desiderabile per i cittadini onesti e agiati il diritto ad una vita privata, che non esclude tuttavia pubblici onori» (*ivi*, p. 88): «Id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium» (M.T. CICERONIS *Pro P. Sestio Oratio*, Renatus Reggiani recognovit, Mondadori, Milano 1990, p. 96). Sul significato dell'espressione *otium cum dignitate* si è sviluppata una vastissima letteratura. Non potendo approfondire il tema in questa sede, mi limito a segnalare: J.-M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, pp. 295-304; J.P.V.D. BALSDON, *Auctoritas, Dignitas, Otium*, in "The Classical Quarterly", New Series - Vol. 10 (1960), n. 1, pp. 43-50; P. BOYANCÉ, "Cum dignitate otium", in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, cit., pp. 348-374; J. CHRISTES, *Cum dignitate otium (Cic. Sest. 98) – eine Nachbereitung*, in "Gymnasium", 95 (1988), pp. 303-315; M. FUHRMANN, *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*, in "Gymnasium", 67 (1960), n. 6, pp. 481-500; A. GRILLI, *Otium cum dignitate*, in "Acme", Vol. IV (1951), n. 1, pp. 227-240; C. WIRSZUBSKI, *Cicero's Cum Dignitate Otium: a Reconsideration*, in "The Journal of Roman Studies", Vol. XLIV (1954), pp. 1-13; C. WIRSZUBSKI, *Noch einmal: Ciceros Cum dignitate otium*, in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, cit., pp. 375-404.

⁵⁴² M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, in G. URSO (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004), Edizioni ETS, Pisa 2005, p. 249.

⁵⁴³ «dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas» (M.T. CICERONIS *De inventione liber secundus*, reperibile all'indirizzo internet:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/invention2.shtml>).

di *honestum*»⁵⁴⁴ (ossia, potremmo dire, di «ciò che è moralmente buono»⁵⁴⁵): e per questa via il termine viene ad acquisire una precisa valenza filosofica, in contrapposizione alla *voluptas*.

Appare dunque significativo constatare che, mentre nella maggior parte degli autori la *dignitas* è conseguenza della *virtus*, Cicerone invece presenta i due termini⁵⁴⁶ come equivalenti: «[...] aut meritis nostris efferendis aut dignitate aut aliquo genere virtutis, [...]»⁵⁴⁷.

Nella riflessione ciceroniana, in effetti, il termine viene ad acquisire una specifica valenza filosofica, risultando affine all'*honestum* e contrapponendosi alla *voluptas*; e questa prospettiva emerge in modo particolarmente dettagliato nel primo libro del trattato *De Officiis*.

In quest'opera – che, come è stato giustamente sottolineato, deve considerarsi «fondamentale per la storia delle idee»⁵⁴⁸ – va segnalato anzitutto un passaggio fondamentale, in cui Cicerone fa presente la profonda differenza che intercorre tra gli uomini e gli animali.

In effetti, dopo aver rilevato che «a tutti gli esseri viventi la natura ha dato l'istinto di conservare se stessi, la vita ed il corpo, di evitare tutto ciò che può nuocere, e di ricercare e procacciare le cose necessarie al sostentamento della vita»⁵⁴⁹; e che «ugualmente comune a tutti è l'istinto di procreare e la cura della prole»⁵⁵⁰; Cicerone sottolinea come l'animale,

⁵⁴⁴ M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 250.

⁵⁴⁵ E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, in M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 17. Su questa definizione del “contenuto sociale” della *dignitas* si veda anche G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984³, tr. it. di A. Zambrini *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 124-125.

⁵⁴⁶ Sull'importanza della “virtù” – intesa essenzialmente come perfezione della natura umana – nella prospettiva filosofica ciceroniana, e sul lessico utilizzato in relazione a tale nozione, rimando in particolare a C. MORESCHINI, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III - Vol. IX (1979), n. 1, pp. 141-149.

⁵⁴⁷ M.T. CICERONE, *De partitione oratoria*, 28 (corsivo mio; reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/partitione.shtml>).

⁵⁴⁸ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 25. Per un commento particolarmente approfondito del trattato – in relazione alle sue fonti, alla sua influenza, e poi dettagliatamente al testo vero e proprio – si segnala anzitutto A.R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.

⁵⁴⁹ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 83 (I, 11).

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

stimolato dal senso, conformi le sue attitudini solo a ciò che è vicino e presente, al contrario dell'uomo:

L'uomo invece, poiché è dotato di ragione e per mezzo di quella è in grado di cogliere le concatenazioni, vede le cause delle cose, non ne ignora i prodromi e per così dire gli antecedenti, confronta le cose simili e congiunge intimamente le cose future alle presenti, può facilmente vedere tutto il corso della vita e preparare le cose necessarie per viverla. E questo stesso istinto naturale, mediante la forza della ragione unisce l'uomo agli altri uomini, crea una corrispondenza che si manifesta nel linguaggio e nella socievolezza, [...] ⁵⁵¹.

Nella prospettiva ciceroniana, quindi la *ratio* si configura come il fondamento della superiorità dell'uomo sugli animali; e nel terzo libro del trattato lo stesso Cicerone aggiunge che la mente «è quanto di più divino Dio stesso abbia dato all'uomo» ⁵⁵².

Appare significativo, d'altra parte, che Cicerone non introduca in questo contesto il tema della *dignitas hominis*: in effetti, «tale nozione poteva essere pensata e concepita soltanto in una visione sociale», mentre «la ragione, per il suo carattere metafisico, non poteva rientrare nel significato “sociologico” della *dignitas hominis*» ⁵⁵³.

Una volta fatta presente tale differenziazione, Cicerone dimostra come esistano altri due tipi di supremazia dell'uomo la cui caratteristica, invece, è quella di non situarsi su un piano puramente metafisico.

Queste due ulteriori dimensioni vengono introdotte nel momento in cui Cicerone, come premessa alla “dottrina del dovere” che intende sviluppare, enuncia le diverse virtù da cui deriva l'*honestum* (ossia «ciò che è moralmente buono, o “bello”: il termine traduce il greco *kalón*, ma con perdita della componente estetica» ⁵⁵⁴), affermando:

[...] tutto l'onesto nasce da una di queste quattro fonti: o si trova infatti nella diligente ricerca del vero; o nel proteggere la società umana, nel dare a ciascuno il suo e nell'attenersi agli impegni assunti; o nella grandezza e forza di un animo sublime ed invitto; o nell'ordine e nella misura di tutte le cose che si fanno e si dicono, nella moderazione quindi e nella temperanza. Queste quattro parti sono collegate fra di loro e

⁵⁵¹ *Ivi*, p. 85 (I, 11).

⁵⁵² *Ivi*, p. 349 (III, 44).

⁵⁵³ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 27.

⁵⁵⁴ E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, in M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 17.

sono unite l'una all'altra. Ma da ciascuna di esse si originano determinate categorie di doveri [...]⁵⁵⁵.

In relazione alla terza e alla quarta virtù, in particolare, vengono sostanzialmente a configurarsi due generi di “dignità”, che possiamo rispettivamente qualificare come *dignitas sapientis* e *dignitas hominis*⁵⁵⁶.

La prima forma di dignità, in pratica, acquisisce significato e valore in funzione dell'idea – tradizionale, e soprattutto stoica – di “magnanimità”, in virtù della quale l'uomo può affermare la sua “trascendenza” sul resto dell'universo⁵⁵⁷.

Va sottolineato, in ogni caso, che questa particolare prospettiva tende a delineare un ideale di grandezza che risulta accessibile soltanto a pochi saggi: a differenza – cioè – di un approccio relativo alla *dignitas hominis* consistente nell'enunciare ciò che *fonda* la superiorità dell'uomo, il discorso ciceroniano propone un ideale umano verso cui tendere – e che consente, così, di stabilire una gerarchia sociale tra gli uomini⁵⁵⁸:

Le altre tre virtù si propongono di provvedere e conservare le cose che riguardano la vita pratica, *affinché* si tuteli il vincolo della umana società, e *risplenda la sublimità e la grandezza dell'animo* nell'accrescimento delle ricchezze e dei vantaggi e per noi stessi e per i nostri, e molto più nel disprezzo di tali cose⁵⁵⁹.

In definitiva, possiamo affermare che la “magnanimità” di cui parla Cicerone non si configura come una qualità ontologica ma sociale (o, detto altrimenti, rientra nella sfera del “dover essere” piuttosto che in quella del semplice “essere”); e Cicerone stesso introduce, in relazione ad essa, l'espressione *dignitas sapientis*:

[...] è proprio d'un animo saldo e sommamente costante sopportare le avversità che numerose e varie sono nella vita degli uomini in modo da non discostarsi per niente dall'ordine della natura né dalla *dignità del saggio*⁵⁶⁰.

⁵⁵⁵ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 87 (I, 15).

⁵⁵⁶ Cfr. J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., pp. 25-35.

⁵⁵⁷ Si veda in proposito R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 163 : «La magnanimità stoica è disprezzo dei beni esteriori, ma questo stesso disprezzo è un'affermazione della grandezza dell'uomo» (traduzione mia).

⁵⁵⁸ Cfr. J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 28.

⁵⁵⁹ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 89 (I, 17; corsivo mio).

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 135 (I, 67; corsivo mio).

Cicerone mette anche in risalto le caratteristiche di questa eccellenza che contraddistingue il saggio, precisando i due modi in cui si manifesta la magnanimità:

La fortezza e la magnanimità si manifestano soprattutto in due cose: nel disprezzo dei beni terreni, persuaso che uno sia che l'uomo non deve ammirare o ricercare nulla che non sia l'onore e il decoro e che non deve lasciarsi vincere dalle passioni e dalla fortuna. Poi, dato uno stato d'animo così disposto, nell'intraprendere cose grandi e massimamente utili [...] ⁵⁶¹.

E poco oltre aggiunge:

Tutto lo splendore, la nobiltà, aggiungo anche l'utilità, di queste due cose è nella seconda; ma la vera causa che rende grandi gli uomini sta nella prima ⁵⁶².

Possiamo dunque constatare come, in questa analisi ciceroniana della grandezza d'animo, emerga la duplice valenza – ossia la dicotomia interiore/esteriore – che caratterizza tradizionalmente l'idea latina di *dignitas*: da un lato, appunto, un merito intimo (quale il disprezzo dei beni esteriori), e dall'altro il riconoscimento pubblico che è reso possibile dall'accrescimento delle ricchezze; anche se, propriamente, la *dignitas sapientis* di cui parla Cicerone sembra equivalere soltanto al primo modo in cui si manifesta la *magnanimitas*.

In conclusione, possiamo affermare che questo particolare tipo di *dignitas* si configura come “causa produttrice dei grandi uomini” e designa specificamente il disprezzo delle realtà esteriori – pur essendo, al tempo stesso, una componente dell'idea più generale di *magnanimitas*. Al tempo stesso, va sottolineato che essa consente di differenziare gli uomini fra loro, e non semplicemente gli uomini dagli animali: e quindi anche di elaborare una gerarchia sociale e di fornire degli *exempla*.

Accanto alla *dignitas sapientis*, Cicerone menziona un'altra forma di eccellenza che è propria di tutti gli uomini e che definisce la natura umana, ma in modo diverso rispetto alla superiorità determinata dal possesso della ragione.

Questo tipo di *dignitas*, in particolare, è collegato – anche semanticamente – alla quarta delle virtù individuate come fonti dell'*honestum*: ossia al *decorum*, un valore morale tradizionale della mentalità latina che indica “ciò che conviene” (*decet*, appunto) all'uomo.

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 135 (I, 66).

⁵⁶² *Ivi*, p. 135 (I, 67).

A questo proposito, dopo aver precisato che vi sono due specie di decoro – uno generale ed uno proprio della personalità di ciascuno⁵⁶³ – Cicerone definisce il primo in questi termini:

“Decoro è ciò che è consentaneo alla *superiorità dell'uomo*, in quanto la sua natura si differenzia dagli altri esseri animati”⁵⁶⁴;

e quindi spiega:

[...] a noi la natura stessa ha assegnato una parte, dotandoci di *superiorità e preminenza* sugli altri esseri viventi. [...] dalla natura stessa essendoci state assegnate le parti della costanza, della moderazione, della temperanza e della verecondia ed insegnandoci essa il modo di comportarci verso i nostri simili, possiamo conoscere quanto vasta sia l'estensione [...] del decoro [...]”⁵⁶⁵.

In questa illustrazione dell'eccellenza dell'uomo non troviamo dunque alcun uso di termini che designino una qualche superiorità intellettuale dell'uomo: piuttosto, Cicerone fa riferimento alle varie qualità che consentono all'uomo di vivere nella società.

Siamo così giunti ad un momento essenziale nella storia dell'idea di dignità umana: «Essa non rinvia più soltanto ai valori riscontrati nella letteratura latina, menzionati in precedenza. Tale nozione acquisisce una dimensione filosofica (di ispirazione stoica), poiché le parole che la definiscono appartengono al vocabolario morale stoico e si contrappongono al pensiero epicureo»⁵⁶⁶.

Secondo tale prospettiva, in particolare, l'uomo deve mantenere la moderazione, ossia non travalicare ciò che si addice alla sua natura, per essere davvero “degno” di essere uomo:

Da ciò si comprende che i piaceri dei sensi non sono sufficientemente degni della nobiltà dell'uomo, e anzi bisogna disprezzarli e tenerli lontani. Se poi qualcuno intende indulgervi, usi una certa moderazione⁵⁶⁷.

Il *decorum*, pertanto, risulta intimamente legato alla *dignitas hominis*, nel senso che è il *valore morale* che caratterizza quest'ultima; e mentre la *dignitas sapientis* crea una gerarchia sociale, la “dignità dell'uomo” – riscontrabile in tutti gli individui, e quindi propria della

⁵⁶³ «Due sono poi le specie del decoro: vi è infatti un decoro generale, che si ritrova in ogni genere di onesto, ed un decoro, a questo subordinato, che riguarda le singole parti di esso» (*ivi*, p. 161: I, 96).

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ *Ivi*, pp. 163-165 (I, 97-98).

⁵⁶⁶ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., pp. 32-33.

⁵⁶⁷ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 171 (I, 106).

natura umana – assicura piuttosto il rispetto dell’altro e di se stessi e quindi l’esistenza stessa della società⁵⁶⁸.

Tale *dignitas hominis* possiede, pertanto, più valenze: in particolare, una valenza sociale (relativa al “nostro modo di comportarci verso gli uomini”) ed una valenza di morale pratica (nel senso che dobbiamo comportarci nella società in funzione della costanza, della moderazione, della temperanza e del rispetto).

Ed è importante sottolineare che il discorso ciceroniano non fa qui riferimento ad aspetti di tipo “gerarchico”: «Ogni uomo è partecipe della *dignitas hominis*. Una gerarchia esiste solo relativamente alla questione della *dignitas sapientis*»⁵⁶⁹.

In conclusione, potremmo riassumere la visione antropologica di Cicerone in questi termini: la preminenza dell’uomo, rispetto agli altri esseri, si basa su alcuni elementi quali la ragione, la costanza, la moderazione, il rispetto verso se stessi e verso gli altri.

Essi hanno in comune il fatto che si applicano a tutti gli uomini, ossia definiscono l’uomo in quanto uomo, pur non trovandosi sullo stesso piano logico: in quanto si presentano – nel caso della ragione – come *ciò su cui si basa la dignitas hominis*, ed invece negli altri casi come *ciò che la definisce* (e in effetti l’espressione è impiegata solo in quest’ultimo ambito).

In tale visione vengono dunque a fondersi tra loro una prospettiva ontologica (o metafisica), che spiega la superiorità dell’uomo, ed una prospettiva sociale (o politica): e «si può anche azzardare l’ipotesi secondo cui, in considerazione dell’origine semantica della parola *dignitas*, l’espressione possa essere utilizzata soltanto per definire l’atteggiamento dell’uomo in società»⁵⁷⁰.

Appare significativo, da questo punto di vista, che in uno dei passi più noti del *De officiis* i termini *dignitas* e *ratio* compaiano in due frasi tra loro collegate ma distinte, evitando così una diretta associazione tra loro:

E se poi pensiamo alla eccellenza e dignità (*excellentia et dignitas*) della natura umana, comprenderemo quanto sia turpe nuotare nei piaceri e vivere nella lascivia e nella mollezza, e quanto invece sia decoroso condurre una vita parca, moderata, seria e sobria.

⁵⁶⁸ Cfr. J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 33.

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 34.

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 36.

Bisogna anche considerare che la natura ci ha quasi assegnato due ruoli: l'uno è comune a tutti, in quanto tutti siamo partecipi della ragione e di quella superiorità, per la quale ci distinguiamo dalle bestie (*rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis*); [...] ⁵⁷¹.

D'altra parte, si può anche facilmente intuire che nella successiva storia del pensiero «questa dicotomia non resisterà a lungo e la ragione, soprattutto con la riflessione teologica, diventerà uno dei fondamenti della *dignitas hominis* medesima» ⁵⁷².

Appendice: la nozione di *ratio* nel *De natura deorum*

Come abbiamo visto, dunque, nella prospettiva ciceroniana che emerge dal *De officiis* la *ratio* viene indicata come causa della superiorità dell'uomo, ma non rientra direttamente nella tematica relativa alla *dignitas hominis*; si tratta, infatti, di un'entità particolare, che Cicerone prende in esame soprattutto in un'altra opera, il *De natura deorum*.

Alla fine del II libro, in particolare, il trattato intende mostrare che il mondo è stato creato per l'uomo, in quanto egli è superiore a tutti gli altri esseri viventi; ed in tale contesto il discorso si articola in quattro parti principali:

- a) un'introduzione, all'interno della quale viene affermata e spiegata la superiorità dell'uomo;
- b) due ampie sezioni all'interno delle quali sono raggruppate le prove della benevolenza e dell'attenzione degli dèi nei confronti degli uomini: ossia un'analisi della struttura del corpo umano, ed un insieme di riflessioni sul nesso tra ragione e parola;
- c) una terza parte in cui sono illustrati tutti i progressi compiuti dagli uomini, che sono così giunti a costruire una sorta di “seconda natura”;
- d) ed una conclusione in cui si afferma che tutti i grandi uomini sono aiutati dagli dèi.

La prima parte, in particolare, fa specifico riferimento al possesso della ragione da parte dell'uomo:

Per chi dunque si dirà che il mondo è stato creato? Senza dubbio per quegli esseri che sono dotati di ragione; questi sono gli dei e gli uomini, dei quali nulla certamente esiste di

⁵⁷¹ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 171 (I, 106-107).

⁵⁷² J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 37.

migliore perché la ragione è in assoluto l'attributo più alto. Così diventa credibile che il mondo e tutte le realtà che si trovano nel mondo siano stati creati per gli dei e per gli uomini⁵⁷³.

Nella seconda parte Cicerone mostra, anzitutto, che già il corpo umano è di per sé una prova della benevolenza degli dèi, essendo costruito in modo da soddisfare perfettamente tutti i bisogni vitali dell'uomo. Soprattutto il linguaggio (*oratio*), poi, dimostra la partecipazione dell'uomo alla superiorità propria degli dèi, poiché nell'*oratio* si esplica la stessa *ratio*. In particolare, Cicerone sottolinea che «la facoltà del linguaggio [...] ci ha unito in una società fondata sul diritto, sulle leggi e sulla civiltà, ci ha allontanato dalla vita selvaggia e ferina»⁵⁷⁴; e che «la mente perviene alla conoscenza degli dei, dalla quale nasce la devozione a cui sono congiunte la giustizia e le altre virtù»⁵⁷⁵.

La terza parte, evocando tutti i progressi umani, sottolinea la potenza dell'uomo, che appare in grado, in un certo senso, di creare – alla stregua degli dèi – una “seconda natura”: ed è questa un'idea importantissima che (come vedremo più avanti) verrà ad esempio ripresa da Maurice Scève nel suo *Microcosmo*⁵⁷⁶.

Sempre anticipando per un attimo alcuni temi propri del pensiero rinascimentale, possiamo fin d'ora mettere in risalto la parentela che accomuna la tematica della *ratio* ciceroniana all'idea di *dignitas hominis* che verrà elaborata, ad esempio, da Pierre Boaistuau. Quest'ultimo, in verità, si richiama direttamente alla tradizione patristica e medievale (che peraltro riutilizza a sua volta anche il *De natura deorum*), ma le argomentazioni del suo *Bref Discours de l'Excellence et Dignité de l'Homme* – pur reintegrate appunto in un altro ordine concettuale, quello dell'*imago dei* – risultano sostanzialmente corrispondenti a quelle del trattato ciceroniano.

⁵⁷³ M.T. CICERONE, *La natura divina*, Introduzione, traduzione e note di C.M. Calcante, Rizzoli, Milano 2007⁶, p. 273 (II, 53, 133).

⁵⁷⁴ *Ivi*, pp. 285-287 (II, 59, 148).

⁵⁷⁵ *Ivi*, pp. 289-291 (II, 61, 153).

⁵⁷⁶ Cfr. J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 42.

La quarta parte, infine, ripropone una distinzione tra i grandi uomini e gli uomini *tout court*, affermando che «non è mai esistito un grande uomo che fosse privo di un'ispirazione divina»⁵⁷⁷.

Anche da questo punto di vista si può dunque parlare di una «filiazione riscontrabile, in relazione al tema della *dignitas hominis*, tra l'Antichità (soprattutto Cicerone) e il Rinascimento, attraverso la letteratura patristica. Infatti l'eccellenza dell'uomo, così come viene concepita nel Cinquecento, non trova la sua fonte nella *dignitas hominis* in senso ciceroniano, ma piuttosto nell'affermazione che la ragione costituisce il fondamento della dignità e della superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi»⁵⁷⁸.

Secondo Jean-Luc Martinet, tra l'altro, ciò ci permette anche di capire il motivo della comparsa tardiva dell'espressione *dignitas hominis* o *dignitas humanae conditionis*, in senso generale o "universalistico": in quanto, a tal fine, «è stata necessaria l'attuazione di un accostamento ardito fra ciò che si riteneva appartenere all'ordine della ragione e la *dignitas hominis*, che aveva in primis una valenza socio-politica»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ M.T. CICERONE, *La natura divina*, cit., p. 301 (II, 66, 167).

⁵⁷⁸ J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, cit., p. 43.

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 44.

3) Seneca e l'accettazione dell'*humana condicio*

L'espressione *humana condicio*, "condizione umana", compare per la prima volta in un testo di Cicerone⁵⁸⁰, ma entra nella cultura dell'Occidente – dove avrà una straordinaria risonanza – attraverso l'opera di Seneca, che la usa con particolare insistenza per indicare l'ambivalenza costitutiva dell'essere umano, nel quale sono compresenti opposte possibilità.

In effetti il filosofo romano, pur aderendo sotto vari aspetti allo stoicismo, non si trincerava affatto dietro quest'ultimo per sottacere l'incertezza e l'angoscia che caratterizzano la vita dell'uomo – evidenziando ripetutamente, al contrario, il carattere enigmatico e multiforme della sua esistenza.

Un passo delle *Lettere a Lucilio* è particolarmente significativo da questo punto di vista:

Ci sono molti uomini uguali a questo descritto da Orazio Flacco, una persona mai uguale e neppur simile a se stessa, tale è la sua incoerenza. Ho detto molti? In realtà sono così quasi tutti. Ognuno cambia ogni giorno idee e desideri: ora vuole una moglie, ora un'amante, ora si atteggia a re, ora non c'è schiavo più servizievole di lui, ora è trionfo e detestabile, ora si abbassa e si riduce al di sotto degli umili, ora spreca il denaro, ora lo rapina [...]. Credi: è una gran cosa che un uomo sia sempre lo stesso. Ma nessuno, eccetto il saggio, è così, *noi tutti siamo mutevoli*. Ora ti sembreremo frugali e seri, ora prodighi e frivoli; *cambiamo spesso maschera (personam) e ne indossiamo una opposta a quella che ci siamo tolti*⁵⁸¹.

Al tempo stesso potremmo affermare che la finitezza dell'uomo, la sua contingenza radicale, l'improrogabilità della morte rappresentano le prime fondamentali acquisizioni dell'itinerario filosofico di Seneca:

Che è insomma questo oblio della condizione propria e di tutti? Sei nata mortale e hai generato mortali: corpo marcio, flaccido, malaticcio tu stessa, ti illudevi di aver portato in una materia così fragile creature solide ed eterne? È deceduto tuo figlio: cioè ha toccato quel traguardo verso il quale corrono quelli che credi frutti più felici del tuo parto. A questa meta si dirige con passo ineguale tutta codesta folla che litiga nel foro, ozia nei teatri, prega nei templi: le cose che apprezzi e le cose che disprezzi saranno un solo

⁵⁸⁰ «Ecquid ergo intellegis, quantum mali de humana conditione deieceris?» (CICERONE, *Le Tuscolane*, a cura di A. Di Virgilio, Mondadori, Milano 1996, p. 18: I, 8, 15).

⁵⁸¹ L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, Introduzione, traduzione e note di C. Barone, con un saggio di L. Canfora, Garzanti, Milano 2007⁷, Vol. II, pp. 940-941 (XX, 120, 21; il corsivo è mio).

mucchio di cenere. Proprio questo insegna la frase incisa sull'oracolo di Delfo: "Conosci te stesso". Cos'è l'uomo? un vaso che va in pezzi a ogni scossa e a ogni urto [...]. Cos'è l'uomo? un corpo debole e fragile, nudo, privo di difese naturali, bisognoso dell'aiuto altrui, esposto a ogni oltraggio della fortuna, e, quando ha ben esercitato i suoi muscoli, pasto e vittima di qualunque fiera; composto di tessuti delicati e flaccidi, bello solo di fuori, incapace di sopportare freddo caldo fatica e, viceversa, dalla stessa inattività e dall'ozio condannato a marcire [...]; continua fonte di ansia a se stesso, bacato e inetto. Ci meravigliamo della sua morte, che è affare di un solo rantolo? [...] dovunque si muove, ha subito coscienza della sua fragilità [...]; marcio e malaticcio, inaugura la vita col pianto: eppure quanta agitazione provoca questo essere così spregevole, che grandi pensieri medita, dimentico della sua condizione! Immortali, eterni sono i suoi progetti e le sue disposizioni per i nipoti e i pronipoti, e intanto la morte lo sorprende proteso verso il futuro e quella che si chiama vecchiaia è il giro di pochissimi anni⁵⁸².

Analogamente, in altri testi, Seneca ribadisce la finitezza radicale dell'uomo, la cui vita «se ne va [...] in un abisso»⁵⁸³.

Soprattutto, nella sua prospettiva, l'uomo appare come «un paradosso vivente in quanto è situato ontologicamente al punto di congiunzione della parola con l'inesprimibile, della speranza con la disperazione, dello scacco con l'affermazione vittoriosa, del finito con l'infinito, dell'eroismo magnanimo e della meschinità sordida, del sapere col non sapere, del volere con il disvolere, della razionalità con l'irrazionale che preme in noi e fuori di noi, della vita con la morte»⁵⁸⁴.

Costantemente dunque, agli occhi di Seneca, si manifesta l'intrinseca duplicità dell'essere umano, la cui condizione è carica di molti mali, ma che al tempo stesso ha la possibilità di "trasfigurare" la propria esistenza. Come ha fatto notare Alfonso Traina, non è un caso che il verbo *transfigurari* – destinato ad avere tanta fortuna – sia è un neologismo di Seneca⁵⁸⁵: ai

⁵⁸² *Consolazione a Marcia*, 11, 1-5 (in L.A. SENECA, *Le Consolazioni: A Marcia - Alla madre Elvia - A Polibio*, Introduzione, traduzione e note di A. Traina, Rizzoli, Milano 2010¹¹, pp. 75-77).

⁵⁸³ L.A. SENECA, *La brevità della vita*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Traina, Edizione riveduta e aggiornata, Rizzoli, Milano 2007²², p. 67 (X, 5).

⁵⁸⁴ M. PERRINI, *La condizione umana*, in SENECA, *L'immagine della vita*, antologia tematica da tutte le opere, Saggio introduttivo, traduzione e commento di M. Perrini, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Fi) 1998, p. 74.

⁵⁸⁵ Cfr. A. TRAINA, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 1987⁴, p. 61.

suoi occhi, in effetti, l'uomo può diventare peggiore di qualsiasi belva⁵⁸⁶, ma al tempo stesso può ascendere le vette più alte dell'eroismo morale e, ancor più, dell'amore disinteressato, rendendosi simile a Dio⁵⁸⁷.

Analogamente, la natura ha generato gli uomini come delle particelle infinitesimali nell'universo, destinandoli tuttavia ad essere «spettatori di spettacoli tanto grandi, perché perderebbe il frutto di sé, se fatti tanto grandi, tanto luminosi, con tanta cura elaborati, tanto brillanti e non per un solo aspetto belli, li mostrasse ad un deserto»⁵⁸⁸.

Seneca ha dunque analizzato con grande finezza e profondità l'intrinseca ambivalenza dell'uomo e le "figure" fenomenologiche che spesso caratterizzano la sua "vita alienata": «l'attivismo inconsulto e l'inerte "guardarsi vivere"; l'omologazione che massifica e tende a ridurre gli "io" a uno zero; la perdita del significato a cui si arriva a forza di guardare le cose e i nostri simili solo con l'occhio di una ragione strumentale, attenta a usare gli esseri e non ad apprezzarne il valore; lo sbriciolamento del nostro tempo, la fuga da se stessi, la vertigine e la nausea del vuoto spirituale»⁵⁸⁹.

Questi temi sarebbero stati poi ricorrenti nella successiva storia del pensiero, se solo pensiamo a pensatori come Agostino, Pascal, Kierkegaard, o i vari esponenti dell'esistenzialismo del XX secolo.

Un confronto particolarmente significativo può essere instaurato, in particolare, proprio con una delle figure che vedremo caratterizzare in maniera decisiva la riflessione occidentale sul tema della "dignità umana", e cioè Michel de Montaigne.

In effetti, come è stato acutamente messo in rilievo, quest'ultimo si ricollegherà proprio a Seneca non solo «nella sua demolizione di ogni retorica, di ogni magniloquente esaltazione dei pregi dell'uomo, della sua dignità ed eccellenza»⁵⁹⁰; ma anche – proprio in virtù della capacità senecana di cogliere congiuntamente sia la miseria che la grandezza dell'uomo – nel

⁵⁸⁶ «Sbagli a credere al volto di quelli che ti vengono incontro: hanno l'aspetto di uomini, l'animo di belve [...]» (L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., Vol. II, p. 791 (XVII-XVIII, 103, 2).

⁵⁸⁷ Cfr. M. PERRINI, *La condizione umana*, cit., p. 75.

⁵⁸⁸ *Della vita appartata (De otio)*, 5, 3 (in L.A. SENECA, *Dialoghi*, a cura di G. Viansino, Vol. 2, Mondadori, Milano 1993, p. 193).

⁵⁸⁹ M. PERRINI, *La condizione umana*, cit., p. 76.

⁵⁹⁰ L. SOZZI, *Montaigne e Seneca: a proposito della dignitas hominis*, in G. GARBARINO – I. LANA (a cura di), *Incontri con Seneca*, cit., p. 63.

tentativo di costruire «una nuova scienza antropologica, perché l'uomo acquisti una nuova, più esatta e lucida conoscenza di sé»⁵⁹¹.

In particolare, «fondamentale è [...] per Montaigne, e Seneca gli fornisce su questo punto validi argomenti, l'idea di una *dignitas* non donata ma acquisita, e quindi affidata all'impegno razionale e riformatore di ognuno, alla scelta di ogni anima»⁵⁹².

Occorre infatti sottolineare che per Seneca «l'ambivalenza è un dato del “problema uomo”, da cui mai si deve prescindere, ma non ne è affatto la soluzione. All'opposto di quanto sosterranno gli esistenzialisti Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre, [...] il compito dell'esistente non è mantenere i contrari in sé, rischiando di finire nell'inconcludenza o nella schizofrenia. La vita spirituale sorge, infatti, solo dallo sforzo sempre rinnovato di mantenere in piedi una personalità, che sappiamo continuamente minacciata di frammentarsi. E per far questo occorre, in primo luogo, restituire l'uomo alla sua interiorità, perché solo se riconciliato con se stesso e libero, potrà giovare agli altri»⁵⁹³.

In questo senso, in particolare, possiamo interpretare numerosi passi del *De brevitae vitae* come una ripresa dell'appello socratico al “risveglio” dell'uomo, affinché questi possa prendere pienamente coscienza e dominio razionale di sé, rendendo così feconda la propria esistenza:

Miserabile è la condizione di tutti gli affaccendati, ma soprattutto di quelli che non penano neppure per le proprie faccende, regolano il loro sonno sul sonno altrui, il loro passo sul passo altrui, hanno simpatie e antipatie – i più spontanei dei sentimenti – a comando. Se vogliono sapere come sia breve la loro vita, pensino quanto poca sia la parte che gli appartiene. Quando vedrai pertanto una pretesta già più volte indossata, quando un nome celebre nel foro, non provare invidia: sono cose che si acquistano a scapito della vita. Perché un solo anno si dati da loro, consumano tutti i loro anni. Certuni, prima di scalare la vetta della loro ambizione, tra le prime difficoltà li abbandonò la vita; a certuni, fattisi strada attraverso mille disonestà per coronare la carriera, venne l'amaro pensiero di aver faticato per l'epitaffio; a certuni venne meno l'estrema vecchiaia, mentre attendeva a nuovi programmi come la gioventù, vittima della sua debolezza fra tentativi grandiosi e ostinati⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 64.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ M. PERRINI, *La condizione umana*, cit., pp. 76-77.

⁵⁹⁴ L.A. SENECA, *La brevitae della vita*, cit., p. 97 (XX, 1-2).

Un capitolo a parte meriterebbe poi l'analisi dell'appassionata presa di posizione di Seneca sulla dignità umana degli schiavi, e più in generale sull'uguaglianza degli uomini al di là delle rispettive condizioni sociali.

Particolarmente significativo, da questo punto di vista, è il contenuto della *Lettera 47* a Lucilio, di cui merita di essere riportato un ampio passaggio:

Ho sentito con piacere da persone provenienti da Siracusa che tratti familiarmente i tuoi servi: questo comportamento si confà alla tua saggezza e alla tua istruzione. “Sono schiavi”. No, sono uomini. “Sono schiavi”. No, vivono nella tua stessa casa. “Sono schiavi”. No, umili amici. “Sono schiavi”. No, compagni di schiavitù, se pensi che la sorte ha uguale potere su noi e su loro. Perciò rido di chi giudica disonorevole cenare in compagnia del proprio schiavo [...]. Considera che costui, che tu chiami tuo schiavo, è nato dallo stesso seme, gode dello stesso cielo, respira, vive, muore come te! Tu puoi vederlo libero, come lui può vederti schiavo [...]. Non voglio cacciarmi in un argomento tanto impegnativo e discutere sul trattamento degli schiavi: verso di loro siamo eccessivamente superbi, crudeli e insolenti. Questo è il succo dei miei insegnamenti: comportati con il tuo inferiore come vorresti che il tuo superiore agisse con te. Tutte le volte che ti verrà in mente quanto potere hai sul tuo schiavo, pensa che il tuo padrone ha su di te altrettanto potere [...]. Sii clemente con il tuo servo e anche affabile; parla con lui, chiedigli consiglio, mangia insieme a lui [...]. “E dunque? Inviterò alla mia tavola tutti gli schiavi?” Non più che tutti gli uomini liberi. Sbagli se pensi che respingerò qualcuno perché esercita un lavoro troppo umile, per esempio quel mulattiere o quel bifolco. Non li giudicherò in base al loro mestiere, ma in base alla loro condotta; della propria condotta ciascuno è responsabile, il mestiere, invece, lo assegna il caso. Alcuni siedano a mensa con te, perché ne sono degni, altri perché lo diventino; se c'è in loro qualche tratto servile derivante dal rapporto con gente umile, la domestichezza con uomini più nobili lo eliminerà. Non devi, caro Lucilio, cercare gli amici solo nel foro o nel senato: se farai attenzione, li troverai anche in casa [...]. Se uno al momento di comprare un cavallo non lo esamina, ma guarda la sella e le briglie, è stupido; così è ancora più stupido chi giudica un uomo dall'abbigliamento e dalla condizione sociale, che ci sta addosso come un vestito. “È uno schiavo”. Ma forse è libero nell'animo. “È uno schiavo”. E questo lo danneggerà? Mostrami chi non lo è: c'è chi è schiavo della lussuria,

chi dell'avidità, chi dell'ambizione, tutti sono schiavi della speranza, tutti della paura.
[...]⁵⁹⁵.

In conclusione, possiamo richiamarci alle parole di Maria Zambrano per cogliere ad un tempo l'originalità di Seneca nel quadro generale dello stoicismo del suo tempo, ed il suo personale contributo alla riflessione sul tema della dignità umana:

La fede stoica era l'antica fede greca nella ragione naturale, nel "fuoco che si accende con misura e si estingue con misura". Vivere e morire con misura è la suprema, unica legge [...]. Ma Seneca visse in tempi in cui una tale fede appariva insufficiente e aveva mostrato nella stessa filosofia greca i suoi limiti. Qualcosa nell'uomo la superava, qualcosa della sua "natura" rimaneva al margine e quasi asfissiato nella ragione naturale. Una nuova fede stava per nascere, una fede che lasciava spazio alla libertà della persona umana, e che arrivava anzi a spingere l'uomo inesorabilmente verso la sua libertà. Seneca non riuscì, fedele com'era all'antica ragione, [...] ad abbracciare questa nuova fede che nasceva così eterodossa e rivoluzionaria. Eppure, uomo del suo tempo, non poteva neppure credere in quell'altra fede, nella sua, che fu costretto a giudicare insufficiente e povera. E finì così per rimanere solo, separato da entrambe. Non gli restava altro che la rassegnazione [...]. Sopportare la vita. Tollerarla con dignità. La dignità è l'unico spiraglio per lo stoico, la cosa più simile alla libertà personale, eppure più commovente ai nostri occhi, perché non possiede alcun orizzonte: è una dignità alla disperata. Per questo Seneca è sceso nel fondo più impenetrabile dell'animo spagnolo, per questa sua resistenza alla disperata. Disperazione non chiusa alla speranza [...]. Perché questa rassegnazione non significa credere e nemmeno non credere. Significa cedere, cedere davanti alla morte [...]. Significa non voler alterare in nessun modo l'ordine del mondo, per strano che possa sembrare; guardarsi senza rancore, avere smesso di vedersi e sentirsi finalmente come qualcosa che è. Significa estirpare, se c'è mai stata, la tentazione dell'io, della libertà. È come una specie di debolezza davanti al cosmo: cadere sconfitti senza serbare rancore⁵⁹⁶.

⁵⁹⁵ L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., Vol. I, pp. 221-227 (V, 47, 1-17).

⁵⁹⁶ M. ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid 1994, Edizione italiana a cura di C. Marseguerra *Seneca*, traduzioni dal latino di A. Tonelli, Mondadori, Milano 1998, pp. 46-47.

4) La vera dignitas in Severino Boezio

Un cambiamento decisivo nell'uso del termine *dignitas* si realizza comunque con l'avvento e l'affermazione della cultura cristiana⁵⁹⁷.

Quest'ultima del resto, sia sul piano specificamente giuridico⁵⁹⁸ che su quello "culturale" in senso lato, ha saputo esprimere una forza di penetrazione

Più in generale, del resto, si può rilevare che vari termini latini, già nei testi cristiani dei primi secoli, cambiano il loro significato oppure ottengono una nuova connotazione. Da questo punto di vista, la sfera dei concetti politici appare particolarmente significativa. Ad esempio, «la parola *populus* si trasferisce dalla repubblica alla chiesa; *gentes* non viene più usato per i popoli esterni al popolo romano, ma piuttosto per i pagani; *paganus* stesso non significa più una persona nonmilitare, ma colui che non è *miles Christi*, cioè il pagano»⁵⁹⁹.

Una figura su cui può essere interessante concentrare l'attenzione, anche da questo punto di vista, è quella di Severino Boezio, considerato unanimemente come la personalità più significativa, a livello culturale, dell'età di transizione tra la civiltà greco-latina e quella medievale.

Nella *Consolatio Philosophiae*, in particolare, il termine *dignitas* (che ricorre ben 28 volte) sembra assumere una connotazione decisamente "neutra", al punto che c'è bisogno – di volta in volta – di qualificarlo con un particolare aggettivo per capire in quale accezione se ne stia parlando.

⁵⁹⁷ Come rileva il già citato articolo di M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., pp. 249-257 (cui faremo costante riferimento in questa sede).

⁵⁹⁸ Per il quale si rimanda in particolare a B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 voll., Giuffrè, Milano 1952-54. L'Autore osserva ad esempio (Vol. I: *Orientamento religioso della legislazione*, p. 85) che «mentre l'uguaglianza proclamata dagli stoici non va al di là di un pensiero filosofico e di una blanda aspirazione, tanto che non opera sulla legislazione neppure quando Seneca era prefetto di Nerone, l'enunciazione di S. Paolo ha tutta la forza vincolante del comando divino ed influisce sulla legislazione imperiale, determinando un *favor libertatis*, il quale, pur senza determinare la caduta dell'istituto [della schiavitù, Ndr], ha operato in modo ben più vasto e consistente di quello che abbia potuto fare in epoca pagana».

⁵⁹⁹ M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 249. Come osserva l'Autrice, «si tratta di una riflessione lessicale del rapporto tra l'impero romano ed il cristianesimo, tra cui, come dimostrò Marta Sordi, non fu mai un conflitto politico, ma piuttosto un conflitto religioso. In questo senso i concetti politici pagani vengono adottati senz'avversione nel linguaggio cristiano, spesso per indicare delle realtà assai diverse» (*ibidem*). Si veda quindi anche M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 1984.

Nel secondo libro, ad esempio, troviamo l'affermazione:

A questo punto nutro forti dubbi sull'opportunità di discutere di onori (*de dignitatibus*) e di potere, funzioni che voi, ignari del vero onore (*verae dignitatis*) e del vero potere, portate alle stelle⁶⁰⁰.

Già da questo primo passo possiamo intuire che per Boezio la *dignitas* ha perso la monolitica valenza positiva che tradizionalmente le era riconosciuta, in quanto quest'ultima viene ora riferita soltanto alla “*vera dignitas*”.

Subito dopo, del resto, la stessa Filosofia aggiunge: «Ne deriva così che non siano le cariche a rendere apprezzabili le virtù (*non virtutibus ex dignitate*), ma le virtù a rendere apprezzabili le cariche»⁶⁰¹: cosicché possiamo renderci conto che in questa prospettiva la *dignitas* (intesa appunto come “carica”) risulta completamente vuota senza la virtù – mentre, secondo la concezione tradizionale, si presupponeva la virtù come parte di essa⁶⁰².

Anche un passo successivo («[...] se le cariche e il potere avessero realmente in sé una qualche sostanza di bene a loro connaturato [...]»⁶⁰³) ci conferma chiaramente che per Boezio non vi è di per sé nella *dignitas* alcun bene intrinseco. La Filosofia giunge anzi ad affermare che la dignità – intesa come mero incarico pubblico – non solo non rende le persone degne, ma piuttosto esibisce e fa vedere gli indegni⁶⁰⁴.

Il suo discorso passa quindi a considerare i c.d. *falsa nomina*, ossia la possibile separazione tra forma esteriore e contenuto: ed è proprio a questo livello che sembra possibile cogliere la discontinuità tra la *dignitas* romana e la *dignitas* cristiana (ed anzi un discorso analogo si potrebbe fare probabilmente per molti altri termini e concetti latini).

⁶⁰⁰ S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, tr. it. di O. Dalleria, Rizzoli, Milano 2001¹⁰, pp. 154-155 (II, 6, 1-3).

⁶⁰¹ *Ibidem* (II, 6, 11-13).

⁶⁰² Cfr. M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 253.

⁶⁰³ S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., p. 157 (II, 6, 40-41).

⁶⁰⁴ «[...] dignitas non modo non efficit dignos, sed prodit potius et ostentat indignos» (*ivi*, p. 158: II, 6, 59-60).

Mentre cioè nel pensiero romano antico (non a caso particolarmente incline alle formalizzazioni giuridiche) non esiste una vera separazione tra la forma ed il contenuto, in quanto la prima non solo ha la stessa importanza ma anzi si identifica in pratica con il contenuto stesso, al contrario «nel pensiero cristiano la forma si stacca dal contenuto ed assume una posizione inferiore»: per cui la *dignitas* nel senso di incarico passa del tutto in secondo piano rispetto a quella *dignitas vera* che «non è più l'incarico stesso, ma la virtù interna»⁶⁰⁵.

Da questo punto di vista, quindi, possiamo senz'altro affermare che Boezio pensa già più come un cristiano che come un romano antico.

Lo stesso concetto, del resto, viene riproposto anche nel terzo libro, quando si afferma che «non è [...] possibile giudicare degni di rispetto, per le cariche che ricoprono, quelli appunto che giudichiamo indegni di ricoprire le cariche stesse»⁶⁰⁶.

Il dialogo tra Boezio e la Filosofia passa quindi a considerare una dignità assoluta interna, di carattere morale:

- Viceversa, qualora tu vedessi che una persona è dotata di saggezza, potresti forse non ritenerla degna di rispetto o di quella saggezza di cui è dotata?
- No, assolutamente.
- Questo, perché la virtù possiede una dignità sua propria (*Inest enim dignitas propria virtuti*), che essa trasfonde immediatamente in coloro ai quali si è associata. E poiché gli onori che vengono dal popolo non possono produrre questo effetto, risulta evidente che essi non possiedono lo splendore di bellezza che è caratteristico della dignità⁶⁰⁷.

In particolare, l'affermazione «*Inest enim dignitas propria virtuti*» viene in pratica a rovesciare l'idea tradizionale riconducibile alla formula “*virtus dignitati propria inest*”: e cioè l'idea che l'incarico stesso sia di per sé rispettabile e presupponga quindi la virtù e la reverenza⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 253.

⁶⁰⁶ S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., p. 197 (III, 4, 13-15).

⁶⁰⁷ *Ivi*, pp. 196-199 (III, 4, 15-21).

⁶⁰⁸ Cfr. M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 254.

A questo riguardo Viktor Pöschl – nel suo studio fondamentale sul concetto di dignità, che abbiamo già avuto modo di ricordare – ha messo in luce anche il particolare carattere patetico-retorico della *dignitas* latina⁶⁰⁹, che sembra relativo sia alla forma esterna dell’incarico che alla sostanza dell’incarico stesso; mentre Boezio separa nettamente la *reverentia* dalla *dignitas* (intesa quale mero incarico), come ci conferma anche la successiva affermazione secondo cui la rispettabilità non può venire dalle cariche⁶¹⁰.

In un altro passo del secondo libro della *Consolatio*, Boezio lascia intendere addirittura che la *dignitas* intesa in senso tradizionale sia qualcosa di negativo, «poiché è fuor di dubbio che sono per lo più i bricconi a detenere cariche»⁶¹¹); mentre poi nel terzo libro viene menzionato anche Catullo come derisore delle autorità, con riferimento al passo del carme 52 “*sella in curuli struma Nonius sedet*”⁶¹². Tale richiamo appare particolarmente interessante, in quanto conferma in maniera significativa la profonda distanza ideale tra due personalità – pur tra loro contemporanee – quali appunto Catullo e Cicerone: con quest’ultimo che «faceva parte della comunità gerarchizzata della *res publica*, mentre per Catullo i vecchi legami con la *patria* e con la *res publica* erano già spezzati», in una prospettiva ormai decisamente individualistica⁶¹³.

Restando comunque alla figura di Boezio, va messo in rilievo come attraverso le sue parole venga a configurarsi una *dignità assoluta interna, di carattere morale*, che esprime un radicale mutamento di prospettiva rispetto alla concezione tradizionale: in quanto la “*vera dignitas*” non fa più riferimento alla dimensione sociale e politica, ma piuttosto a quella universale e a quella morale⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ Cfr. V. PÖSCHL, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, cit., p. 9.

⁶¹⁰ «[...] nec reverentiam dignitatibus [...] posse contingere» (S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., p. 218: III, 9, 5-7).

⁶¹¹ «[...] cum pessimos plerumque dignitatibus fungi dubium non sit [...]» (*ivi*, pp. 158-159: II, 6, 44-45).

⁶¹² Come rileva M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 254.

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 255.

L'espansione del "cosmo sociale" verso un "cosmo biologico e naturale" emerge chiaramente, ad esempio, in un passo del terzo libro in cui la Filosofia – proprio per distinguere la *vera dignitas* dalle *umbratiles dignitates* – fa riferimento alla figura dei barbari affermando:

E perché tu ti renda conto che la vera rispettabilità non può essere ottenuta attraverso queste dignità puramente simboliche (*per has umbratiles dignitates*), pensa a questo: se ad uno, dopo essere stato ripetutamente console, capiterà di giungere presso popoli barbari, la carica che ha esercitato lo renderà forse degno di rispetto agli occhi di questi? Orbene, se questo privilegio fosse connaturato alle cariche, esse non perderebbero affatto la loro funzione in nessuna parte della terra, così come il fuoco, in qualsiasi luogo si trovi, non cessa comunque mai di essere caldo⁶¹⁵.

Possiamo concludere – in definitiva – che mentre «l'antica *dignitas* romana valeva dove c'era l'organizzazione dello stato romano», in quanto «l'universo romano è l'universo della società romana» e solo all'interno delle forme di questa tutto acquista un preciso significato, al contrario la prospettiva boeziana fa riferimento da un lato al *mondo naturale, in chiave universale e macrocosmica*, e dall'altro, *in chiave morale o microcosmica, all'uomo*, inteso come singolo individuo che vi abita in conformità con le leggi morali dategli dalla natura stessa⁶¹⁶.

Da questo punto di vista, quindi, come del resto anche sotto altri aspetti (ad esempio, la concezione vettoriale del tempo), Boezio si rivela ai nostri occhi più come un cristiano che come un rappresentante della romanità tradizionale⁶¹⁷.

In ogni caso, la sua opera rappresenta una tappa fondamentale nel processo di elaborazione di un nuovo concetto di dignità umana, che fa riferimento alla natura intrinseca dell'uomo e in questo senso anticipa anche grandi pensatori della modernità: pensiamo ad esempio a Pascal (che porrà la dignità dell'uomo nel pensiero), o a Kant (che qualificherà l'uomo sempre come un fine e mai come un mezzo).

⁶¹⁵ S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., p. 199 (III, 4, 29-35).

⁶¹⁶ M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, cit., p. 256.

⁶¹⁷ *Ivi*, pp. 256-257.

Appendice – Si può parlare di “diritti umani” nel mondo antico?

Per affrontare il tema dei "diritti umani" nel mondo classico si possono seguire due vie.

La prima consiste nell'utilizzare la cultura greca e romana semplicemente come *sfondo*, su cui proiettare la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 (intesa come manifesto emblematico dei “diritti umani” nella modernità): in questo modo, è possibile rendere empiricamente visibili sia alcuni rapporti di dipendenza che intercorrono fra le concezioni moderne e il pensiero classico su questo terreno, sia le principali divergenze che separano le due civiltà.

La seconda via consiste invece nell'individuare le specifiche forme culturali in base alle quali greci e romani si ponevano problemi in qualche modo equivalenti a ciò che noi oggi definiamo "diritti umani": categorie, termini, modi di pensiero che talora non trovano corrispondenza nella modernità.

L'espressione “diritti umani”, che compare nella relativa Dichiarazione del 1948, si può ricollegare a sintagmi greci del tipo *ta koina ton anthropon dikaia*, “i diritti comuni agli uomini” (che compare ad esempio in Polibio)⁶¹⁸, e ancor più a sintagmi romani come *ius humanum* (ricorrente soprattutto in Livio, Seneca, Plinio il Vecchio⁶¹⁹).

A questo proposito possiamo anzitutto notare che nei testi latini l'espressione *ius humanum* è generalmente usata in contesti di violazione di tale diritto: come nel caso di pene brutali, di maltrattamenti inflitti al nemico o di torture⁶²⁰.

In questo senso, sembra essere verificabile anche nel mondo antico l'osservazione di Doctorow, secondo cui «quello che si intende più comunemente con il termine “diritti umani” si riferisce agli standard di trattamento che speriamo di ricevere dal nostro oppressore

⁶¹⁸ Come vedremo in un passo citato tra breve.

⁶¹⁹ Cfr. R.A. BAUMAN, *Human Rights in Ancient Rome*, London - New York 2000, pp. 28-29.

⁶²⁰ Tito Livio, ad esempio, presenta lo squartamento di Mezzio Fufezio (dittatore degli Albani, accusato di aver violato il patto con i Romani) come «il primo e l'ultimo supplizio, a Roma, col quale si diede esempio di scarso rispetto delle leggi d'umanità (*legum humanarum*)»: T. LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, Introduzione e note di C. Moreschini, traduzione di M. Scandola, Fabbri editori, Milano 2001, Vol. 1, pp. 212-213 (I, 28).

(*oppressor*) dopo che costui ci abbia privato di tutti i nostri diritti [...], il diritto di non essere torturati, mutilati, resi schiavi o uccisi per capriccio»⁶²¹.

I rapporti fra la *Dichiarazione* del 1948 ed il pensiero classico appaiono poi evidenti nell'impostazione del *Preambolo*, laddove la definizione dell'umanità in termini di "famiglia" («tutti i membri della famiglia umana») sembra rifarsi chiaramente alla concezione universalistica dello stoicismo: pensiamo in particolare al passo in cui Seneca afferma che «la natura ci ha generato fratelli»⁶²².

Secondo Maurizio Bettini, può considerarsi «di derivazione sicuramente classica» anche «l'idea che la promozione dei diritti umani debba avvenire "attraverso l'insegnamento e l'educazione"»: considerando in particolare che il termine *humanitas* «contiene tanto il significato di "comportamento umano", nel senso della mitezza e del rifiuto della brutalità, quanto quello di "cultura", "educazione"»⁶²³.

D'altra parte, uno sguardo attento agli articoli della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* rivela ben presto anche le forti divergenze che, sul terreno dei diritti umani, separano la società classica dalla cultura moderna.

In particolare, «il rifiuto della discriminazione fra i sessi (Preambolo: art. 2) contrasta evidentemente con il ruolo di marginalità sociale e politica stabilmente attribuito alla donna sia in Grecia sia a Roma; l'affermazione secondo cui "tutti gli esseri nascono liberi ed eguali in dignità e diritti", e quella ancora più esplicita secondo cui "nessun individuo può essere tenuto in stato di schiavitù o servitù"... non avrebbero avuto corso in una società che non solo praticava regolarmente la schiavitù, ma all'occorrenza la giustificava come prodotta dalla stessa "natura" (Aristotele, *Politica*, 1254a, 18; 1254b, 25) e classificava lo schiavo fra gli "strumenti" agricoli, sia pure definendolo come "strumento dotato di voce"»⁶²⁴:

Ora dirò dei mezzi con cui si coltivano i campi, mezzi che alcuni distinguono in due specie: uomini e attrezzi necessari alla loro lavorazione. Altri li distinguono in tre tipi:

⁶²¹ Ricavo questa citazione da M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, in in M. FLORES (Dir.), *Diritti Umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, cit., Vol. I: *Dizionario A-G*, p. 401.

⁶²² L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., Vol. II, p. 721 (XV, 95, 52).

⁶²³ M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, cit., p. 401.

⁶²⁴ *Ivi*, p. 402.

vocale, semivocale e muto. Al primo tipo appartengono i servi, al secondo i buoi, al terzo appartengono i carri⁶²⁵.

Tra le voci critiche che, nell'antichità classica, si sono levate più nettamente contro la schiavitù, abbiamo già ricordato in precedenza quella di Seneca; così come vanno ricordate le prese di posizione contrarie all'istituto della schiavitù che si riscontrano nella giurisprudenza dell'età dei Severi, «in concomitanza con l'enunciazione del principio secondo cui “tutti gli uomini nascono uguali secondo la legge della natura” (Ulpiano, *Digesto*, 50. 17. 32)»⁶²⁶.

In conclusione possiamo affermare che, se alcuni fondamenti della Dichiarazione del 1948 appaiono riconducibili alla cultura classica, la medesima Dichiarazione nel suo complesso non sarebbe stata applicabile al mondo greco e romano. Come scriveva Saint-Just (1791), «i diritti dell'uomo avrebbero finito col perdere Atene o Sparta: dove si conosceva soltanto la propria patria, dimenticandosi di se stessi per essa»⁶²⁷.

A questo punto possiamo dunque provare ad intraprendere il secondo tipo di percorso ipotizzato in precedenza, ossia quello attraverso categorie, termini e modi di pensiero in qualche modo “interni” alla cultura classica in tema di diritti umani.

Da questo punto di vista, possiamo ricordare anzitutto che «la riflessione giuridica antica aveva già individuato l'esistenza di uno *ius gentium* (l'insieme di norme e istituti comuni agli appartenenti a tutte le comunità), distinto dallo *ius civile* (il diritto proprio ed esclusivo dei cittadini)»⁶²⁸. Secondo la formulazione di Cicerone, in particolare, «il diritto civile non può essere nello stesso tempo il diritto delle genti, ma il diritto delle genti deve essere anche diritto civile»⁶²⁹: nel senso che lo *ius gentium* costituisce una sorta di “serbatoio comune” da cui attingono i diritti propri delle singole comunità, e lasciando intendere al tempo stesso che il primo gode di uno statuto superiore rispetto allo *ius civile*⁶³⁰.

⁶²⁵ M.T. VARRONE, *De re rustica*, I, 17, 1 (in ID., *Opere*, a cura di A. Traglia, Utet, Torino 1974, p. 635).

⁶²⁶ M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, cit., p. 402.

⁶²⁷ L.-A. SAINT-JUST, *Lo spirito della Rivoluzione e la Costituzione in Francia*, tr. it. di R. Ortensi, Sugar Editore, Milano 1969, p. 34.

⁶²⁸ M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, cit., p. 402.

⁶²⁹ M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., p. 371 (III, 69).

⁶³⁰ Cfr. M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, cit., p. 403.

Senza addentrarci tuttavia in questa sede nelle implicazioni giuridiche dello *ius gentium*, può risultare più produttivo prendere in considerazione un insieme di norme piuttosto arcaiche, che individuano in alcuni obblighi elementari ciò che molti secoli dopo Seneca definirà efficacemente come *humanum officium*, ossia come “doveri degli uomini verso gli uomini”⁶³¹. Ad esempio: ogni anno in Attica si svolgeva una cerimonia di aratura sacra, durante la quale i sacerdoti, appartenenti alla famiglia dei *Bouzygai* (letteralmente “aggiogatori di buoi”), lanciavano maledizioni contro coloro che si rifiutavano di concedere fuoco o acqua a chi ne faceva richiesta, si rifiutavano di mostrare la strada a un viandante o lasciavano insepolto un cadavere⁶³².

Il dovere di osservare questo tipo di norme viene ribadito più volte nel mondo antico.

Seneca, ad esempio, vi fa esplicito riferimento nelle *Lettere a Lucilio*: «È proprio un grande merito per un uomo essere mite con un altro uomo! Insegneremo a porgere la mano al naufrago, a mostrare la strada a chi l’ha perduta, a dividere il pane con chi ha fame? [...]»⁶³³. Ma già in Plauto, precedentemente, viene affermato che anche tra “stranieri” (ossia non appartenenti alla stessa comunità) vige il costume di fornire acqua a chi ne faccia richiesta⁶³⁴. Giuseppe Flavio, nel I secolo d.C., amplierà ulteriormente lo spettro di queste “opere di misericordia”:

Quantunque sia una grande cosa fare del bene a chi si trova nel bisogno, è opera più degna di un principe salvare coloro che a lui devono pagare i castighi dei torti a lui fatti. Poiché se per molti è motivo di elogio non dare peso a piccole offese, trattenere la collera nei casi di crimini che mettono in pericolo la vita del reo, ha qualcosa della stessa natura di Dio⁶³⁵.

In definitiva possiamo affermare che «questo nucleo di doveri, a cui fanno riscontro altrettante “attese” da parte di chi si trova nelle condizioni previste, è costituito da obblighi riconosciuti anche al di là dell’appartenenza alla stessa comunità»⁶³⁶.

⁶³¹ *Ibidem*.

⁶³² Cfr. M. GIORDANO, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma 1999, p. 35.

⁶³³ L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., Vol. II, p. 721 (XV, 95, 51).

⁶³⁴ PLAUTO, *Rudens*, 438 (in ID., *Le commedie*, a cura di E. Paratore, Newton Compton editori, Roma 2004³, Vol. 5, pp. 60-61: «Dabitur tibi aqua [...]»).

⁶³⁵ G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino 1998, vol. I, p. 130 (II, 146).

⁶³⁶ M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, cit., p. 403.

Possiamo così fin d'ora individuare una prima differenza, relativamente a questo tema, tra concezioni antiche e concezioni moderne: ossia la prospettiva di carattere *religioso* in cui si collocano i “diritti umani” nel mondo classico.

In effetti, «il fatto che le maledizioni del *Bouzuges* attico siano scagliate da un sacerdote nel corso di una cerimonia sacra, e si realizzino in contesto agricolo, fa capire che, secondo la concezione greca, la trasgressione di questi doveri mette in pericolo il raccolto e la vita stessa della comunità, in quanto provoca l'ira degli dei. In una cultura come questa, il contesto di relazioni in cui si colloca il rispetto per i “diritti umani” è profondamente diverso rispetto al nostro: non norme giuridiche, argomentazioni filosofiche o risoluzioni politiche, ma produttività dei campi e timore degli dei»⁶³⁷.

Per illustrare nel modo migliore il contesto religioso in cui si collocavano i “diritti umani” nel mondo classico, del resto, basterebbe considerare il celebre episodio del libro XXIV dell'*Iliade*, in cui Priamo si reca al campo di Achille per ottenere la restituzione del corpo di suo figlio Ettore, al fine di dargli giusta sepoltura. In tale circostanza, Priamo sta chiedendo il rispetto di ciò che, all'interno della cultura greca, era considerato un dovere umano fondamentale (non lasciare un corpo insepolto); ma, per sostenere la sua richiesta, egli «non fa appello agli obblighi imposti dai “diritti umani”, come farebbe un moderno, ma esorta piuttosto Achille “ad aver rispetto per gli dei” e a non violare il comandamento di Zeus»⁶³⁸.

Possiamo così comprendere che «nel mondo antico esiste una garanzia religiosa per la salvaguardia di diritti ritenuti inviolabili. Quando si compiono atti particolarmente ingiusti, o crudeli, verso altri uomini, non si dice tanto che si violano i loro diritti fondamentali, quanto piuttosto che si compie empietà verso gli dei [...]. Ecco perché si può essere “maledetti” da un sacerdote se si trasgrediscono questi obblighi»⁶³⁹.

Un esempio significativo in proposito ci viene fornito anche dallo storico Polibio, quando descrive il comportamento iniquo degli abitanti di Mantinea nei confronti degli achei durante la guerra del Peloponneso. Questi ultimi, dopo aver sconfitto i mantineesi nel 418 a. C., avevano risparmiato le loro persone e i loro beni, limitandosi ad inviare presso di loro una guarnigione, su richiesta degli stessi sconfitti. In seguito però questi ultimi, per compiacere gli spartani, si erano ribellati e avevano trucidato la guarnigione achea: e in questo modo essi –

⁶³⁷ *Ibidem.*

⁶³⁸ *Ivi*, p. 404.

⁶³⁹ *Ibidem.*

osserva Polibio – «violando il comune diritto delle genti, compirono di proposito la più grave empietà»⁶⁴⁰.

Anche i testi latini fanno ricorso al concetto di *impius* e *impietas* per sanzionare comportamenti che, secondo i nostri parametri, corrispondono alla violazione di diritti umani per crudeltà, ferocia o tradimento dei patti. Particolarmente significativi in proposito risultano alcuni passi di Valerio Massimo, in cui tra l'altro – e significativamente – questi termini risultano spesso associati all'idea di “indignazione”:

[...] gli atti d'ingratitudine dei singoli debbono essere censurati con più libera indignazione, perché [...] anteposero alla pietà la scelleraggine: con quale nembo, con quale procella di parole non merita di essere oscurata l'empia testa di Sestilio, il quale non ebbe orrore di consegnare al vincitore truculento, perché lo uccidesse, Caio Cesare, malgrado ne fosse stato difeso non solo appassionatamente, ma anche con successo, [...]⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ POLIBIO, *Storie*, cit., Vol. I, p. 152 (II, 58).

⁶⁴¹ VALERIO MASSIMO, *Detti e fatti memorabili*, cit., p. 403 (V, 3, 3).

III) LA DIGNITÀ UMANA IN CHIAVE “TEOCENTRICA”: IL PENSIERO CRISTIANO MEDIEVALE

1) La felice sintesi della *dignitas* agostiniana

Nella visione antropologica di Sant’Agostino, si configurano anzitutto due motivazioni basilari a fondamento della distinzione tra uomo e animale.

In primo luogo, l’uomo è “immagine di Dio” (o “ad immagine di Dio”) e l’animale no: e «questo diventa comprensibile per Agostino attraverso un’analisi della struttura intellettuale dell’uomo, analisi che non si potrebbe condurre allo stesso modo nel caso di un animale»⁶⁴²:

Vedete infatti di che cosa è formato l’uomo: di anima e di corpo. Ma l’anima dell’uomo ha qualcosa che non hanno le anime delle bestie. Perché anche le bestie hanno l’anima, e per questo sono chiamate animali [...]. Ma che cosa ha in più l’uomo, per cui è stato fatto a immagine di Dio (*ad imaginem Dei*)? Egli comprende e sa, distingue il bene dal male: in questo egli è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio (*ad imaginem et similitudinem Dei*). Perciò ha qualcosa che le bestie non hanno. Così, quando trascura dentro di sé ciò per cui è superiore alle bestie, egli distrugge e sminuisce, in qualche modo offusca l’immagine di Dio [...]⁶⁴³.

In secondo luogo, gli animali non sono in grado di tenere sotto controllo gli istinti del loro corpo con la volontà, mentre l’uomo ne è capace:

L’azione dell’uomo che serve la fede, la quale a sua volta è sottomessa a Dio, tiene a freno tutti i piaceri mortali e li riconduce nella regola della natura, antepoendo i migliori a quelli più bassi mediante un amore ordinato [...]. È una questione complessa se esista una qualche creatura razionale che non sia attratta dall’illecito: se essa esiste, a quel genere non appartiene né l’uomo né la creatura angelica che non rimase nella verità; questi esseri razionali, infatti, furono creati di tal genere che esistesse in loro la possibilità

⁶⁴² U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 236.

⁶⁴³ S. AGOSTINO, *Commento ai Salmi*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988, pp. 46-47 (29, 2, 33-43).

di frenare il piacere dell'illecito, non frenando il quale peccarono. Grande è dunque anche la creatura umana, dal momento che essa è dotata per costituzione di quella facoltà per la quale, se avesse voluto, non sarebbe caduta. Grande dunque, e sommamente degno di lode è Dio che la creò. Creò anche esseri inferiori, che non possono peccare; ne creò anche di migliori, che non vogliono peccare. Infatti la natura della bestia non pecca, poiché non compie nulla contro la legge eterna, alla quale è così sottomessa che non può parteciparne. Al contrario, la sublime natura angelica non pecca, perché è così partecipe della legge eterna che soltanto Dio la attrae, alla cui volontà essa obbedisce senza sperimentare alcuna tentazione. L'uomo invece, per il cui peccato la vita sulla terra è tutta una tentazione, sottometta a se stesso ciò che ha in comune con le bestie, sottometta a Dio ciò che ha in comune con gli angeli, finché, perfezionata la giustizia e raggiunta l'immortalità, non sia innalzato al di sopra degli uni e uguagliato agli altri⁶⁴⁴.

In particolare, secondo Agostino, «questo dominio sul corpo rende l'uomo capace di *iustitia*, senza la quale l'uomo sarebbe ancora più crudele e più brutale di tutti gli animali»⁶⁴⁵.

In virtù di tali prerogative, in definitiva, l'uomo per Agostino non soltanto è superiore rispetto all'animale, ma presenta anche una parte non fisica che partecipa della struttura stessa del divino. Essa lo rende «capace di osservare il bello, di scienza, di conoscere Dio – in sintesi, di arrivare alla beatitudine»⁶⁴⁶:

Affermiamo dunque che il bene non diveniente è soltanto Dio uno, vero, felice [...], tuttavia sono grandi beni quelli che, pur divenienti, possono in ordine alla felicità esser uniti al bene non diveniente, che è il loro bene, al punto che senza di lui sono necessariamente infelici [...]. L'essere ragionevole quindi creato in un grado tanto alto, sebbene sia nel divenire, unendosi al bene che non diviene, cioè a Dio sommo, raggiunge la felicità e colma la propria insoddisfazione soltanto se è felice e Dio soltanto può colmarla [...]. Tuttavia, *malgrado l'imperfezione, l'essere intelligente ci si presenta molto perfetto e dotato di grande dignità*. Il giusto biasimo dell'imperfezione di un essere è indubbiamente *riconoscimento della sua dignità*. Infatti è ragionevole il biasimo

⁶⁴⁴ S. AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*, 22, 28 (reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/control_fausto/index.htm).

⁶⁴⁵ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 236. Sull'importanza della giustizia nei rapporti tra gli uomini, nella prospettiva di Agostino, viene naturale richiamare il celebre passo: «Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri?» (S. AGOSTINO, *La città di Dio*, Introduzione di A. Pieretti, Traduzione e note di D. Gentili, Indici di F. Monteverde, Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 171 (IV, 4).

⁶⁴⁶ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 236.

dell'imperfezione perché con essa si rende abietto *l'essere dotato di dignità* [...]. Infine è impossibile pensare o dire qual grande dignità è essere unito a Dio in maniera da vivere per lui, da attingere sapienza da lui, da beatificarsi di lui e da godere un bene così grande nell'immunità dalla morte, dall'errore e dalla sofferenza⁶⁴⁷.

Infine l'anima umana può distaccarsi più decisamente dal corpo, ossia liberarsi dalle esigenze legate al fisico, rispetto all'anima degli animali:

[...] l'anima degli animali è attaccata di più al corpo, cui appartengono quei sensi di cui essa fa uso per il nutrimento e per il piacere che trae da quel corpo medesimo. L'anima umana, invece, grazie alla ragione e alla scienza [...], poiché queste sono cose di gran lunga più eccellenti dei sensi, sospende per quanto può il suo rapporto con il corpo e gode più volentieri del piacere interiore; quanto più invece inclina verso i sensi, tanto più rende l'uomo simile a una bestia⁶⁴⁸.

D'altra parte, Agostino ha anche una visione degli animali più positiva rispetto ad alcuni autori della filosofia antica. Egli infatti ritiene che siano stati tutti allo stesso modo creati da Dio e che a tutti sia stata affidata una missione: essi dunque sono parte dell'ordine bello e buono del mondo, il quale senza di loro sarebbe incompleto⁶⁴⁹.

Gli animali e gli uomini si assomigliano anche per quanto riguarda la loro *anima irrationalis*, la quale – contrariamente agli angeli – li rende in grado di percepire con i sensi, di ricordare, di autoconservarsi, e così via⁶⁵⁰.

Nel caso di alcuni animali Agostino ammette anche che essi sono dotati di una migliore struttura fisica, che «viene tuttavia più che controbilanciata dalla ragione di cui è dotato l'uomo»⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ S. AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., pp. 584-585 (XII, 1, 3; corsivi miei).

⁶⁴⁸ AGOSTINO, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003, p. 253 (*La grandezza dell'anima*, XXVIII, 54).

⁶⁴⁹ Cfr. U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 236.

⁶⁵⁰ «[...] sensi e memoria si trovano pure negli animali [...]» (A. AUGUSTINI *De musica*, a cura di G. Marzi, Sansoni Editore, Firenze 1969, p. 111 (I, 4, 8)).

⁶⁵¹ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 237.

D'altra parte, anche Agostino si richiama alla teoria dello *status rectus*, che predestina l'uomo – contrariamente all'animale – alla conoscenza di Dio, ovvero agli *aeterna spiritualia*:

[...] tutto ciò che nella nostra anima ci è comune con gli animali si dice, e a ragione, che appartiene ancora all'uomo esteriore. Infatti non solo il corpo costituisce l'uomo esteriore, ma va aggiunta questa specie di vita che dà vigore all'organismo corporeo e a tutti i sensi dei quali è dotato per sentire i corpi esterni; le immagini di questi corpi sentiti, fissate nella memoria e rappresentate con il ricordo, appartengono ancora all'uomo esteriore. In tutto questo non ci differenziamo dagli animali se non perché, per la conformazione del nostro corpo, non siamo proni ma eretti. Questo privilegio, secondo l'intenzione di Colui che ci ha creato, ci ammonisce di non essere con la nostra parte migliore, cioè con l'anima, simili agli animali, dai quali ci distingue la statura eretta. Non che noi dobbiamo fissare l'anima sui corpi che sono in alto, perché, cercare il riposo della volontà in tali cose, sarebbe ancora trascinare verso il basso l'anima. Ma come il nostro corpo, per natura, è eretto verso quelli che tra i corpi sono i più elevati, cioè verso i corpi celesti, così la nostra anima, che è sostanza spirituale, ha da volgersi verso quelle che sono le più elevate tra le realtà spirituali; non con un'esaltazione orgogliosa, ma con un pio amore della giustizia⁶⁵².

In tale prospettiva, secondo Agostino, all'uomo viene donato da Dio il potere sugli esseri privi di razionalità, ma non il potere su altri uomini dotati di ragione; infatti, l'origine del potere degli uomini su altri uomini – ossia quel potere che si concretizza nella schiavitù – si trova nel peccato, in quanto Dio:

[...] Volle che l'essere ragionevole, creato a sua immagine, fosse il padrone soltanto degli esseri irragionevoli, non l'uomo dell'uomo, ma l'uomo del bestiame. Per questo i giusti dell'antichità furono stabiliti come pastori degli armenti e non come re degli uomini [...]. Si deve capire che a buon diritto la condizione servile è stata imposta all'uomo peccatore. Perciò in nessun testo della Bibbia leggiamo il termine "schiavo" prima che il giusto Noè tacciasse con questo titolo il peccato del figlio. Quindi la colpa e non la natura ha meritato simile appellativo⁶⁵³.

⁶⁵² S. AGOSTINO, *La Trinità*, 12, 1

(reperibile all'indirizzo internet: <http://www.augustinus.it/italiano/trinita/index.htm>).

⁶⁵³ S. AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., pp. 1056-1057 (XIX, 15).

Merita in ogni caso di essere sottolineato che «quella particolare dignità che spetta all'uomo, a differenza delle piante e degli animali privi di ragione, viene espressa da Agostino con i termini *dignitas* od *honor*, ossia con concetti provenienti dal tessuto di valori etici e politici della Roma antica»⁶⁵⁴.

Per un romano come Agostino, *dignitas* ed *honor* erano naturalmente qualcosa che veniva conferito ad una personalità sulla base delle opere compiute, in particolare per il bene della comunità – e dunque qualcosa che le spettava e che aveva come conseguenza un particolare potere e rivendicazioni di dominio.

Pertanto, anche quando egli parla della *dignitas humana*, che viene conferita ad ogni uomo da Dio, egli ha sempre sotto gli occhi anche questa conseguenza:

E da ciò soprattutto appare quanta dignità ti abbia attribuito (*quantam tibi tribuerit dignitatem*), poiché Dio, l'unico che ti domina per natura, ha creato altre cose buone sulle quali anche tu dominassi. [...]»⁶⁵⁵.

Dalla *dignitas* o dall'*honor* derivano, quindi, determinate rivendicazioni di dominio, ma queste ultime richiedono anche una premessa – ossia una certa opera prestata, ovvero la *virtus*.

Nel caso dell'uomo, tuttavia – il quale fin dalla creazione ha ricevuto in dono la sua *dignitas* – questa costituisce «un regalo senza presupposti, del quale egli comunque deve dimostrarsi degno, così come richiedeva l'etica della *homoiosis* orientale»⁶⁵⁶. In questa prospettiva, precisamente, un passo delle *Confessioni* esprime tutto il disappunto di Agostino per il fatto che «l'uomo, messo al posto d'onore, non capisce: si abbassa a competere con le stupide bestie da soma e si fa simile a loro»⁶⁵⁷.

In merito a questo tema Henrik Löhken ha dimostrato che, nella tarda epoca imperiale, anche nella realtà politica passava sempre più in secondo piano il collegamento tra *meritum* o *virtus*

⁶⁵⁴ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 237.

⁶⁵⁵ S. AGOSTINO, *Contro la lettera di Mani*, 37

(reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/contro_lettera_man/index.htm).

⁶⁵⁶ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 237.

⁶⁵⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, Introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, p. 563 (XIII, 23, 33).

e la *dignitas* che ne conseguiva: cosicché veniva a configurarsi una *dignitas* “formalizzata”, semplicemente legata a determinate cariche dello stato⁶⁵⁸.

Agostino in questo passo può dunque alludere ad un fenomeno ben noto ai lettori – e, almeno in alcuni strati sociali, considerato senza dubbio con riprovazione.

Ma più in generale possiamo rilevare che – nel suo consapevole rapportarsi letterario a valori dell’antica Roma quali appunto *dignitas*, *honor*, *decus* – «Agostino li svaluta continuamente definendoli terreni e futili (come in passato già avevano fatto Minucio Felice e Sant’Ambrogio), per poi però riabilitarli nuovamente come concetti antropologici»⁶⁵⁹.

Nei suoi scritti d’altra parte è presente e trasparente, seppur velatamente, anche la componente estetica del concetto di *dignitas*; e «anche in quello *status rectus* che orienta l’uomo, diversamente dall’animale, nella direzione di Dio, risulta insito un aspetto estetico di questo genere»⁶⁶⁰:

Notiamo appunto che l’uomo non è stato creato come gli animali privi di ragione e chini verso la terra, ma la forma del corpo, che si erge verso il cielo, fa pensare che egli capisca le cose dell’alto. [...] possiamo notare che nulla è stato creato nel corpo per motivo di utilità che non abbia anche una nota di bellezza⁶⁶¹.

Sempre in relazione alla tipica concezione romana della *dignitas*, non manca in Agostino neppure il riferimento agli obblighi collegati al posto d’onore nel quale Dio ha messo l’uomo.

⁶⁵⁸ Cfr. H. LÖHKEN, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Köln - Wien 1982, pp. 112-147. In proposito si veda inoltre G.A. CECCONI, *Governo imperiale e élites dirigenti nell’Italia tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Edizioni New Press, Como 1994, pp. 45-46: «Gli imperatori dovettero empiricamente adoperare il sistema delle dignità per [...] obiettivi di governo. La stratificazione serviva ai poteri pubblici per il controllo sulla mobilità sociale, cercando essi di monopolizzare la distribuzione del prestigio e chiarendo quale fosse la fonte datrice degli onori. La legislazione che ordinava il sistema delle dignità – e dei simboli di status ad esse indissolubilmente legati –, attiva già nella tarda repubblica e nel primo principato, si intensificò, insieme alla generale crescita d’importanza degli apparati esteriori, nella società tarda. Ferrea in tendenza (la legge cercava di inculcare concetti quali l’*usurpatio*, il *certus* o l’*indebitus locus* ecc. [...] sotto il titolo *ut dignitatum ordo servetur*) la gerarchia amministrativa e sociale non era statica, in quanto il principe era in grado di apporvi liberamente correzioni [...]».

⁶⁵⁹ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 238.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ S. AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., p. 1292 (XXII, 24).

Ancora una volta, quindi, «il riutilizzo del termine *dignitas* crea una “plusvalenza semantica”», e «come per un dignitario romano fornito di particolare *dignitas* “tutto ciò che era individuale era ampiamente pubblico”, così il conferimento da parte di Dio della *dignitas* richiede all’uomo un’esistenza che corrisponda a questa dignità da ogni punto di vista»⁶⁶².

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è anche la dicotomia agostiniana tra anima e corpo. Per Agostino, in effetti, l’aspetto più importante nella creazione dell’uomo è la “dignità dell’anima”:

[...] anche il corpo è creatura di Dio, e possiede una sua bellezza, nella sua specie [...]; ma è oggetto di disprezzo al confronto della dignità dell’anima (*prae animae dignitate*), come la dignità dell’oro è contaminata dalla mescolanza dell’argento, anche il più puro⁶⁶³.

Al tempo stesso, tuttavia, «anche il corpo umano creato da Dio partecipa della dignità umana, la quale dunque non può essere violata da altri uomini neppure in questa vita»⁶⁶⁴.

Merita inoltre di essere sottolineato che Agostino – nel contesto dell’esegesi di un passo della *Seconda lettera ai Corinzi*⁶⁶⁵ – presenta la dignità dell’uomo come “immagine riflessa in uno specchio” della dignità di Cristo⁶⁶⁶ – rendendo il termine greco *doxa* del testo paolino, a differenza di quanto avveniva nelle edizioni della Bibbia della sua epoca – proprio con il latino *dignitas*⁶⁶⁷:

⁶⁶² U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 238.

⁶⁶³ A. AUGUSTINI *De musica*, cit., pp. 612-615 (VI, 14, 46).

⁶⁶⁴ U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 239.

⁶⁶⁵ *Seconda lettera ai Corinzi*, 3, 18: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l’azione dello Spirito del Signore» (in *La Bibbia Via Verità e Vita*, cit., p. 2393).

⁶⁶⁶ Si veda in proposito anche H.A. GÄRTNER, *Würde und Menschenwürde in heidnischer und christlicher Sicht. Der Niederschlag dieser Auseinandersetzung bei Augustin*, in A. DÖRFLER-DIERKEN - W. KINZIG - M. VINZENT (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*, Internationales Symposium aus Anlass des 65. Geburtstages von Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Mandelbachtal – Cambridge 2001, p. 114.

⁶⁶⁷ Cfr. U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., p. 239.

[...] uno solo è il governatore del popolo, il Signore nostro Gesù Cristo [...]. Alla dignità di questo capo si conformano gli abitanti, non secondo un criterio di uguaglianza, ma secondo una propria misura, in quanto è stato detto loro: *Sarete santi, perché anch'io sono santo*. Cioè, secondo una certa somiglianza di immagine, *nella quale siamo trasformati di gloria in gloria, come per lo Spirito del Signore*, per dono di Colui che ci rende conformi all'immagine del Figlio suo⁶⁶⁸.

Egli sottolinea d'altra parte che questa dignità umana creata da Dio, come del resto l'intero ordine della creazione, da molti uomini non viene rispettata:

non c'è da meravigliarsi se nel valutare gli uomini stessi, la cui natura è di grande dignità (*quorum certe natura tantae est dignitatis*), si guarda di solito con più affetto un cavallo che uno schiavo, una pietra preziosa che una domestica [...]⁶⁶⁹.

In conclusione possiamo rilevare che Agostino, riprendendo e rimodulando il concetto romano di *dignitas*, riesce a raggiungere una sintesi degna di nota ed una riformulazione delle definizioni della Chiesa antica relative alla dignità dell'uomo.

Anzitutto, nella *dignitas* dell'uomo trova espressione il potere conferitogli da Dio sul cosmo e sulle creature sotto di lui – proprio come i *nobiles* romani, in virtù della loro *dignitas*, esercitavano potere ed influenza nello stato romano.

In secondo luogo, alludendo all'ideale repubblicano della *dignitas*, Agostino riprende e recupera anche l'istanza fondamentale della dottrina orientale della *homoiosis*: nel senso appunto (come abbiamo visto) che la *dignitas* non solo conferisce all'uomo un potere, ma lo impegna anche ad acquisire questa dignità attraverso l'esercizio della virtù, ossia a dimostrarsi degno di essa. E dal momento che tale dignità deriva sostanzialmente dalla dignità di Dio e di Gesù Cristo, essa in fin dei conti non è altro che un allineamento al livello di Dio.

In questa prospettiva, d'altra parte, anche l'idea di una distinzione tra *imago* e *similitudo* acquista una sua plausibilità, in quanto alla *dignitas* dell'antica Roma non è certo estraneo un carattere di gradualità.

Infine la componente “estetica” del concetto di *dignitas*, che Agostino utilizza spesso in relazione al termine *decorum*, contribuisce a far sì che la dicotomia greco-romana tra anima e

⁶⁶⁸ S. AGOSTINO, *Contro la lettera di Parmeniano*, II, 4, 9 (reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/contro_parmeniano/index.htm).

⁶⁶⁹ S. AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., p. 547 (XI, 16; il corsivo è mio).

corpo ed il racconto biblico della creazione si avvicinino sensibilmente tra di loro, superando così le difficoltà incontrate in proposito da altri autori.

In definitiva, possiamo affermare che anche se Agostino, in linea di massima, resta nella sua antropologia un romano che pensa secondo categorie dicotomiche, tuttavia – *proprio attraverso il tema della dignitas – è l'uomo nella sua interezza che riesce ad entrare nel suo campo di osservazione*⁶⁷⁰.

⁶⁷⁰ Cfr. U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, cit., pp. 239-240.

2) San Bernardo: l'uomo tra miseria e "libero arbitrio"

La visione antropologica di san Bernardo appare particolarmente complessa, trovando espressione in affermazioni che risultano tra loro sostanzialmente antitetiche:

Se ti liberi da queste vanità [...], ti apparirà un *uomo nudo, povero, misero e miserabile*; un uomo che soffre d'esser uomo, che si vergogna d'esser nudo, che piange d'esser nato, che si lamenta d'esistere; un uomo nato alla fatica, non agli onori; nato da donna, e perciò con colpa; che vive per poco, e perciò con timore; con miserie senza fine, e perciò con pianto. Veramente molte miserie, perché son del corpo e dell'anima insieme. Quale disgrazia infatti manca a quest'uomo che nasce nel peccato, col corpo fragile e la mente vuota? *Veramente carico di miserie è quest'uomo*, alla cui debolezza fisica e insipienza spirituale s'aggiunge la trasmissione del peccato e la condanna a morte⁶⁷¹.

L'anima, infatti, è stata fatta non solo a immagine ma anche a somiglianza di Dio [...]. Eccelsa creatura che presenta nella capacità un'impronta della maestà, e nel desiderio una tendenza alla rettitudine. Leggiamo che *Dio ha fatto l'uomo retto, che equivale a grande [...]*⁶⁷².

Occorre dunque chiedersi se e come risulta possibile conciliare questa evidente duplicità di prospettiva.

In uno dei suoi sermoni, Bernardo definisce aristotelicamente l'uomo – forse attraverso la mediazione di S. Agostino e S. Anselmo⁶⁷³ – come «animal rationale mortale»⁶⁷⁴. Nella sua prospettiva, quindi, l'uomo si presenta come «un'unione mirabile di due elementi: la razionalità e la morte. Per il primo elemento, che dipende dalla stessa creazione, l'uomo è

⁶⁷¹ *De consideratione*, II, IX, 18 (in S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. I: *Trattati*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, p. 817; i corsivi sono miei).

⁶⁷² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, a cura di D. Turco, Edizioni Vivere in, Roma 1986², Vol. 2, p. 359 (*Sermone LXXX*, 2; il corsivo è mio).

⁶⁷³ Cfr. G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, Libreria Editrice F. Ferrari, Roma 1953, p. 33.

⁶⁷⁴ *In dedicatione Ecclesiae*, V, 7 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. V: *Sermones II*, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq – H. Rochais, Editiones Cistercienses, Romae 1968, p. 393).

connesso alla natura; per il secondo elemento l'uomo è legato al peccato e la morte costituisce la pena necessaria»⁶⁷⁵.

Nello stesso testo troviamo un'altra formula sintetica, particolarmente efficace: l'uomo è per Bernardo «copula rationis et mortis»⁶⁷⁶. Si tratta di una definizione che esprime il nucleo fondamentale dell'antropologia bernardina e che sta alla «base di tutta una dialettica, in cui vita e morte si alternano, in cui grandezza e miseria dell'uomo si avvicendano secondo una prospettiva grandiosa e mirabile»⁶⁷⁷.

In numerosi testi di Bernardo troviamo dunque «da una parte l'esaltazione ottimistica dell'uomo per i doni mirabili a lui concessi da Dio, dall'altra il perenne ricordare all'uomo il suo stato di profonda miseria, nel quale egli si trova a causa del peccato»⁶⁷⁸.

Risulta quindi assolutamente unilaterale la prospettiva adottata da molti critici, che hanno rimarcato soprattutto la visione pessimistica con cui Bernardo descrive l'uomo nella sua situazione di miseria e di dolore, conseguente al peccato originale.

In effetti Bernardo, considerato come “ultimo dei Padri”, non poteva non richiamarsi al tradizione tema patristico della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio per esprimere parallelamente anche il fondamentale motivo della “dignitas hominis”. Esso viene esplicitato, in particolare, in un passo del *Sermone II di Natale*, in cui Bernardo ricorda

⁶⁷⁵ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, in C. GIACON (a cura di), *Logica e semantica ed altri saggi*, Editrice Antenore, Padova 1975, pp. 110-111.

⁶⁷⁶ *In dedicatione Ecclesiae*, cit., V, 7 (p. 393). Su tale definizione, particolarmente significativa nel contesto dell'antropologia bernardina, si sofferma diffusamente il capitolo III di W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964 (pp. 42-65).

⁶⁷⁷ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 111. A questo proposito merita di essere riportato un ampio brano del sermone già citato, nel quale viene espresso con particolare efficacia il perenne dramma dell'uomo sospeso tra la vita e la morte, tra grandezza e miseria: «Nec mirabere in humanis qualitatibus tam dissimilia reperiri, si sollerter advertas quanta et in ipsa substantia convenisse videtur diversitas naturarum. Quid enim spiritu vitae sublimius? Quid vero humilium limo terrae? Quam profecto tam discohaerentium in homine cohaerentiam rerum ipsos quoque sapientes saeculi huius arbitror non latuisse, cum hominem diffinirent animal rationale mortale. Mirabilis siquidem copula rationis et mortis, mira societas discretionis et corruptionis. Sic nimirum, sic in moribus, sic in affectibus, sic in studiis hominum non minor, forte et amplior contrarietas invenitur: ut si totam pravitatem seorsum intuearis, ac rursum quidquid boni videtur inesse consideres singillatim, plenum censeas esse miraculo, quod tam adversa convenerint [...]. Iam si in utraque consideratione diligenter inspexerimus nos quid sumus, immo in una quam nihil, in altera quam magnificati [...].» (*In dedicatione Ecclesiae*, cit., V, 7 (pp. 393-394).

⁶⁷⁸ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 112.

all'uomo l'imperativo fondamentale della conoscenza di se stesso: «Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae»⁶⁷⁹.

Appare evidente, in queste parole, il richiamo all'analogia espressione di S. Leone Magno (che abbiamo ricordato in precedenza): «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam»⁶⁸⁰.

Tra i due testi va però segnalata una diversa sfumatura: in effetti, mentre Leone considera la “*dignitas*” del cristiano, ossia dell'uomo salvato dalla Redenzione di Gesù Cristo, Bernardo parla di una dignità ad essa “antecedente”, ossia di una *dignità dell'uomo in quanto uomo*: «Bernardo prima di esaltare l'opera della Redenzione, esalta l'opera della Creazione»⁶⁸¹. Questo è il primo dono che il Signore ha fatto all'uomo e da ciò deriva la prima sua grande dignità. Bernardo, pur rimanendo legato al dato scritturale, lo interpreta e lo svolge in modo originale; anche se resta immerso in quell'atmosfera di soprannaturalismo che caratterizza il periodo medievale, non nega i valori umani, ma ne sottolinea la caratteristica e la dignità. Bernardo, l'asceta, il mistico, l'uomo rude contro ogni vacillamento della carne, esalta la grandezza dell'uomo, la sua dignità, in base alla tesi di un'originaria e sostanziale bontà di tutte le creature»⁶⁸².

⁶⁷⁹ *In Nativitate*, II, 1 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. IV: *Sermones I*, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq – H. Rochais, Editiones Cistercienses, Romae 1966, p. 252).

⁶⁸⁰

⁶⁸¹ Nel sermone di Bernardo appena citato, si legge appunto: «[...] quam magnifice nobiscum agat, specialiter tria quaedam eius opera clamant, primae nostrae creationis, praesentis redemptionis, futurae glorificationis. Quam magnificata sunt in singulis opera tua, Domine! [...] in primo quidem opere conditionis nostrae de limo terrae plasmavit hominem Deus et inspiravit in faciem eius spiritum vitae [...]! Limus quidem iam ante creatus erat, quando in principio creavit Deus caelum et terram; at spiritus sane non communem, sed propriam habet conditionem, ne in massa creatur, sed singulari quadam excellentia inspiratur» (*In Nativitate*, cit., II, 1, pp. 251-252). Un'analogia ammirazione per l'opera della creazione viene espressa anche nel seguente testo: «Et primo quidem intueri creationem, positionem et dispositionem rerum, quanta videlicet sit in creatione potentia, quanta in positione sapientia, in compositione quanta benignitas. In creatione vide quam multa et quam magna potenter creata sunt; in positione quam sapienter cuncta locata sunt; in bonitate quam benigne suprema et infima connexa sunt, tam amabili quam admirabili caritate» (*In vigilia Nativitatis*, III, 8 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. IV: *Sermones I*, cit., p. 217).

⁶⁸² M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 113-114.

Ai suoi occhi, quindi, il mondo si presenta anche con tutta la sua straordinaria bellezza e perfezione: «Potentissime siquidem ex nihilo omnia, sapientissime pulchra, benignissime utilia sunt creata»⁶⁸³.

È dunque corretto rilevare che la concezione bernardina dell'uomo si inserisce in questa «prospettiva di sereno ottimismo [...], che soltanto l'intervento del peccato muterà in toni tragici e dolorosi. Del resto questa stessa seconda visione è fondamentalmente ottimistica: a poco a poco si rischiarà, presentando le strade della salvezza e della redenzione per l'uomo che può raggiungere e riacquistare la dignità e la rettitudine perdute»⁶⁸⁴, in virtù della grazia divina:

[...] i veri sapienti riconoscono questa triplice opera non del loro libero arbitrio ma della grazia divina che agisce in loro o su loro: la prima, la creazione, la seconda, la redenzione, la terza la glorificazione finale (*consummatio*). Anzitutto infatti siamo creati nel Cristo con libera volontà [...]; poi veniamo redenti per opera di Cristo alla libertà di spirito; infine con Cristo siamo destinati alla perfezione nella stabilità della eternità⁶⁸⁵.

Sulla base di queste prime considerazioni di carattere generale possiamo dunque esaminare i diversi aspetti dell'essere umano che concorrono alla visione antropologica complessiva che è stata delineata.

Per quanto riguarda la realtà corporea dell'uomo, Bernardo non solo sottolinea che il corpo umano è vivificato da tre forze – la vita vegetativa, la vita sensitiva e la vita razionale –, in virtù delle quali l'uomo viene ad essere la creatura più eccellente di tutto il creato, ma ribadisce più volte l'idea dell'intrinseca bontà del corpo⁶⁸⁶. In particolare, «anche nella

⁶⁸³ *In Die Pentecostes*, III, 3 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. V: *Sermones II*, cit., p. 172). Tale concetto viene ulteriormente ribadito in altri passi, come quando egli afferma che «i beni naturali sono grandi» («Et quidem naturalia bona magna [...]: *Sermone XVI*, 1, in S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. IV: *Sermoni diversi e vari*, Premessa di C. Leonardi, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2000, pp. 152-153).

⁶⁸⁴ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 114.

⁶⁸⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, a cura di A. Babolin, Liviana Editrice, Padova 1968, p. 105 (XIV, 49).

⁶⁸⁶ «L'uomo è grande in quanto al corpo» («secundum corpus egregiam creaturam»: *In psalmum «Qui habitat»*, XIV, 1, in S. BERNARDI *Opera*, Vol. IV: *Sermones I*, cit., pp. 468-469). Si può affermare che questa sia l'espressione centrale e fondamentale che sta alla base della dottrina bernardina del corpo umano.

concezione del corpo Bernardo inserisce quell'idea di "rectitudo" che svilupperà in modo molto ampio riguardo all'anima. Il Signore ha fatto retto anche il corpo dell'uomo, sottolinea Bernardo riprendendo il versetto dell'*Ecclesiaste* "Fecit Deus hominem rectum", perché nella rettitudine del corpo l'uomo vedesse l'immagine di quella che deve essere la rettitudine dello spirito, creato ad immagine e somiglianza di Dio»⁶⁸⁷:

Dunque, Iddio retto ha fatto l'uomo retto, simile a lui, cioè, senza iniquità, come non c'è iniquità in lui. Ora, l'iniquità è un vizio del cuore, non della carne, e perciò tu devi custodire e rinnovare la somiglianza di Dio nella parte spirituale di te, non nella sostanza materiale e terrena [...]. Ma Dio ha dato anche all'uomo un corpo eretto, forse perché questa rettitudine del corpo fatto di vile fango, gli ricordasse il dovere di conservare la rettitudine spirituale dell'uomo interiore che è stato fatto ad immagine di Dio, e il decoro del corpo fosse (all'occorrenza) un rimprovero per la deformità dell'anima. Che cosa vi è infatti di più indecente che avere, sotto un corpo eretto, un animo curvo? [...]»⁶⁸⁸.

«Nam et propterea rectum fecit hominem, etiam corpore ipso, et os homini sublime dedit, cum prona utique spectent animantia cetera terram, ut attollens ad sidera vultus illo suspiret, ubi tam beatam et perennem conspicit mansionem»⁶⁸⁹.

Questi due passi appaiono dunque particolarmente significativi nell'esprimere il concetto della fondamentale bontà della carne: ossia l'idea che Dio abbia dotato l'uomo, anche in quanto al corpo, di una costitutiva grandezza e dignità⁶⁹⁰.

⁶⁸⁷ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 116-117.

⁶⁸⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 1, pp. 267-268 (*Sermone XXIV*, 5-6).

⁶⁸⁹ *In festività S. Martini*, 4 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. V: *Sermones II*, cit., p. 402).

⁶⁹⁰ Se Bernardo offre riguardo a questo aspetto il suo pensiero tesi poco originali, sembra però molto importante sottolineare, come rileva il Venuta, la «ripetuta insistenza sul valore e la dignità del corpo» (G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, cit., p. 30). Anche questo è un elemento importante per superare «il pregiudizio comune, che qualifica e condanna il Cristianesimo e il Medio Evo come un pessimismo radicale e un oscurantismo deleterio, nemico del corpo e di ogni ideale terreno»: pregiudizio che ha ripetutamente coinvolto lo stesso Bernardo, quale «massimo rappresentante del misticismo medievale» (*Ivi*, p. 27).

D'altra parte, se è vero che per Bernardo l'uomo è grande in quanto al corpo, egli lo è ancora (e molto) di più riguardo all'anima: «secundum corpus egregiam creaturam, sed secundum animam magis»⁶⁹¹. L'anima è infatti la parte preminente dell'uomo⁶⁹², in virtù della quale egli si configura come la creatura più eccellente di tutto il creato e l'essere più vicino al suo Creatore: «Tra tutte le creature che abitano sotto il sole, nessuna infatti occupa un grado più vicino a Dio dell'anima umana»⁶⁹³.

Una caratteristica fondamentale dell'anima è la sua semplicità, che trova il suo fondamento nell'identificazione tra essere e vivere⁶⁹⁴ e rappresenta uno stato superiore, di particolare dignità, cui si ricollega la sua stessa immortalità: «Solo l'anima dell'uomo che sta in esso è stata creata in tanta dignità, vita dalla vita, semplice dal semplice, immortale dall'immortale [...]»⁶⁹⁵.

Per quanto riguarda la struttura dell'anima, Bernardo distingue in essa tre "nature" («rationalis, concupiscibilis, irascibilis»⁶⁹⁶) e, richiamandosi ad Agostino, individua tre facoltà dell'anima razionale (memoria, ratio e voluntas), anche se questa suddivisione sembra aver perso l'originario senso agostiniano⁶⁹⁷.

⁶⁹¹ *In psalmum «Qui habitat»*, cit., XIV, 1 (pp. 468-469).

⁶⁹² «[...] l'uomo ha il dovere di ricercare i beni superiori in quella parte di sé con cui si eleva su se stesso, cioè nell'anima. Ed essi sono la dignità, la scienza, la virtù [...]»: S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, tr. it. di E. Paratore, Introduzione e note di A.M. Piazzoni, Edizioni Paoline, Milano 1990, pp. 115-116 (II, 2).

⁶⁹³ «Nullus enim Deo vicinior gradus, inter omnes quae sub sole habitant creaturas, quam anima humana»: S. BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, cit., pp. 110-111 (*Sermone IX*, 2).

⁶⁹⁴ Tale prerogativa è propria dell'anima; negli altri esseri sensibili ed insensibili è possibile la scissione tra i due stati, essendo essi divisibili in parti, che dopo la loro morte possono ritornare al loro principio, aria, fuoco, terra, acqua, cessando così di vivere, ma non di essere

⁶⁹⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 2, p. 371 (*Sermone LXXXI*, 4).

⁶⁹⁶ S. BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, cit., p. 440 (*Sermone LXXIV*).

⁶⁹⁷ Riprendendo le considerazioni del Venuta, possiamo affermare che «Bernardo non intende fare della psicologia; per questo non dà maggiori dettagli, bastandogli enunciare la dottrina filosofica allora comune nelle scuole. Piuttosto se ne serve come punto iniziale per la sua ascetica e mistica e per vedere in esse la Trinità increata» (G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, cit., pp. 45-46). Pertanto, «Bernardo non offre un significato ed un approfondimento particolari di questa formula tripartita, insiste piuttosto sull'indivisibilità dell'anima, nonostante le diverse facoltà. È possibile però ricavare dall'insieme delle sue opere una certa concezione della ragione e della volontà, poiché Bernardo è stato

La ragione viene presentata come la parte più eccellente dell'uomo⁶⁹⁸, in virtù della quale egli risulta superiore per dignità a tutte le altre creature⁶⁹⁹ – non però nel senso che tale dignità sia uno *status* comunque garantito, ma a condizione che la ragione sia effettivamente la direttrice della vita dell'uomo ed egli adegui ad essa le proprie azioni, perché altrimenti l'uomo stesso diverrebbe simile agli animali:

Posto in onore l'uomo non ha capito che è fango mentre si compiaceva del fastigio dell'onore [...]. Per questo la nobile creatura fu mescolata al gregge, per questo l'immagine di Dio fu mutata in somiglianza di animali, per questo l'uomo invece del consorzio degli angeli fece società con i giumenti⁷⁰⁰.

Anzi, aggiunge Bernardo:

Penso che anche in questa vita, se si riflette bene, si possono trovare uomini al di sotto delle bestie. Non sembra forse più bestia delle bestie l'uomo provvisto di ragione, che non vive secondo ragione? La bestia infatti, se non si regola secondo ragione, ha una scusa dalla stessa natura, da cui non ha avuto questo dono; ma l'uomo non ha questa scusa, essendo, per una speciale prerogativa, dotato di ragione⁷⁰¹.

Accanto alla ragione, la seconda facoltà fondamentale dell'anima umana – che stacca l'uomo dagli altri esseri – è la volontà: che Bernardo definisce come «un movimento razionale che comanda al senso e all'appetito»⁷⁰² (naturale).

sollecitato ad approfondire questo argomento nella sua dottrina del libero arbitrio» (M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 120-121).

⁶⁹⁸ «[...] ciò che in me vi è di più eccellente, in cui sto per la grazia di Dio, vale a dire la mente e la ragione» (BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 1, p. 351 (*Sermone XXX, IV, 9*)).

⁶⁹⁹ Frequenti sono in Bernardo definizioni di questo tipo: «creatura sollevata in alto per il dono della ragione» (S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, cit., p. 117: II, 4); «egregiam creaturam [...] rationis participem» (*In psalmum «Qui habitat»*, cit., pp. 468-469: XIV, 1.). In queste espressioni si sottolinea dunque il valore della ragione come fonte di dignità.

⁷⁰⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 1, p. 406 (*Sermone XXXV, III, 6*)).

⁷⁰¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 1, p. 408 (*Sermone XXXV, IV, 8*)).

⁷⁰² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, cit., p. 54 (II, 3).

Volontà e razionalità risultano quindi legate strettamente tra loro: e Bernardo sottolinea che la ragione è stata concessa alla volontà perché la diriga, non perché la distrugga imponendosi su di essa in termini di necessità:

La ragione poi fu concessa alla volontà per costruirla, non per distruggerla. La distruggerebbe però se le imponesse dei vincoli necessitanti che le impedissero di muoversi in piena libertà sia verso il male, cedendo cioè all'appetito o allo spirito maligno in modo da divenire bestia che non distingue [...], sia verso il bene, seguendo la grazia [...]. Se, torno a dire, la volontà, impedita dalla ragione, non potesse compiere qualcuno di questi atti, non sarebbe più volontà. Dove infatti c'è necessità, non c'è più volontà⁷⁰³.

Proprio sulla base della volontà e della ragione – unite e coordinate tra loro – si fonda la dignità essenziale per l'uomo: e cioè il *libero arbitrio*⁷⁰⁴.

Riguardo ad esso, Bernardo offre sia una chiara definizione («Questo consenso, per la libertà che non si può mai perdere della volontà e per l'insopprimibile giudizio della ragione che esso sempre e dovunque porta seco, potrà chiamarsi, e ritengo convenientemente, libero arbitrio: “libero” per la volontà; “arbitrio” per la ragione»⁷⁰⁵) sia un'esplicita affermazione del suo configurarsi come la “dignitas” per eccellenza dell'uomo:

[...] chiamo *dignità* nell'uomo il *libero arbitrio*, grazie al quale gli è concessa non solo la preminenza, ma anche il comando su tutti gli altri esseri animati; chiamo *scienza* il bene che gli fa riconoscere in sé proprio questa dignità, ma non come proveniente da lui stesso; chiamo da ultimo *virtù* il bene con cui egli sa ricercare assiduamente colui dal quale riceve la vita e tenerlo fermamente stretto dopo averlo trovato⁷⁰⁶.

⁷⁰³ *Ivi*, p. 55 (II, 4).

⁷⁰⁴ Alla «dignità del libero arbitrio» è dedicato l'intero primo capitolo di G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, cit. (pp. 27-43). Analogamente, sul libero arbitrio come *dignitas animae* e come ciò «attraverso cui l'uomo sovrasta le altre creature» si veda W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964, p. 71 (traduzione mia).

⁷⁰⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, cit., p. 56 (II, 4).

⁷⁰⁶ S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, cit., pp. 115-116 (corsivi miei).

Come sottolinea Gilson, quindi, il libero arbitrio merita tale appellativo «per un duplice motivo: eleva l'uomo al di sopra di tutti gli altri animali e gli conferisce il potere di dominarli per metterli al servizio dei propri bisogni». L'uomo tuttavia può affermare la propria eminente dignità solo prendendo coscienza di essa, e

Bernardo approfondisce quindi con speciale attenzione il concetto di libertà, che egli concepisce come «qualche cosa di divino che rifulge nell'anima, come una gemma nell'oro»⁷⁰⁷.

A suo giudizio, in particolare, occorre distinguere «una triplice libertà; cioè dal peccato, dalla miseria, dalla necessità; quest'ultima ci viene data dalla natura per la nostra stessa condizione; nella prima siamo restaurati dalla grazia, la seconda ci è riservata nella patria celeste»⁷⁰⁸.

La “libertà dalla necessità” è dunque il *libero arbitrio* che costituisce la “base naturale della libertà”: la quale «è propria, ugualmente, di Dio e di tutte le creature ragionevoli, sia buone sia cattive»⁷⁰⁹.

Si può pertanto affermare che il libero arbitrio è “consostanziale” all'uomo, nel senso che non si può mai perdere; mentre le altre due forme di libertà sono accidentali – in quanto dipende dal possesso della grazia goderne od esserne privi – ma al tempo stesso necessarie perché l'uomo possa pervenire alla vera libertà, che implica anche la capacità di evitare il peccato con l'aiuto della grazia.

Per questo Bernardo afferma che anche la libertà dalla necessità «in una certa misura, sarà schiava finché non si accompagni pienamente alle altre due forme di libertà»⁷¹⁰, che sono state perse con il peccato originale:

Adoperando malamente quella di arbitrio, l'uomo si privò delle altre due. Tale abuso consisté nel fatto che egli l'aveva ricevuta perché la rivolgesse a sua gloria, invece l'adoperò per sua vergogna, come afferma la Scrittura: *L'uomo, mentre era in onore, non comprese ciò; si mise sullo stesso piano degli animali irrazionali e divenne simile ad essi (Ps. XLVIII, 13)*⁷¹¹.

In quelle tre forme di libertà, secondo Bernardo, consisteva appunto «quella immagine e somiglianza con Dio Creatore per la quale siamo stati creati; e precisamente l'immagine nella libertà di arbitrio, la somiglianza delineata nelle altre due [...]. Nelle altre due libertà, che non

soprattutto del fatto che essa trova in Dio la propria fonte; e la virtù consiste appunto nel «desiderio di scoprire l'autore della nostra dignità, e di attaccarci saldamente a lui dopo che lo abbiamo trovato» (E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1980, tr. it. di S. Mascheroni *La teologia mistica di San Bernardo*, Introduzione di J. Leclercq, a cura di C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987, p. 38).

⁷⁰⁷ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 2, p. 373 (*Sermone LXXXI, III, 6*).

⁷⁰⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, cit., p. 59 (III, 7).

⁷⁰⁹ *Ivi*, p. 62 (IV, 9).

⁷¹⁰ *Ivi*, p. 70 (VI, 16).

⁷¹¹ *Ivi*, p. 76 (VII, 22).

solo possono diminuire ma perfino totalmente venir perdute, troviamo una somiglianza secondaria (*accidentalis*) con la potenza e la sapienza di Dio; somiglianza che si aggiunge all'immagine. Infatti vediamo che le abbiamo perdute per il peccato e poi recuperate per mezzo della grazia»⁷¹².

La dottrina bernardina della libertà sottolinea dunque che «il libero arbitrio rimane integro, inattaccabile, nella sua bontà naturale anche dopo il peccato originale», e che «all'uomo è riservato uno spazio dal quale dipende la sua scelta, la responsabilità, il valore di ogni atto»⁷¹³.

In questo senso possiamo dunque affermare che «la visione che Bernardo presenta è fondamentalmente ottimistica: l'uomo è libero; dalla sua adesione, dal suo consentimento dipende la sua vita. La grazia è un aiuto nel conseguimento del bene, ma senza il consentimento della volontà, senza questa base naturale costituita dal libero arbitrio, dal quale solo dipende la causalità dell'umano agire, non si realizza la salvezza. La salvezza viene da Dio, ma non può realizzarsi senza il consenso dell'uomo»⁷¹⁴:

“Ma allora” – riprende quello – che ci sta a fare il libero arbitrio?”. Rispondo: viene salvato. Togli il libero arbitrio: non c'è più ciò che viene salvato; togli la grazia: non c'è più ciò da cui possa venire salvato. Quest'operazione della salvezza non può avvenire senza questi due elementi: uno dal quale è compiuta e l'altro per il quale o nel quale è compiuta. L'autore della salvezza è Dio; il libero arbitrio è solo capace di riceverla. Non

⁷¹² *Ivi*, p. 81 (IX, 28). Gilson riassume pertanto in questi termini la riflessione di Bernardo sulle varie componenti della libertà umana: «Queste tre cose non devono mai essere separate tra di loro. Possedere questa dignità senza averne la scienza, cioè essere liberi senza saperlo, quale gloria comporta? Possedere la dignità e la scienza del libero arbitrio, ma senza la virtù che lo fa risalire a Dio, forse è una gloria, ma è una gloria vana [...]. Questi tre attributi della natura umana perderebbero quindi la loro natura propria, se si trovassero separati. È quindi l'uomo stesso, in fin dei conti, che perde la propria natura. Perché si trova sempre nel duplice pericolo o di dimenticare la “dignità” che fa la sua gloria, o di dimenticare che non ne è l'origine. Nel primo caso dimentica la propria gloria; nel secondo cade nella vanagloria [...]. Il punto centrale della dottrina di san Bernardo è che l'immagine di Dio in noi non può perdersi: è per questo che l'uomo rimane uomo, dopo come prima del peccato [...]; ma la somiglianza con Dio in noi può perdersi: è per questo che l'uomo perdendo le virtù delle quali Dio l'aveva dotato per unire le proprie decisioni, scelte e azioni al giudizio della propria ragione, ha perso la propria somiglianza divina» (E. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., pp. 38-39 e p. 55).

⁷¹³ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 126.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

la può dare se non Dio; non può riceverla se non il libero arbitrio. Di conseguenza, questa realtà, che viene data da Dio solo e solo il libero arbitrio può accogliere, non può realizzarsi né senza il consenso di chi la riceve, né senza la grazia di chi la elargisce. Si dice perciò che il libero arbitrio coopera con la grazia che opera la salvezza, quando presta il suo consenso, cioè quando viene salvato. Acconsentire infatti è lo stesso che essere salvati⁷¹⁵.

Per Bernardo, dunque, «la scelta, l'assenso, l'imputabilità delle nostre azioni trovano la loro radice nel libero volere umano, le cui possibilità sono rimaste intatte anche dopo il peccato originale. Da qui la "dignitas", il valore, la grandezza del libero arbitrio, per il quale l'uomo si determina ed è autore del proprio destino»⁷¹⁶.

Un tema che in Bernardo appare particolarmente complesso è quello del rapporto, nell'uomo, tra corpo ed anima. Nei suoi scritti possiamo infatti ritrovare, a questo proposito, dei passi che presentano un'intonazione diversa: «alcuni fanno pensare alla dottrina agostiniana secondo la quale corpo ed anima sono due nature dell'uomo⁷¹⁷; altri invece⁷¹⁸ fanno pensare ad una dottrina dell'uomo come unità sostanziale di anima e di corpo»⁷¹⁹.

⁷¹⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, cit., pp. 52-53 (I, 2).

⁷¹⁶ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 126.

⁷¹⁷ Ad esempio: «Nobilem hospitem habes, o caro, nobilem valde, et tota salus tua pendet de eius salute [...]. Tu quidem habitas in regione tua; anima vero peregrina et exsul apud te est hospitata» (*In Adventu*, VI, 3, in S. BERNARDI *Opera*, Vol. IV: *Sermones I*, cit., pp. 192-193).

⁷¹⁸ Ad esempio: «C'è una unità naturale, una carnale, una virtuale, una morale, una spirituale, una sociale, una personale, una principale. L'unità naturale è quella tra il corpo e l'anima» (S. BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, cit., p. 455: *Sermone LXXX*, 1).

⁷¹⁹ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 126-127. Di fronte a questa duplicità di prospettiva, troviamo anche la critica divisa in due diverse posizioni. Così S. Vanni Rovighi, citando il *Sermo VI De Adventu Domini* e il *Sermo X In Psalmum «Qui habitat»*, afferma: «È inutile dire che per S. Bernardo anima e corpo sono "due" nature dell'uomo e insistere sull'agostinismo o sul platonismo di questa dottrina, poiché è pacifico che tutti i medioevali furono agostiniani nella concezione dell'uomo, finché non conobbero la psicologia di Aristotele». Completare cit. Mentre per L. Sartori «Chiara è l'affermazione dell'unità sostanziale nell'uomo di anima e di corpo; non solo il corpo è di necessario aiuto all'anima in questa vita presente, ma il suo ricongiungimento con l'anima separata è oggetto di un forte desiderio, tale che la felicità in quello stato non è ancora perfetta [*De diligendo Deo* X-XI; P.L. 182, 992-994]».

Bernardo, in verità, non sembra aver sentito una particolare necessità di chiarire dottrinalmente questo problema, richiamandosi sostanzialmente alle varie concezioni che si dibattevano nelle scuole ed utilizzando questo o quell'elemento a seconda delle finalità che andava proponendosi di volta in volta.

Sembra tuttavia possibile affermare che – in linea generale – la cultura di Bernardo, che trova le sue basi nella Bibbia e nella Liturgia, lo porta soprattutto ad una considerazione dell'uomo quale «mirabile unità di corpo ed anima, dovuta alla grandezza dell'opera divina, manifestatasi nella creazione. Per la creazione si ebbe una meravigliosa coesione tra il fango della terra e lo spirito della vita»⁷²⁰:

«Nam in primo quidem opere conditionis nostrae de limo terrae plasmavit hominem Deus et inspiravit in faciem eius spiritum vitae. Qualis artifex, qualis unitor rerum, ad cuius nutum sic conglutinantur sibi limus terrae et spiritus vitae! Limus quidem iam ante creatus erat, quando in principio creavit Deus caelum et terram; at spiritus sane non communem, sed propriam habet conditionem, ne in massa creatur, sed singulari quadam excellentia inspiratur. Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae. Est tibi cum mundo corpus, sic enim decet eum qui constitutus est super universam huius creaturae corporeae molem, ex parte aliqua ei similari. Sed est tibi etiam sublimius aliquid, nec omnino comparandus es ceteris creaturis. Compacta et confoederata sunt in te caro et anima, illa plasmata, haec inspirata»⁷²¹.

Da questo ed altri passi emerge dunque chiaramente che per Bernardo l'anima e il corpo sono strettamente uniti tra loro e formano «un tutto ammirabile, nel quale rifulge la dignità e la gloria della condizione umana»⁷²².

Come ha rilevato il Gilson, peraltro, una prospettiva diversa emerge laddove Bernardo, riflettendo sul peccato, mette in evidenza che il corpo diviene un peso per l'anima quando l'istinto prevale sulla razionalità e diviene la guida della natura.

Questa duplicità di impostazione emerge con chiarezza, ad esempio, dal seguente passo:

⁷²⁰ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 128.

⁷²¹ *In Nativitate*, cit., II, 1 (pp. 251-252).

⁷²² M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 128-129.

“Quando invece saremo nello stato perfetto”, cioè nella plenitudine della gloria, che seguirà la risurrezione, “allora sarà eliminato ciò che proviene dall’imperfezione”, cioè ogni corruzione carnale, dalla quale senza dubbio dipende questa nostra peregrinazione nel corpo ancora separato da Dio. Questo è l’intimo gemito e pianto di miseria, che così si esprime: “Oh, uomo infelice che sono, chi mi libererà da questo corpo di morte?”. Non si parla solo del corpo, bensì di questo corpo di morte, cioè di quella corruzione che ancora persiste, mostrando che non è il corpo, ma le sue infermità, la causa della nostra peregrinazione. “Poiché il corpo che si corrompe, rende pesante l’anima”. Non “il corpo” semplicemente, ma “il corpo che si corrompe”, per significare che il peso è costituito dalla sua corruzione, non dalla sua natura. Per questo, anche chi geme nell’intimo, attende la redenzione del proprio corpo, non la sua perdita⁷²³.

Possiamo dunque notare come, per Bernardo, sia precisamente il “corpus quod corrumpitur” che aggrava l’anima, e non il corpo in quanto tale – che, per sua natura, è stato creato buono. In altri termini, «il corpo è un peso per l’anima qualora questa sia sottomessa al dominio dei sensi⁷²⁴. È allora che si inserisce nel concetto di carne la nota negativa. A causa del peccato originale “facta est caro rebellis spiritui”⁷²⁵. Ma la radice del male non è nella carne, l’iniquità “est cordis non carnis vitium”. Il male, il disordine sono introdotti dalla libera volontà dell’uomo, per cui le facoltà sono ottenebrate, hanno lasciato i loro propri oggetti per fini che non erano loro propri»⁷²⁶.

In definitiva possiamo dunque affermare che per Bernardo il corpo, pur essendo ontologicamente inferiore all’anima, è stato creato con una sua propria bontà di natura, e a prescindere dall’ipotesi del peccato realizza con l’anima stessa un’unione buona e perfetta: «tam magnum hoc donum, quam magna res homo»⁷²⁷.

⁷²³ S. BERNARDO, *Il precetto e la dispensa*, XX, 59 (in S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. II: *Sentenze e altri testi*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990, p. 577).

⁷²⁴ «Donde proviene questa così mostruosa degradazione, questa così miserevole abiezione per cui la creatura su tutte preminente, capace di conseguire l’eterna beatitudine e la gloria dell’eccelesso Dio, dalla cui fantasia di creatore è stata formata, dalla somiglianza col quale è stata onorata, dal cui sangue è stata redenta, della fede nel quale è stata dotata, dal cui spirito è stata adottata, non si vergogni d’esercitare una miserevole schiavitù in funzione di questa putredine dei sensi corporali?» (S. BERNARDO, *Ai chierici sulla conversione*, VIII, 15; in S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. II: *Sentenze e altri testi*, cit., p. 179).

⁷²⁵ S. BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, cit., p. 418 (*Sermone LXVI*, 1).

⁷²⁶ M. DELL’ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 130.

⁷²⁷ *In psalmum «Qui habitat»*, cit., XIV, 1 (p. 469).

Per quanto riguarda infine il *fondamento* della grandezza dell'uomo, anche Bernardo, in linea con la tradizione patristica, si richiama più volte – ma con alcune intuizioni originali e significative – ai primi versetti della Genesi (I, 26), nei quali viene espressa l'idea della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio:

Ad imaginem nempe et similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine. Et similitudo quidem perit, *verumtamen in imagine pertransit homo*. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri, ardere, sed non deleri⁷²⁸.

O nobile creatura, immagine di Dio, riflesso del Creatore (*o nobilis creatura, imago Dei, creatoris similitudo*), cosa c'è di più vergognoso del deturpare la tua carne cedendo a lusinghe carnali, e per un piacere breve perdere il torrente dei piaceri? [...] ⁷²⁹.

Al tempo stesso, Bernardo sottolinea che l'uomo è *fatto ad immagine di Dio, ma non è l'immagine di Dio*. Quest'ultima infatti si identifica con il Verbo, che è consostanziale al Padre:

Ma mi dirà qualcuno: “Perché tu unisci queste due cose? Che relazione c'è tra l'anima e il Verbo?”. Molte sotto ogni aspetto. Dapprima perché vi è tanta parentela tra le nature, sicché come il Verbo è immagine di Dio essa è creata ad immagine di lui. E poi perché la parentela è attestata dalla somiglianza. L'anima, infatti, è stata fatta non solo a immagine ma anche a somiglianza di Dio [...]. Il Verbo è verità, è sapienza, è giustizia: e questa è immagine. Di chi? Della giustizia, della sapienza, della verità. È, infatti, questa Immagine giustizia della giustizia, sapienza della sapienza, verità della verità, quasi luce da luce, Dio da Dio. L'anima non è nessuna di queste cose perché non è immagine. È, tuttavia, capace di esse e le desidera; e di qui forse essa è fatta ad immagine. Eccelsa creatura che presenta nella capacità un'impronta della maestà, e nel desiderio una tendenza alla rettitudine⁷³⁰.

⁷²⁸ In *Annuntiatione*, I, 7 (in S. BERNARDI *Opera*, Vol. V: *Sermones II*, cit., p. 19). Ho riportato in corsivo le parole che compaiono in maiuscolo nel testo citato.

⁷²⁹ S. BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, cit., pp. 306-307 (*Sermone XL*, 3).

⁷³⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 2, p. 359 (*Sermone LXXX*, I, 2).

In un altro passo, Bernardo precisa ancor di più la differenza tra il Verbo e la creatura affermando che «il Verbo è la grandezza e la rettitudine, che costituiscono un tutto con l'immagine, mentre, pur essendo anche l'anima grande e retta, in essa rettitudine e grandezza sono divise, diverse dall'anima e diverse tra di loro»⁷³¹.

D'altra parte, anche se nella vita terrena l'anima può perdere la sua "rectitudo", essa non potrà mai perdere la sua grandezza, perché quest'ultima è la forma dell'anima, inerente ad essa e da essa inseparabile:

Ora, la grandezza è la forma dell'anima. Né è a questo un ostacolo il fatto che è inseparabile da essa. Sono, difatti, così tutte le differenze sostanziali, così non solo le propriamente proprie, ma anche certe proprie, così altre innumerevoli forme. L'anima non è, dunque, la sua grandezza, non più che il colore nero sia il corvo, che il candore sia la neve, che la risibilità o la razionalità sia l'uomo, pur non esistendo corvo che non sia nero, né neve senza candore, né uomo che non sia risibile e razionale. Così l'anima e la grandezza dell'anima anche se inseparabili, sono diverse tra loro⁷³².

Nella trattazione di questo tema, appare significativa soprattutto la presa di distanza dalle posizioni di Gilberto de la Porrée, accusato di introdurre in Dio questa stessa composizione metafisica di soggetto e di forma che è propria invece della creatura.

In effetti, «contrariamente a quanto afferma Gilberto de la Porrée, per il quale Dio non è la divinità, ma è divino a causa della divinità, non è la sostanza, ma è per la sostanza, per Bernardo Dio è la semplicità assoluta, la sostanza assoluta, la divinità assoluta. In tal modo creatura e Creatore si distinguono per struttura metafisica diversa: l'una è dovuta alla composizione di soggetto e di forma, ed ha la sua essenza perché partecipa della sostanza assoluta, il Creatore invece è l'Assoluto e l'Impartecipato»⁷³³.

Alla luce di queste considerazioni, alcuni studiosi sono giunti addirittura a vedere in Bernardo un precursore della teoria della partecipazione di san Tommaso; mentre altri, approfondendo i

⁷³¹ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 134. Per il passo in questione si veda BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 2, pp. 360-361 (*Sermone LXXX, II, 3*).

⁷³² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, cit., Vol. 2, p. 363 (*Sermone LXXX, III, 5*).

⁷³³ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 136.

vari aspetti della sua dottrina, sono giunti a distinguere nei suoi scritti quattro differenti teorie sull'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo.

In verità, malgrado la varietà di formulazioni (o di angolature) che si possono rintracciare nelle sue opere, sembra possibile esporre in termini complessivi ed organici la dottrina di Bernardo su questo tema fondamentale.

Da un lato, nel capitolo IX del *De gratia et libero arbitrio*⁷³⁴, egli vede appunto nel “*liberum arbitrium*” l'immagine divina; mentre le altre due libertà (“*liberum consilium*” e “*liberum complacitum*”), che si possono anche non avere, costituiscono la somiglianza divina.

D'altra parte, nei *Sermones super Cantica* si afferma che il libero arbitrio rappresenta la somiglianza e non l'immagine divina: «la capacità di fruire le cose eterne costituisce la forma dell'anima e pertanto non si perde mai»; ma «oltre ad essere immagine l'anima è anche somiglianza di Dio, e tale somiglianza è costituita dalla semplicità, dall'immortalità, dalla libertà d'arbitrio, che possono venir offuscate, e lo sono di fatto dopo il peccato»⁷³⁵.

Queste due posizioni possono tuttavia essere ricondotte ad unità, mettendo anzitutto in rilievo come Bernardo insista in entrambi i casi sul valore e sulla dignità del libero arbitrio – sia esso qualificato come *immagine*, oppure come *somiglianza*.

Ed è per l'appunto questo concetto di “immagine-somiglianza” che fonda la dignità dell'uomo: è la partecipazione all'infinita essenza del suo Creatore che conferisce all'uomo il suo valore eccezionale nell'ambito della creazione, giustificando così la sua qualificazione come «*celsa creatura in capacitate maiestatis*».

⁷³⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, cit., pp. 81-85.

⁷³⁵ M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, cit., p. 138.

3) La dignità dell'uomo nel pensiero di San Tommaso

In San Tommaso il concetto di “dignità umana” assume un ruolo ed un'importanza del tutto particolari. A questo proposito basterebbe considerare – come ha rilevato Servais Pinckaers, consultando l'*Indice tomistico* di Padre Busa – che nel complesso della sua opera le ricorrenze del termine “*dignitas*” (nei suoi diversi casi) sono ben 1760: esprimendo così una gamma di significati particolarmente ricca, anche al di là della sua specifica applicazione alla persona umana (che ne rappresenta comunque l'uso preponderante).

Nel *Commento alle Sentenze*, il termine *dignitas* compare in vari passi relativi alla questione delle persone divine – e, più precisamente, alla distinzione tra i termini affini di persona, essenza, sostanza (o sussistenza) ed ipostasi, ai fini di una precisa applicazione di queste nozioni a Dio e al mistero della Trinità.

In particolare, merita di essere segnalata la definizione di “persona” (peraltro ricorrente tra i Maestri) che viene riportata in conclusione di *I Sent.* dist. 23, 1, 1:

[...] il nome “persona” significa la sostanza particolare in quanto sottostà a una proprietà che indica dignità (*substantiam particularem, prout sublicitur quae sonat dignitatem*), e similmente “*prosopon*” presso i greci: quindi la persona non si ha che nella natura intellettuale.⁷³⁶

L'inizio dello stesso articolo ci fornisce anche una variante di questa definizione, nel corso dell'esposizione delle varie opinioni:

Similmente il distinto [...] o viene significato come distinto per qualche proprietà determinata appartenente alla nobiltà, e così c'è il nome “persona”, [...]⁷³⁷.

Secondo questa prospettiva, quindi, «la persona si distingue dalle altre sostanze singolari per via di quella proprietà, la dignità o la nobiltà, che costituisce il tratto essenziale della sua

⁷³⁶ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Vol. II: *Libro Primo: distinzioni 22-48*, Traduzione di P.R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, pp. 62-63.

⁷³⁷ *Ivi*, p. 59.

definizione⁷³⁸. E San Tommaso precisa sinteticamente che non vi è “persona” se non nella natura intellettuale, e che proprio questo determina la dignità dell’uomo»⁷³⁹.

Una prima conclusione di rilievo è dunque che la persona si definisce in base alla propria dignità, che le proviene dalla sua natura intellettuale.

San Tommaso aggiunge anche una spiegazione etimologica del termine *persona*, attingendola da Boezio. Egli afferma infatti che *persona* deriva da *personare* (far risuonare), poiché gli attori tragici e quelli comici erano soliti indossare una maschera per rappresentare sulla scena i vari personaggi; e bisognava essere “qualcuno” nella società (quello che anche noi chiamiamo un “personaggio”) per essere così rappresentati a teatro.

Così, in considerazione del fatto che il teatro antico era uno specchio (pur talvolta alquanto deformante) della società e dei suoi “dignitari”, appare possibile individuare il nesso originario tra il termine “persona” e l’idea di “dignità”⁷⁴⁰.

Nella *Somma Teologica*, sempre trattando delle persone divine (*Prima Pars*, qu. 29), San Tommaso riprende la dottrina delle *Sentenze*, precisandola e ampliandola.

Qui peraltro egli fa anzitutto riferimento alla tradizionale definizione boeziana “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”, che viene citata fin dall’inizio dell’articolo 1, dedicato appunto alla definizione di “persona”: «Pare che la definizione della persona data da

⁷³⁸ A questo proposito è stato sottolineato che «la nozione di persona non è per Tommaso un “nomen intentionis”, non è un concetto di genere che è in sé indifferente rispetto a questo o a quell’esistere [...]: persona, infatti, caratterizza l’uomo nella misura in cui egli è, per se stesso, il soggetto, il titolare di un nome proprio. In questo modo, “persona” acquista il valore di un *nomen dignitatis*, e diventa, dunque, una nozione con connotazioni assiologiche» (E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un’idea tra grecità e cristianesimo*, Editrice Morcelliana, Brescia 2006, pp. 48-50). Più in generale, sul significato assiologico che la nozione di persona acquista a partire dal XIII secolo, si veda T. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg - Basel - Wien 1993.

⁷³⁹ S. PINCKAERS, *La dignité de l’homme selon Saint Thomas d’Aquin*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., p. 92 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁷⁴⁰ E tale spiegazione, corredata da un’aggiunta, verrà ripresa anche nella *Somma Teologica*.

Boezio [De duab. nat. 3], cioè “la persona è una sostanza individuale di natura razionale”, non sia accettabile»⁷⁴¹.

Questo richiamo non significa però che Tommaso intenda abbandonare la definizione dei Maestri incentrata sulla “dignità”; come vedremo, infatti, egli farà del carattere della dignità l’elemento predominante della persona: nel senso che, maggiore sarà la dignità, più meritata sarà la qualifica di persona.

Partendo comunque dalla definizione boeziana, Tommaso osserva che l’individuo particolare si trova in un modo speciale e più perfetto nelle sostanze razionali, che hanno il dominio dei propri atti e che non sono mosse da qualcun altro (come le altre sostanze) ma agiscono autonomamente.

Proprio per questo le sostanze singolari di natura razionale meritano un appellativo speciale, quello di “persona”, come avviene appunto nella definizione di Boezio che è stata richiamata. In questo caso dunque possiamo notare come la riflessione sia guidata dall’idea della perfezione superiore della natura razionale, la quale è precisata dal dominio di cui essa dispone sui propri atti: essa agisce autonomamente, dimostrando di possedere l’essere autonomamente e di essere sostanza in modo speciale.

Questo modo di caratterizzare la persona mediante il dominio degli atti ci riporta direttamente all’analisi della “volontarietà” – nella *Prima Secundae*, qu. 6, art. 1 – dove Tommaso sancisce la gerarchia degli esseri a seconda del potere che posseggono sui loro atti, e conclude:

[...] poiché soprattutto l’uomo conosce il fine del suo operare e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti si deve trovare la volontarietà.

Come è stato rilevato, «con questo potere dell’intelligenza e della volontà sugli atti arriviamo al fondamento di tutta la morale: ed è proprio questo dominio che costituisce la perfezione della persona e ne fonda la definizione»⁷⁴².

Tornando quindi alla quaestio 29 della *Prima Pars*, e precisamente all’art. 2, vediamo che il raffronto fra la nozione di persona e quelle di ipostasi, sussistenza ed essenza pone

⁷⁴¹ Per il testo in italiano dell’opera facciamo riferimento (qui ed in seguito) a S. TOMMASO D’AQUINO, *Somma Teologica*, Nuova edizione in lingua italiana a cura di P. Tito Centi e P. Angelo Belloni, reperibile all’indirizzo internet: <http://www.cristianicattolici.net/chiesa-cattolica/somma%20teologica.pdf>.

⁷⁴² S. PINCKAERS, *La dignité de l’homme selon Saint Thomas d’Aquin*, cit., p. 93.

nuovamente in rilievo la proprietà della persona descritta da ciò che designano quei tre termini, ma nell'ordine delle sostanze razionali.

L'ad. 1 aggiunge, per spiegare una citazione di Boezio, che l'uso del termine *hypostasis*, presso i Greci, è andato oltre il significato proprio del termine stesso, sino a designare l'individuo dotato di razionalità, a causa della sua eccellenza: e «per San Tommaso è propriamente questo il significato del termine persona, che dunque appare nuovamente caratterizzata dall'eccellenza della sua natura razionale»⁷⁴³.

Si passa quindi, all'art. 3, all'applicazione del termine "persona" a Dio; e in questa sede Tommaso afferma:

La persona significa quanto di più nobile si trova in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che comporta perfezione, dato che nella sua essenza egli contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli venga attribuito anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo in cui viene attribuito alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature e applicati a Dio: secondo quanto si è dimostrato sopra [q. 13, a. 3] parlando dei nomi di Dio.

La superiorità dell'attribuzione dell'appellativo di "persona" a Dio viene poi precisata nella risposta ad 4:

Si può dire che Dio è di natura razionale in quanto la ragione, presa in senso generico, significa una natura intellettuale, e non in quanto implica un processo discorsivo. A Dio poi non può convenire di essere individuo nel senso che il principio della sua individuazione sia la materia, ma solo in quanto [individuo] indica incomunicabilità. Essere poi sostanza conviene a Dio in quanto essa dice esistere per sé. — Alcuni tuttavia affermano che la surriferita definizione di persona, data da Boezio, non è la definizione della persona che viene ammessa in Dio. Per cui Riccardo di S. Vittore [De Trin. 4, 22], volendo correggere questa definizione, disse che la persona, in quanto attribuita a Dio, è "un'esistenza incomunicabile di natura divina".

Possiamo dunque constatare che «l'idea di perfezione e di eccellenza è, per San Tommaso, la spina dorsale della nozione di "persona". Ed è proprio grazie ad essa che la personalità può e

⁷⁴³ *Ibidem.*

deve essere attribuita a Dio e, in virtù di essa, si stabilisce una certa gerarchia nella natura personale, quanto meno tra l'uomo e Dio: nel senso che la personalità si addice a Dio nel senso più perfetto. Ciò si manifesta con la somma perfezione dell'intelligenza e della volontà di Dio, che assicura il suo pieno dominio sulle sue opere»⁷⁴⁴.

Merita in questa sede di essere ricordata anche la precedente risposta ad 2, che stabilisce l'equivalenza fra i termini di perfezione ed eccellenza e quello di dignità, utilizzato nella definizione corrente dei Maestri.

In questa sede, precisamente, Tommaso affronta l'obiezione – basata sul testo di Boezio, che fa risalire l'origine del termine “persona” ai “personaggi” teatrali – secondo cui questo originale significato non sembra riferibile a Dio, se non in senso metaforico; e pur ammettendo, ovviamente, che l'appellativo di “persona” non si confà a Dio secondo quel significato primitivo, egli aggiunge subito che esso invece si addice eccellentemente a Dio nel senso assunto in teologia:

Quantunque, se si bada alla sua etimologia, il nome persona non convenga a Dio, tuttavia gli conviene, e in grado sommo, se si considera il suo significato. Siccome infatti nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano personaggi famosi, il nome persona fu imposto per significare soggetti costituiti in dignità. Di qui venne l'uso della Chiesa di chiamare persone quelli che rivestivano una qualche carica. Per questo alcuni definiscono la persona come “un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità”. E siccome è una grande dignità sussistere come soggetto di natura razionale, perciò, come si è detto [a. 1], ogni individuo di tale natura fu chiamato persona. Ma la dignità della natura divina eccede qualsiasi dignità: perciò a Dio massimamente conviene il nome persona.

A questo punto appare opportuna anche una precisazione riguardante i rapporti fra Dio e l'uomo in virtù della qualifica di “persona”. In effetti, «le differenze fra la personalità nell'uomo e in Dio, che permettono di parlare di una gerarchia, non stabiliscono tuttavia alcun taglio, alcuna contrapposizione, come accadrà invece nelle concezioni moderne, in cui la persona si definisce, in qualche modo, attraverso la differenza e la contrapposizione nei

⁷⁴⁴ *Ivi*, p. 94.

confronti delle altre persone. Nell'approccio di San Tommaso, il passaggio dalla persona umana alla persona in Dio avviene in modo del tutto naturale, senza alcuna idea di concorrenza, come da un'eccellenza o da una dignità naturale alla somma eccellenza. Sono semplicemente scartati in Dio i limiti della realizzazione umana della persona. La possibilità di comunicazione fra l'uomo e Dio non è ridotta da tali differenze, anzi ne è potenziata. Percepriamo già che la persona umana non è per nulla chiusa in se stessa, per San Tommaso, bensì aperta a Dio e come accresciuta nella propria dignità in virtù della somiglianza con la personalità divina»⁷⁴⁵.

A questo proposito, un brano tratto dal *I libro delle Sentenze* ci mostra appunto come la comunicazione con l'infinito divino accresca la dignità della persona: nel senso che, più è stretta l'unione con Dio, più è grande la qualità della persona. Nella distinzione 44, alla questione 1, Tommaso precisamente si chiede, a proposito della potenza di Dio, se egli avrebbe potuto fare le cose meglio di come le abbia fatte, con particolare riguardo all'umanità di Cristo; e risponde distinguendo due punti di vista: ossia *la creatura, presa in se stessa*, la quale è finita e può sempre ricevere una maggiore perfezione; e *la creatura collegata al bene increato*, la cui dignità riceve una certa infinità dall'infinito con cui è in rapporto, come in questi quattro casi: la natura umana unita a Dio in Cristo; la beata Vergine, madre di Dio; la grazia che ci unisce a Dio; ed ogni cosa in quanto ordinata a Dio.

Ne risulta dunque un certo ordine, nel senso che una maggiore nobiltà deriva da una maggiore unione con Dio. Pertanto la natura umana è la più nobile in Cristo, in virtù della sua unione unica con Dio; viene poi la Vergine, perché nel suo seno il Verbo si è incarnato; e così di seguito. Per Tommaso, dunque, «l'unione personale con Dio concede alla natura umana una partecipazione all'infinito della dignità divina»⁷⁴⁶.

Il tema dell'uomo creato ad immagine di Dio⁷⁴⁷, secondo la sua natura razionale, ci permette di scorgere la ricchezza e le implicazioni della dignità umana in San Tommaso.

⁷⁴⁵ *Ivi*, p. 96.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 97.

⁷⁴⁷ Per un'«approccio metafisico alla nozione di “immagine di Dio”» in Tommaso si veda anche E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Barañain (Navarra) 2005, pp. 61-88 (cap. III).

Nella sua prospettiva, infatti, «è [...] la natura intellettuale o razionale dell'uomo, in virtù della quale egli possiede la dignità di persona, a conferirgli anche il privilegio di essere ad immagine di Dio»⁷⁴⁸.

Il tema viene precisato nella *Somma Teologica (Prima Pars, qu. 93, art. 1)*, laddove Tommaso riconosce anzitutto il carattere imperfetto dell'immagine di Dio nell'uomo:

Ora, è chiaro che nell'uomo vi è una certa similitudine [o immagine rappresentativa] di Dio, dipendente da lui come dal suo esemplare: ma non è una similitudine di uguaglianza, poiché l'esemplare supera all'infinito la copia. Quindi si dovrà dire che nell'uomo vi è un'immagine di Dio non perfetta, ma imperfetta. E questo vuole indicare la Scrittura quando dice che l'uomo è fatto "a immagine di Dio": poiché la preposizione a indica l'approssimazione a una cosa, che però è distante.

D'altra parte, Tommaso sottolinea anche (art. 2) che «i vari esseri hanno con Dio una prima somiglianza genericissima in quanto esistono, una seconda in quanto vivono, una terza in quanto pensano o intendono [...]. Quindi è chiaro che, parlando propriamente, solo le creature intellettuali sono a immagine di Dio»: e in ciò appunto sta la dignità della loro natura.

Un ulteriore approfondimento di tali concetti viene poi prospettato nella *Tertia Pars* (quaestio 4, art. 1), in relazione all'assunzione della natura umana da parte di Cristo:

Nella natura umana si riscontra una somiglianza di immagine per il fatto che è capace di Dio, cioè perché è in grado di raggiungerlo con le operazioni della conoscenza e dell'amore [...]. Ma l'unione con Dio nell'essere personale è molto più grande e perfetta dell'unione mediante la propria attività.

Tommaso sottolinea peraltro che, pur essendo imperfetta l'immagine di Dio nell'uomo, essa può crescere e perfezionarsi.

In effetti, «l'immagine di Dio in noi non è statica, come possono far credere le immagini che creiamo, mediante l'incisione, la pittura o la fotografia. Essa è dinamica⁷⁴⁹, poiché la natura

⁷⁴⁸ S. PINCKAERS, *La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 100. Sul nesso inscindibile tra questi elementi insiste anche W.J. HOYE, *Würde des Menschen – Licht der Vernunft. Thomas von Aquin über den Kern der Moral*, Vortrag in einem Forum der Josef-Pieper-Stiftung am 5. Oktober 2001, Münster 2002.

umana è principio di azione personale, capace di muoversi verso Dio e di conformarsi a lui mediante la sua intelligenza e volontà. L'immagine di Dio nell'uomo è, quindi, destinata a cambiare, a passare dall'imperfezione alla perfezione tramite l'azione personale»⁷⁵⁰; e, «parallelamente, anche la dignità dell'uomo non è statica, ossia acquisita una volta per tutte, ma è anch'essa destinata a crescere, precisamente in rapporto con la crescita della nostra somiglianza con Dio tramite la conoscenza e l'amore»⁷⁵¹.

San Tommaso, in particolare, distingue tre stadi della somiglianza con Dio (*Somma Teologica, Prima Pars*, qu. 93 art. 4):

[...] l'immagine di Dio nell'uomo può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio: e questa attitudine si trova nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini. Secondo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia. Terzo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria. Quindi, commentando il versetto del Salmo [4, 7]: "Risplende su di noi, Signore, la luce del tuo volto", la Glossa [ord.] distingue tre immagini, e cioè di creazione, di ricreazione e di somiglianza. — La prima immagine dunque si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza nei soli beati.

La prima è dunque l'immagine fondamentale, indistruttibile – ed anche la *dignità prima* – dell'uomo: entrambe connesse alla sua prerogativa di persona. La seconda, in quanto conformazione progressiva a Dio mediante la grazia, si realizza attraverso la vita morale cristiana: per cui ad essa corrisponde la *dignità dei giusti*. La terza, infine, è l'immagine perfetta, che potrà essere acquisita solo nella beatitudine della vita eterna: ossia la *dignità dei santi*⁷⁵².

⁷⁴⁹ Secondo Elisabeth Reinhardt, «la stabilità e la dinamicità dell'immagine divina nell'uomo, nella dottrina di San Tommaso, sono correlate armonicamente tra loro» (E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, cit., p. 164 (traduzione mia).

⁷⁵⁰ S. PINCKAERS, *La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 101.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² *Ibidem*.

Tornando comunque alla *Somma Teologica*, il carattere dinamico dell'immagine di Dio trova la sua più decisa espressione negli articoli 7 e 8 della già citata quaestio 93⁷⁵³.

Secondo Tommaso, in particolare, «l'immagine di Dio è più evidente in noi nei nostri atti, ancor più che nelle nostre virtù, poiché sotto tale aspetto è maggiore la nostra somiglianza con le Persone della Trinità, con il Verbo che procede dal Padre e con l'Amore che è lo Spirito Santo. E tale similitudine è la più perfetta quando i nostri atti di conoscenza e d'amore si rivolgono direttamente a Dio ed alle Persone divine. Così, la perfezione della somiglianza con Dio corrisponde all'esercizio più elevato delle nostre facoltà più personali, negli atti che ci uniscono più intimamente alle Persone divine. La più alta dignità per l'uomo sta precisamente in una diretta partecipazione alla dignità di Dio, attraverso la potenza della grazia»⁷⁵⁴.

D'altra parte, proprio perché la dignità umana è dinamica, essa può anche regredire e perdersi, salvo poi poter essere recuperata mediante la penitenza.

La posizione di Tommaso su questo punto emerge appunto dallo studio degli effetti del peccato – nella *Prima Secundae*, quaestio 85.

In questa sede vengono distinte tre specie di beni naturali:

a) i principi stessi della natura umana con le sue proprietà, ossia la nostra natura razionale con le sue facoltà: fondamento primario e principale della dignità dell'uomo. E poiché questi beni non possono essere né distrutti né ridotti dal peccato, la dignità naturale dell'uomo sussiste anche in sua presenza.

b) la naturale inclinazione alla virtù costituita dalla naturale propensione alla verità e al bene: ossia quel dinamismo che tende a sviluppare la dignità dell'uomo preordinandolo e conformandolo al suo fine ultimo, la beatitudine in Dio. E poiché il peccato si oppone direttamente alla virtù, esso può ridurre questo bene naturale; non può però distruggere interamente la naturale inclinazione alla virtù, in quanto essa dipende dalla nostra stessa ragione.

c) infine, il dono della giustizia originale concesso al primo uomo: bene naturale che è andato perduto interamente con il peccato originale.

⁷⁵³ Sulla quale si veda anche l'analisi di E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, cit., pp. 30-43.

⁷⁵⁴ S. PINCKAERS, *La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 102.

Per Tommaso quindi, «il peccato, per quanto grave, non distrugge la dignità dell'uomo, ma piuttosto la riduce, bloccandone in qualche modo il dinamismo e impedendole di svilupparsi mediante la virtù nel senso della verità e del bene»⁷⁵⁵.

D'altra parte, Tommaso mostra (*Tertia Pars*, quaestio 89) anche come la Penitenza possa restituirci una duplice dignità, una di ordine morale e l'altra di ordine ecclesiale. In particolare, «nell'ordine morale bisogna distinguere fra la dignità di figli di Dio, conferitaci dalla grazia e revocataci dal peccato, e la dignità dell'innocenza. La prima ci viene resa con la Penitenza, mentre la seconda non può esserci restituita; tuttavia, la Penitenza può restituire perfino più dell'innocenza, stando alla parola evangelica secondo cui vi è più gioia in cielo per la pecora ritrovata che non per le altre cento»⁷⁵⁶.

Conclusioni

Analizzando l'utilizzo del termine *dignitas* da parte di San Tommaso, possiamo rilevare che l'impiego principale riguarda la persona: la "dignità" infatti entra nella definizione stessa della persona, in quanto requisito proprio della natura razionale.

Al tempo stesso, la dignità attribuisce alla persona la prerogativa di immagine di Dio, e si sviluppa mediante la virtù e gli atti conformi alla ragione e alla grazia. Tale dignità è soggetta a regredire con il peccato, ma può essere ripristinata mediante la Penitenza.

Il termine "dignità" presenta poi molti altri usi, in particolare: in relazione alla società civile, per designare le personalità più eminenti; e in relazione alla Chiesa, per designare coloro che rivestono alte cariche (in particolare i vescovi), ma anche i giusti e i santi⁷⁵⁷.

Restando comunque sul piano più propriamente filosofico-teologico, nella concezione tomista della dignità dell'uomo emergono alcuni caratteri particolarmente rilevanti:

1) si tratta, anzitutto, di una concezione "aperta": da un lato verso Dio e le Persone divine, in quanto compartecipa della loro dignità superiore; dall'altro anche nei confronti degli altri uomini, che condividono la stessa natura razionale – ed in particolare verso i giusti ed i santi, tramite la comunione in Cristo. In altri termini, non abbiamo a che fare con una concezione

⁷⁵⁵ *Ivi*, p. 103.

⁷⁵⁶ *Ivi*, p. 104.

⁷⁵⁷ *Ivi*, p. 105.

della persona chiusa in stessa, che rivendica la propria dignità nei confronti di Dio, della società e degli altri uomini⁷⁵⁸.

2) un secondo carattere importante è poi la “dinamicità” della dignità personale: «la dignità della persona tende naturalmente a manifestarsi e a svilupparsi mediante un operato conforme alla ragione e alla virtù, in vista del conseguimento del suo fine ultimo: la beatitudine in Dio. Essa è compromessa dal peccato. La dignità dell’uomo comporta, pertanto, esigenze morali profonde, costanti, precise, nel senso della verità e del bene. Essa non si limita ad una prerogativa statica da rivendicare su tutto»⁷⁵⁹.

c) in San Tommaso, infine, la dignità comporta – in tutti i suoi impieghi – un’idea essenziale di qualità, nobiltà, perfezione, eccellenza: e «ciò è in sintonia con la sua concezione dell’uomo e, più precisamente, della libertà: essendo fondata sulle naturali inclinazioni alla verità e al bene, la libertà umana tende spontaneamente verso la qualità, la perfezione, l’eccellenza, ed è ridimensionata dal male. Si potrebbe affermare che la libertà umana elabori una propria dignità mediante la qualità dei propri atti»⁷⁶⁰.

Appare evidente, da questo punto di vista, la distanza rispetto alle concezioni moderne, che per lo più si sostanziano in una assoluta rivendicazione di libertà, indifferente alla “qualità” delle azioni poste in essere.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ *Ivi*, pp. 105-106.

⁷⁶⁰ *Ivi*, p. 106.

4) Tra medioevo ed età moderna: l'uomo-microcosmo nel pensiero di Nicolò Cusano

Nelle opere di Cusano troviamo costantemente espressa la concezione secondo cui «l'umanità è creata ad immagine e somiglianza di Dio ed è destinata a diventare un'unica cosa con Dio che la renderà divina»⁷⁶¹.

Nel *De docta ignorantia* (1440), che è la sua opera più nota, Cusano non affronta espressamente il tema della natura dell'uomo, ma si concentra piuttosto su Dio come *maximum absolutum* e sull'universo come *maximum contractum*. Tuttavia, l'idea secondo cui l'umanità costituisce la «natura media, che è il mezzo della connessione fra la natura inferiore e quella superiore», e che dunque «essa sola risulta elevabile in maniera conveniente al massimo per la potenza di Dio infinito massimo»⁷⁶², svolge già un ruolo importante, preparando il terreno per l'identificazione del *maximum contractum et absolutum* con quel Dio che in Gesù Cristo si è fatto uomo⁷⁶³.

Una trattazione più dettagliata sul significato dell'esistenza umana si ritrova comunque nel successivo trattato *De coniecturis* (1441-1444): nel quale Cusano supera il «modo di pensare disgiuntivo», che nell'opera precedente «aveva decisamente sottolineato che tra quello che l'uomo è in grado di sapere e la vera essenza di Dio e della realtà non vi può essere nessuna correlazione», sostenendo che «è proprio questo carattere basato su supposizioni, che potremmo definire carattere costruttivo del sapere umano, che ci consente di comprendere come gli uomini siano creati ad immagine e a somiglianza di Dio»⁷⁶⁴.

All'inizio del primo libro, Cusano esprime tale concetto in questi termini:

Le congetture vengono dalla nostra mente, come il mondo reale viene dalla ragione divina infinita. In quanto la mente umana, alta similitudine di Dio, partecipa come può

⁷⁶¹ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Trier 2010, p. 13 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁷⁶² N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, p. 196 (*D. ign.*, III, 3, 197).

⁷⁶³ Cfr. B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 14.

⁷⁶⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

alla fecondità della natura creatrice, essa trae da se medesima, immagine della forma onnipotente, gli enti razionali a somiglianza degli enti reali. La mente umana è dunque forma del mondo congetturale, come la mente divina è forma del mondo reale⁷⁶⁵.

Troviamo così espressa una prima asserzione fondamentale dell'antropologia di Cusano: ossia quella per cui «l'uomo è immagine di Dio nell'attività creativa della sua mente e non già per il fatto che è dotato di intelletto»⁷⁶⁶.

Di conseguenza, «esiste una correlazione [...] tra il sapere creativo di Dio e le nostre conoscenze presunte⁷⁶⁷: proprio come l'unità divina “racchiude” (*complicat*) in se stessa tutte le cose e le “dischiude” (*explicat*) poi nella creazione, così l'intelletto umano racchiude “cose razionali” e le sviluppa nel processo della supposizione»⁷⁶⁸.

Occorre peraltro sottolineare che il sapere congetturale dell'uomo non deve essere concepito come un procedimento puramente astratto. Come altri pensatori del Rinascimento, infatti, anche Cusano sottolinea il ruolo che svolge la ragione pratica: ossia «le vie attraverso le quali tutte le forme di attività umana svelano, nel gioco dialettico di *complicatio-explicatio* dell'intelletto, l'essenza, in una forma concentrata ed individualizzata, dell'uomo come *imago Dei*»⁷⁶⁹. Egli giunge così a proclamare l'uomo come un *humanus Deus*, un “Dio umano”:

L'uomo è infatti Dio, ma non in senso assoluto, perché è uomo; è dunque un Dio umano. L'uomo è anche mondo, ma non è contrattamente tutte le cose, perché è uomo. Egli è perciò microcosmo o mondo umano. La regione dell'umanità abbraccia Dio e l'universo mondo nel suo potere umano [...]. Nel potere umano esistono tutti gli enti secondo il modo di quel potere⁷⁷⁰.

⁷⁶⁵ N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 248 (*Con.*, I, 1, 5).

⁷⁶⁶ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 15.

⁷⁶⁷ Cfr. N.J. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007, p. 57 n. 23.

⁷⁶⁸ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 15.

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 336 (*Con.*, II, 14, 143).

Su queste basi possiamo dunque affermare che «la divinizzazione come obiettivo del processo di autorealizzazione, tramite il sapere e l'agire, risulta di fondamentale importanza per la concezione di Cusano della dignità umana»⁷⁷¹.

La tematica antropologica del *De coniecturis* ha trovato poi in Cusano ulteriori sviluppi. Nel *De visione Dei* (1453), in particolare, Cusano sottolinea che «l'effettiva *visione di Dio* racchiude in sé sia l'*ultima destinazione* sia la *dignità* della natura umana, la quale è stata creata ad immagine e somiglianza di Dio»⁷⁷².

In effetti, sebbene la visione completa sia una realtà escatologica, e quindi attenga alla vita eterna, tale visione può avere inizio già in questa vita sulla terra se si arriva a comprendere che il nostro vedere Dio è in realtà identico al nostro esser visti da parte di Dio; e in questo percorso che conduce alla divinizzazione gioca un ruolo fondamentale l'attività del *libero arbitrio*, attraverso il quale possiamo accrescere la nostra corrispondenza e la nostra somiglianza con Dio.

Nel capitolo 4 del *De visione Dei* Cusano afferma appunto:

Signore, mi hai dato l'essere e un essere tale che può rendersi sempre più capace della tua grazia e bontà. E questa forza che ho da te, in cui ripongo l'immagine viva (*vivam imaginem*) della virtù della tua onnipotenza, è la volontà libera per cui posso ampliare o restringere la capacità della tua grazia. Ampliarla conformandomi [a te], quando mi sforzo di essere buono perché sei buono, quando mi sforzo di essere giusto perché sei giusto, quando mi sforzo di essere misericordioso perché sei misericordioso. [E la amplio] quando ogni mio sforzo è rivolto solo a te, perché ogni tuo sforzo è rivolto verso di me; quando considero attentissimamente solo te e non distolgo mai gli occhi della mente, perché tu mi abbracci con una visione continua; quando rivolgo il mio amore a te solo perché tu, che sei carità, sei rivolto solo verso di me⁷⁷³.

In termini molto simili a quelli già utilizzati da Meister Eckhart, Cusano pone anche l'accento sull'identità del vedere tra Dio e l'uomo:

⁷⁷¹ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 16.

⁷⁷² *Ibidem* (corsivi miei).

⁷⁷³ N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino 1972, pp. 549-550 (*La visione di Dio*, IV).

Che altro è, Signore, il tuo vedere, quando mi guardi con occhi pietosi, che il mio vederti?
Vedendomi, mi concedi di poterti vedere, tu che sei il Dio nascosto [...]. Il tuo esser visto
è il tuo vedere che ti vede⁷⁷⁴.

E merita di essere sottolineato che «la conseguenza di un tale sguardo identico, per il modo in cui noi concepiamo la natura dell'uomo, risulta sorprendente ma del tutto logica. Nel momento in cui noi riconosciamo quali potenzialità siano insite in noi per il fatto che siamo impegnati ad amare Dio e il nostro prossimo, riconosciamo anche che noi in questo amare siamo la stessa cosa di Dio»⁷⁷⁵.

Nel capitolo 7 dello stesso trattato, colui che sta contemplando domanda a Dio: «E come ti darai a me, se non come tu mi hai dato il cielo, la terra e tutte le cose che vi si trovano? Ma come ti darai a me, se non mi darai me stesso?»⁷⁷⁶; dopodiché, nel silenzio della contemplazione, gli risponde nel suo cuore il Signore: «Sii tuo, ed io sarò tuo»⁷⁷⁷.

Come rileva Bernard McGinn, «questa promessa significa che noi, finché non “ci appropriamo di noi stessi” tramite l'esercizio della nostra libertà e della nostra responsabilità, non potremo mai veramente appartenere a Dio. La dignità umana si fonda sulla nostra libertà di diventare ciò a cui siamo predestinati»⁷⁷⁸.

In altre parole, «l'uomo non è uomo solo in quanto immagine di Dio, in quanto microcosmo, in quanto colui che elabora ipotesi, in quanto colui che fa e che crea, ma anche, e perfino su di un piano ancora più audace, in quanto realizzatore di se stesso. Dio realizza “divinità” in maniera contratta per il fatto che Egli concede ad ogni uomo di realizzare la sua propria individualità»⁷⁷⁹.

Nelle ultime due parti del *De visione Dei* Cusano approfondisce anche la tematica trinitaria e cristologica, dimostrando in particolare come la presenza delle tre “persone” della Trinità

⁷⁷⁴ N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 551 (*La visione di Dio*, V).

⁷⁷⁵ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 18.

⁷⁷⁶ N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 557 (*La visione di Dio*, VII).

⁷⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁷⁸ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 18.

⁷⁷⁹ *Ibidem*.

faccia dell'amore «l'attività fondamentale, attraverso la quale noi possiamo raggiungere la partecipazione alla filiazione (*filiatio*), vale a dire alla divinizzazione, che ci viene consentita attraverso il verbo che si è fatto carne»⁷⁸⁰.

Sempre al 1453 risale un altro trattato di Cusano, il *De pace fidei*, in cui vediamo un arcangelo rivolgersi al Signore Re dell'universo facendogli presente la condizione di distanza degli uomini dispersi nella molteplicità, ma al tempo stesso la loro radicale vocazione a riconoscere, pur nella dispersione, lo spirito divino che il Creatore ha infuso «nel corpo dell'uomo», «immagine della ineffabile virtù divina»⁷⁸¹.

Come è stato rilevato, «la prima cosa che è messa in evidenza in questo discorso è la dignità dell'uomo: l'uomo è coincidenza vivente degli opposti poiché a Dio “è piaciuto infondere [il suo spirito] nel corpo dell'uomo, dal fango della terra formandolo razionalmente, affinché in esso risplendesse l'immagine della [sua] ineffabile virtù”, della potenza divina»⁷⁸².

Si tratta peraltro di una «dignità compromessa», in quanto «all'uomo è venuta meno la vista della vera luce e il principio della sua origine»: e proprio per questo Cusano intende elevare attraverso l'arcangelo una supplica a Dio, affinché l'umanità intera possa riprendere possesso di tale principio.

Sarebbe in ogni caso fuorviante pensare che per Cusano la dignità della natura umana si possa realizzare in maniera ideale solo a condizione di vivere un'esistenza di contemplazione, condotta lontano dal mondo – come quella dei monaci del lago Tegernsee, ai quali è indirizzato il *De visione Dei*⁷⁸³.

A conferma di ciò, nei c.d. *Dialoghi dell'idiota* Cusano sottolinea che la conoscenza pratica del mondo, al di là dell'ambito clericale e monastico, può fornire un importante contributo per arrivare a capire come l'esistenza umana debba essere vissuta nella sua pienezza.

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 19.

⁷⁸¹ C. MARABELLI, *Nicolò Cusano. L'unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni nel De pace fidei*, in ID., *Medievali & medievisti. Saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Presentazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000, p. 140

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ Di tale destinazione dell'opera siamo informati anche in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 543 n.

I personaggi che compaiono in quest'opera sono «un idiota, uomo semplice e povero»⁷⁸⁴, un oratore e un dotto filosofo, che discutono sulla natura della saggezza e della mente.

L'idiota, in particolare, sottolinea già nel primo libro che la vera sapienza non è racchiusa nei libri ma è piuttosto un «movimento vitale», che «non può riposare se non nella vita infinita che è la sapienza eterna»: ossia un «moto dello spirito, che mai attinge infinitamente la vita infinita» e che dunque «non può mai cessare; lo spirito si muove sempre con gioiosissimo desiderio per attingere ciò di cui, provatone diletto, mai si sente sazio»⁷⁸⁵.

Nel terzo libro (*De mente*) lo stesso personaggio affronta poi la questione della conoscenza pratica, affermando che tutte le arti umane sono “immagini” dell'arte infinita e divina: cosicché la contemplazione di ogni processo produttivo umano finito ci può svelare in quale rapporto stiano tra di loro la creatività umana e gli archetipi e le forme divini.

Nel corso dell'attività concreta di fare cucchiai, ad esempio, l'intagliatore di cucchiai riconosce sia che quello che egli produce sta in relazione con l'“idea del cucchiaio”, sia che ogni cucchiaio realizzato non potrà mai essere un cucchiaio completo; e questa riflessione a sua volta gli fa comprendere come il nostro intelletto si comporti quale “immagine dell'intelletto divino”:

La concezione della mente divina è la produzione delle cose. La concezione della nostra mente è la nozione delle cose [...]. Tutte le cose sono in Dio, ma come esemplari delle cose; tutte sono nella nostra mente, ma come similitudini delle cose. Come Dio è l'entità assoluta che è la complicazione di tutti gli enti, così la nostra mente è l'immagine di quella entità infinita che è la complicazione di tutte le immagini [...]⁷⁸⁶.

Poiché dunque esiste questa correlazione tra Dio e la sua opera, da una parte, e il nostro intelletto e la sua opera, dall'altra, l'intelletto viene descritto come «misura viva che, misurando le altre cose, coglie la propria capacità»⁷⁸⁷.

In definitiva, dunque, possiamo concludere che per Cusano «la dignità umana consiste nel diventare in tutto il nostro sapere ed agire un'immagine vivente di Dio»⁷⁸⁸.

⁷⁸⁴ N. CUSANO, *I dialoghi dell'idiota*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Federici Vescovini, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, p. 3 (libro primo).

⁷⁸⁵ *Ivi*, p. 11 (libro primo).

⁷⁸⁶ *Ivi*, p. 36 (III, 3).

⁷⁸⁷ *Ivi*, p. 60 (III, 9).

⁷⁸⁸ B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 22.

Emblematico in tal senso è anche un passo del *De filiatione Dei*, in cui Cusano spiega appunto che l'uomo, realizzando la sua natura come una "immagine vivente" oppure come "viva somiglianza" di Dio, raggiunge la divinizzazione:

L'intelletto, essendo la viva similitudine intellettuale di Dio, conosce tutto in sé quando conosce se stesso. Conosce se stesso quando si intuisce in Dio così com'è – il che si ha quando Dio è, in lui stesso, lui stesso. Niente altro è conoscere tutto, che vedere se stesso come quella similitudine di Dio, che è la filiazione⁷⁸⁹.

⁷⁸⁹ N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino 1972, p. 349 (*La filiazione di Dio*, VI).

IV) VERSO UNA DIGNITÀ “ANTROPOCENTRICA”?

LA *DIGNITAS HOMINIS* NELL’ETÀ UMANISTICO-RINASCIMENTALE

1) La *dignitas* come “topos”: l’età umanistico-rinascimentale

L’età umanistico-rinascimentale rappresenta un tappa fondamentale per l’elaborazione dell’idea di “dignità umana” nell’ambito della cultura occidentale.

In tale epoca, in effetti, la “*dignitas hominis*” perviene alla sua più esplicita teorizzazione e alla sua definitiva consacrazione, riuscendo – da un lato – a far confluire alcune tra le testimonianze più luminose del pensiero classico, ermetico e cristiano che abbiamo considerato in precedenza⁷⁹⁰, e realizzando al tempo stesso una sintesi particolarmente felice tra le due fondamentali visioni della dignità umana che abbiamo visto caratterizzare il nostro stesso dibattito filosofico contemporaneo.

Come ha messo bene in luce Eugenio Garin, in numerosi suoi scritti, i fondamentali motivi ispiratori del *movimento umanistico* possono essere individuati proprio in un rinnovato interesse per l’uomo – e quindi per un’indagine di carattere morale sulla sua vita e la sua azione – e, parallelamente, in un diverso atteggiamento di fronte alla cultura del passato: la cui «peculiarità [...] non va collocata in un singolare moto d’ammirazione o d’affetto, né in una conoscenza più larga, ma in una ben definita coscienza storica. I “barbari” non furono tali per avere ignorato i classici, ma per non averli compresi nella verità della loro situazione storica. Gli umanisti scoprono i classici perché li distaccano da sé»⁷⁹¹, restituendoli al loro tempo e al loro mondo. Proprio per questo «non può né deve distinguersi, nell’umanesimo, la scoperta del mondo antico e la scoperta dell’uomo, perché furon tutt’uno; perché scoprire l’antico come tale fu commisurare sé ad esso, e staccarsene, e porsi in rapporto con esso. Significò tempo e memoria, e senso della creazione umana e dell’opera terrena e della responsabilità»⁷⁹².

⁷⁹⁰ Vedi L. SOZZI, *Appendice*, in ID., *La “dignité de l’homme” à la Renaissance*, cit., p. 105.

⁷⁹¹ E. GARIN, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1965², p. 21.

⁷⁹² *Ivi*, p. 22.

In termini analoghi, del resto, anche nel mondo accademico francese l'umanesimo è stato definito come un «*movimento spirituale [...] caratterizzato da uno sforzo per sollevare la dignità dello spirito umano e metterlo in valore*», riallacciando, al di là del medioevo e della scolastica, la cultura moderna alla cultura antica⁷⁹³: e per l'appunto in questo senso si può dire che esso abbia trovato nell'idea di "dignità umana" una delle sue fondamentali fonti d'ispirazione⁷⁹⁴.

Appare indubbio, in effetti, che con il pieno affermarsi della prospettiva umanistica l'attenzione rivolta al tema dell'uomo e della sua "dignità" diventa senz'altro «più duratura, esclusiva e in definitiva più sistematica di quanto era avvenuto durante i secoli precedenti e anche nell'antichità classica»⁷⁹⁵.

⁷⁹³ A. LALANDE (a cura di), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1926, tr. it. *Dizionario critico di filosofia*, Prefazione di M. Dal Pra, Isedi, Milano 1971, p. 951 (il corsivo è mio). Nell'approccio all'età umanistica e al tema specifico della presente ricerca è opportuno, da un lato, tenere sempre presente che «già i classici e la riflessione medievale si erano fermati a meditare sull'uomo», cosicché «non è il caso di attendersi [...] delle novità rivoluzionarie». D'altra parte però, «per l'ampiezza e la durata del dibattito, con l'eccedenza di una costante tensione dei protagonisti per difendere la dignità dell'uomo; per l'assiduo riuso dei lasciti culturali antichi, proposti con nuova sensibilità [...]; per i tentativi dei laici volti a situarsi consapevolmente in un ambito autonomo, diverso da quello dei chierici, rivendicando la libertà e il merito delle proprie scelte; per tutti questi elementi [...], il Quattrocento può essere considerato [...] uno dei cantieri più fervidi e operosi nella storia culturale dell'occidente» (R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel '400. Indagini e dibattiti*, Tiellemmedia, Roma 1998, p. 2).

⁷⁹⁴ A questo riguardo, è stato giustamente rilevato che «la nuova organizzazione della vita economica sociale e politica nei Comuni, le diverse attività esercitate al loro interno, le inedite connessioni che si erano venute producendo fra le iniziative di tipo commerciale-imprenditoriale, le questioni politico-amministrative e l'esigenza sempre più pressante di cultura da parte dei ceti produttivi e laici sfociano, in fase umanistico-rinascimentale, nella presa di coscienza delle possibilità che l'uomo è in grado di attivare, contando anzitutto sulla fiducia in se stesso e sull'impegno personale»: nell'uomo del tempo matura così la consapevolezza «di essere *faber suae ipsius fortunae*, motto nel quale si sintetizza la qualità peculiare dell'uomo dotato di *virtus activa*. Non più, cioè, di una *virtus* che si dispiega entro le coordinate religiose o ascetiche, ma assunta in termini etico-operativi, di capacità di intrapresa commerciale, artigianale, artistica. Una presa di coscienza che va di pari passo con la valorizzazione della *dignità dell'uomo*, con il riconoscimento della capacità di autogoverno e della libertà dell'individuo costruttore di sé e del suo destino» (L. TUNDO FERENTE, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Mondadori, Milano 2005, p. 16).

⁷⁹⁵ P.O. KRISTELLER, *La dignità dell'uomo*, in ID., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978, p. 9.

In particolare, l'espressione "*dignitas hominis*" – ricollegandosi ad una tradizione antica riletta e analizzata alla luce dell'influenza patristica ma anche ermetica, la cui importanza nel corso del Rinascimento è innegabile⁷⁹⁶ – acquista un rilievo del tutto speciale. Essa viene a configurarsi come una formula irriducibile ad uno specifico campo intellettuale e si dissemina con facilità in tutti gli ambiti, assumendo il valore di un vero e proprio *topos* – che, peraltro, non si lascia afferrare facilmente proprio in considerazione della sua complessa genealogia e della varietà di testi e di autori che lo utilizzano⁷⁹⁷.

D'altra parte, ad ulteriore testimonianza della ricchezza culturale di quest'epoca, non va sottaciuto che «nella filosofia rinascimentale si confrontano posizioni e atteggiamenti assai diversi, addirittura contrapposti»⁷⁹⁸: cosicché non mancano neppure i critici della *dignitas hominis*, le cui posizioni appaiono oggi particolarmente ricche ed interessanti.

⁷⁹⁶ Da questo punto di vista occorre sottolineare l'importanza dell'opera di Marsilio Ficino, in cui possiamo trovare «il succo di quel sincretismo religioso pagano-cristiano, che fu tentativo originale degli umanisti» e di cui egli – appunto – può essere considerato «il principale fattore» (G. RENSI, *Postfazione*, in M. FICINO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, a cura e con uno scritto di G. Rensi, SE, Milano 2003, pp. 164-165).

⁷⁹⁷ Si vedano in proposito le considerazioni sviluppate da J.-LUC MARTINET, *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, cit., pp. 8 e ss.

⁷⁹⁸ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, in ID., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 86.

2) *La dignitas hominis nell'umanesimo italiano*

2.1) Un grande precursore: Francesco Petrarca

Il tema della dignità umana acquista una rilevanza fondamentale con l'affermazione del movimento umanistico, il cui programma generale appare già efficacemente delineato nel pensiero e nell'opera di Francesco Petrarca, che ribadisce più volte l'importanza – ed il proprio personale intento – di privilegiare la scienza dell'uomo rispetto a quella della natura.

Come rilevava (già alla metà del secolo scorso) Ezio Raimondi, soprattutto alcune pagine del *De remediis utriusque fortunae* – l'opera filosofica principale di questo grande poeta – possono essere considerate come un vero e proprio «breviario della dignità umana»⁷⁹⁹, nel quale le voci più alte di una grande tradizione filosofica e religiosa, antica e moderna, si fondono mirabilmente con la sensibilità più intima e profonda del poeta, preannunciando al tempo stesso alcuni temi fondamentali dell'imminente umanesimo platonico.

In questa sede mi limiterò a prendere in considerazione, in particolare, il capitolo 93 (intitolato *De tristitia et miseria*), che compare verso la fine dell'opera e che peraltro viene fatto risalire al 1354, ossia ad una fase immediatamente successiva alla completa e definitiva riscrittura del *Secretum*⁸⁰⁰.

Si tratta di un dialogo tra Dolore e Ragione che si presenta come una vera e propria confutazione delle tesi sostenute nel celebre trattato *De miseria humane conditionis* di Innocenzo III, esprimendo una decisa esaltazione della bellezza del creato e, in esso, della nobiltà dell'uomo e del suo corpo: al punto da sostenere la tesi secondo cui l'uomo sarebbe superiore agli angeli – creature esclusivamente spirituali – proprio perché fatto di anima e corpo⁸⁰¹.

All'iniziale lamento del Dolore sulla sorte degli uomini risponde quindi, più pacata, la Ragione, appellandosi all'essenziale ottimismo della visione cristiana:

⁷⁹⁹ E. RAIMONDI, *Alcune pagine del Petrarca sulla dignità umana*, in "Convivium", 1947/3, pp. 376-393.

⁸⁰⁰ Cfr. E. FENZI, *Introduzione*, in F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, Introduzione, commento e cura di E. Fenzi, traduzione di G. Fortunato e L. Alfinito, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2009, p. 12.

⁸⁰¹ *Ibidem*.

Non nego che la miseria della condizione umana sia grande e molteplice, miseria che è stata già pianta abbondantemente in volumi interi. Ma se tu consideri il problema dal punto di vista opposto, vedrai che pure sono molte le cose che fanno la vita felice e piacevole, anche se di questo, fino a oggi, se non sbaglio, nessuno ha scritto; e alcuni, dopo aver cominciato a farlo, hanno smesso, perché si rendevano conto di aver avuto in sorte un argomento difficile e ostile per uno scrittore piuttosto povero di spunti e di gran lunga impari, perché l'umana miseria risalta nella sua molteplicità in maniera del tutto evidente, mentre la felicità è piccola e nascosta, e dev'essere scovata più in profondità da chi scrive, perché possa essere mostrata agli increduli⁸⁰².

In questo primo passo si sottolinea dunque come il pessimismo e la tristezza derivino da una valutazione affrettata e superficiale della realtà umana, mentre l'ottimismo e la fiducia si possono conquistare solo con l'indagine e con la fatica operosa.

In particolare, nel seguito del suo discorso, la Ragione invita ad un apprezzamento positivo del mondo in quanto opera di Dio, e soprattutto dell'uomo, in considerazione del fatto che egli è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio stesso, e ancor più del destino glorioso della divinizzazione che gli è stato riservato:

O forse, per scegliere tra i tanti il più alto, è per voi un piccolo motivo di gioia quella immagine e somiglianza a Dio Creatore, che è all'interno dell'anima umana? Sono per voi piccoli motivi di gioia l'ingegno, la memoria, la provvidenza, la parola, le tante invenzioni, le tante arti che sono al servizio ora dell'anima, ora del corpo, con le quali, per grazia di Dio, avete potuto far fronte a tutte le vostre necessità? Sono per voi un piccolo dono anche le tante comodità e le varie specie di cose che non servono solo per vostra necessità ma anche per il vostro diletto in modi straordinari e ineffabili? Sono per voi un piccolo dono la così grande virtù delle radici, le tante bevande di erbe, la tanto piacevole varietà dei fiori, l'armonia, che nasce da cose contrarie, di tanti odori e colori, di tanti sapori e di suoni, i tanti animali nel cielo, in terra e nel mare che non hanno altro scopo che di esservi utili e che sono stati creati per ossequiare solo l'uomo? Se infatti voi non vi foste volontariamente sottomessi al giogo del peccato, tutte le cose che sono sotto il cielo sarebbero soggette al vostro dominio [...].

A queste cose aggiungi il corpo, che, sebbene caduco e fragile, è tuttavia imponente per l'aspetto, sereno, eretto, e fatto per contemplare le cose celesti. Aggiungi l'immortalità dell'anima e la via ai cieli, merce di inestimabile valore avuta a prezzo irrisorio, e ciò che a bella posta ho rinviato alla fine (erano per me argomenti tanto grandi, che da me non li

⁸⁰² F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., p. 227 (II, 93, 8).

avrei compresi se non li avessi appresi attraverso il magistero della fede): la speranza di risorgere, e il fatto che avrei ancora assunto, dopo la morte, questo stesso corpo attivo, luminoso e invulnerabile nella

grande gloria della resurrezione. E, ciò che supera non solo tutta la dignità umana, ma quella angelica (*et, quod omnem non humanam modo, sed angelicam dignitatem supereminet*), la stessa umanità è così congiunta alla divinità che chi era Dio diventò uomo, e pur essendo assolutamente uno di numero, unendo in perfetta unità due nature, prese l'iniziativa di essere Dio e uomo per divinizzare l'uomo facendosi uomo. Ineffabile pietà ed umiltà di Dio, somma felicità e gloria dell'uomo! Alto e occulto mistero sotto tutti gli aspetti, straordinaria e salutare relazione, che non so se la lingua celeste, ma certamente quella umana non può adeguatamente esprimere; ti sembra che la condizione umana sia poco nobilitata sia pure per questa sola ragione o che ne sia di poco emendata la miseria? Ossia ti chiedo: che cosa di più alto l'uomo poteva non dico sperare, ma desiderare, concepire con la mente, che di essere dio? Ecco, è già dio [...].

Che dire del fatto che Iddio medesimo con questa sua considerazione tanto straordinaria vi ha preposto persino agli angeli, e ha offerto a voi gli stessi angeli come custodi, per dimostrare in tutti i modi la vostra eccellenza tra tutte le creature? Dice San Girolamo che è tanto grande la dignità delle anime (*tantam dignitatem esse animarum*), che a ciascuna di loro, fin dalla nascita, un angelo è stato deputato alla custodia. La cura che Dio si prende di voi è una cura paterna e più che paterna. E per inframmezzare un pensiero di Giovenale: «Veramente l'uomo è più caro a Dio che a se medesimo». Tra queste cose non c'è posto per la tristezza e i lamenti. Non dunque la vostra natura, ma la vostra colpa vi fa essere tristi e vi fa lamentare⁸⁰³.

Merita di essere sottolineata, in particolare, l'affermazione secondo cui – attraverso la resurrezione del corpo – l'unione dell'umano e del divino rende l'uomo superiore alle stesse nature angeliche. Si tratta infatti di una tesi piuttosto ardita, nella prospettiva cristiana, tenuto conto della celebre affermazione del *Salmo VIII*, nonché di un passo del *Vangelo di Luca* («quelli che sono giudicati degni della vita futura [...] non possono più morire, perché sono uguali agli angeli»⁸⁰⁴).

La stessa idea viene tuttavia espressa nello pseudo-agostiniano *Liber soliloquiorum animae ad Deum*: «il Figlio di Dio si fece figlio dell'uomo, e considerando ciò ho l'ardire di affermare: l'uomo non è poco meno degli angeli e non è neppure uguale agli

⁸⁰³ *Ivi*, pp. 227-235 (II, 93, 8).

⁸⁰⁴ *Luca*, 20, 35-36 (da *La Bibbia Via Verità e Vita*, cit., p. 2207).

angeli, ma è superiore agli angeli perché l'uomo è diventato Dio e Dio è diventato uomo, non angelo»⁸⁰⁵.

Ma soprattutto, come vedremo, proprio il tema della “divinizzazione” dell'uomo sarà il motivo centrale dell'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola: che fin dalle prime righe afferma appunto che l'uomo è in grado di eguagliare la perfezione degli angeli di grado più elevato e che, ascendendo di grado in grado, “pieno di Dio”, non è più se stesso ma è Colui che l'ha creato.

⁸⁰⁵ Ho ripreso questa traduzione italiana da F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., pp. 230-231 (nota 14).

2.2) Il tema della dignità umana in alcuni rappresentanti dell'umanesimo italiano

Nell'ambito dell'umanesimo italiano, al tema della dignità umana vengono dedicati espressamente numerosi trattati, tra i quali spiccano il *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti (1452) e l'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola (1486)⁸⁰⁶. Si può sostenere, in effetti, che queste due opere presentino un valore esemplare, in quanto espressione – rispettivamente – del primo e del secondo umanesimo fiorentino⁸⁰⁷.

Riprendendo in questo senso le considerazioni sviluppate soprattutto da Eugenio Garin, possiamo sostenere che il primo di questi due periodi si caratterizzi essenzialmente per l'esaltazione della vita attiva dell'uomo, ossia del suo impegno sul piano politico e civile⁸⁰⁸.

Esemplari, in tal senso, sono alcune affermazioni espresse, già nella seconda metà del Trecento, dal grande cancelliere fiorentino Coluccio Salutati:

Non credere, o Pellegrino, che fuggire la folla, evitare la vista delle cose belle, chiudersi in un chiostro o segregarsi in un eremo, sia la via della perfezione [...]. Poiché è chiaro che tu, fuggendo dal mondo, puoi cadere dal cielo in terra, mentre io, rimanendo tra le cose terrene, potrò alzare il mio cuore al cielo. E tu stesso, provvedendo, servendo, preoccupandoti della famiglia e dei figli tuoi, dei parenti e degli amici, della patria tua che tutti li abbraccia, non puoi non elevare il tuo cuore al cielo e non piacere a Dio. E, forse,

⁸⁰⁶ Ad uno specifico raffronto tra le due opere è dedicato lo studio di A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola. De hominis dignitate*, in AA.VV., *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, pp. 83-102.

⁸⁰⁷ Cfr. A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, in M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER (Éd.), *Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*, Paris 1989, p. 52. Più in generale, a proposito del movimento umanistico nel suo complesso, è stato rilevato che, «senza voler cercare ad ogni costo un denominatore comune che esprima il senso e le prospettive di pensieri molto spesso diversi, potremmo tuttavia riconoscere che gran parte degli autori del periodo vedono nella libertà e nell'attività dell'uomo la condizione dinamica della sua dignità» (D. BOSCO, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, I: *Itinerari cinquecenteschi*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 174).

⁸⁰⁸ In questa prospettiva, anche nel trattato di Manetti è stato messo in rilievo il progetto di una dignità umana "politica e sociale": si veda in proposito A. THUMFART, *Giannozzo Manetti: »Wir sind für die Gerechtigkeit geboren«*. *Der Entwurf einer politisch-sozialen Würde des Menschen*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 73-92.

occupato in questo gli piaceresti anche di più, poiché non ti chiuderesti esclusivamente nella contemplazione di quella prima causa, ma ti congiungeresti con essa, che ha cura di tutto, per le necessità familiari, per il piacere degli amici, per la prosperità della patria, e opereresti secondo il tuo potere. [...] e il contemplativo sarà a tal punto tutto perduto in Dio da non commuoversi sulla sventura del prossimo, da non dolersi per la morte dei congiunti, da non fremere per la rovina della patria? Chi fosse così e così si mostrasse nei rapporti umani, non dovremmo stimarlo un uomo; ma un tronco, un inutile pezzo di legno, una roccia pietrosa, un durissimo sasso, e non sarebbe imitatore di quella pienezza di perfezione che è il Mediatore di Dio e degli uomini [...]⁸⁰⁹.

Emerge così chiaramente – e rappresenta anzi un’idea ricorrente negli scritti di Salutati – come nella sensibilità umanistica «la condanna della solitudine contemplativa non costituisca una presa di posizione contro la religione⁸¹⁰. Gli umanisti si pongono sempre in una prospettiva religiosa: la vita attiva fra gli uomini è il miglior modo per essere graditi al Signore, per assicurarsi la salvezza eterna»⁸¹¹.

Possiamo così comprendere, soprattutto, come la scoperta del valore della *storia* – quale prodotto dell’azione dell’uomo e dunque quale espressione dell’*eccellenza dello spirito umano sulla natura*, ovvero della sua *dignità* – venga raggiunta senza perdere la consapevolezza che l’uomo stesso «è una creatura e per ciò legato ad una Volontà creatrice

⁸⁰⁹ Per il testo latino si veda C. SALUTATI, *A Pellegrino Zambecari* (Libro Decimo, XVI), in ID., *Epistolario*, a cura di F. Novati, Vol. III, Istituto Storico Italiano, Roma 1986, pp. 303-307. La traduzione italiana è stata invece ripresa da E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Le Monnier, Firenze 1942, pp. 87-93.

⁸¹⁰ In proposito appare particolarmente esplicito, tra gli altri, il trattato *De nobilitate legum et medicine*: il cui capitolo XXIII (significativamente intitolato *Quod voluntas est nobilior intellectu et activa vita sit speculative preferenda*) ribadisce che «la vita attiva, guidata dalla volontà e regolata dalle leggi, è superiore a quella speculativa, in quanto unica strada attraverso la quale l’uomo, con la virtù delle sue azioni e sotto l’ispirazione della grazia divina, può raggiungere quello che è il suo vero fine ultimo, la beatitudine celeste nella fruizione e nella contemplazione di Dio [...]» (A. DANELONI, *De nobilitate legum et medicine*, in T. DE ROBERTIS – G. TANTURLI – S. ZAMPONI (a cura di), *Coluccio Salutati e l’invenzione dell’Umanesimo*, Mandragora, Firenze 2008, p. 149; il corsivo è mio).

⁸¹¹ A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles* (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel), cit., p. 53 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni). In questa prospettiva, lo stesso Salutati risolve positivamente anche la questione della compatibilità tra provvidenza divina e libertà individuale: si veda in proposito P.R. BLUM, *De necessitate facimus voluntatem. Willensfreiheit und Recht bei Coluccio Salutati*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 63-71.

che lo supera e con la quale può riunirsi o distaccarsi. E per ciò questa consapevolezza non può andare confusa con l'affermazione propria dell'uomo moderno»⁸¹², che avrebbe finito per sganciarsi da qualsiasi riferimento ad una realtà superiore e trascendente rispetto alla libera esplicazione dello spirito umano.

Anche le discussioni sul binomio *virtù* (valore individuale di ogni uomo) – *fortuna* si collocano nell'ambito di questa valorizzazione dell'attività umana. In proposito, André Rochon sottolinea che «senza dubbio gli umanisti della prima metà del Quattrocento hanno – tragicamente – la consapevolezza del ruolo svolto nelle vicende umane dalla *maligna* Fortuna, in quanto hanno fatto tesoro sia dell'esperienza quotidiana dei mercanti che dei terribili insegnamenti impartiti dalla storia [...]. Tuttavia, per quanto sensibili siano a questo senso di inquietudine, che costituisce una delle note fondamentali del Rinascimento, questi umanisti non accettano di cedere agli scherzi della Fortuna. Ritengono che si debba resistere agli attacchi di quest'ultima e sforzarsi di capire il mondo, per inserirvi vittoriosamente la propria attività»⁸¹³.

A questo proposito appaiono emblematiche le parole con cui Leon Battista Alberti, nel Prologo del suo *Trattato della famiglia*, sottolinea l'umana capacità di trionfare sulla Fortuna: «Non è potere della fortuna, non è, come alcuni sciocchi credono, così facile vincere chi non voglia essere vinto. Tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette»⁸¹⁴.

Salutati, in questa stessa prospettiva, nega il ruolo anticamente riconosciuto al fato e alla fortuna nelle vicende umane, sottolineando piuttosto «l'indiscussa e indiscutibile origine divina dell'uomo»⁸¹⁵ che solo, tra tutte le creature, ha ricevuto il dono della libertà⁸¹⁶ – da intendersi, ripetiamo, non come “autodeterminazione assoluta”, ma piuttosto come

⁸¹² G.M. SCIACCA, *La visione della vita nell'Umanesimo e Coluccio Salutati*, Palumbo, Palermo 1954, p. 43 (nell'ambito del capitolo *Il valore della storia e la dignità dell'uomo*: pp. 42-65).

⁸¹³ A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficcin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, cit., pp. 54-55.

⁸¹⁴ L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Nuova edizione a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, p. 7.

⁸¹⁵ G.M. SCIACCA, *La visione della vita nell'Umanesimo e Coluccio Salutati*, cit., p. 50.

⁸¹⁶ Sulla coesistenza del fato e della fortuna con la libera volontà dell'uomo si veda in particolare il capitolo 8 del II libro del *De fato et fortuna*, intitolato appunto “*Qualiter fatalis necessitas cum libero voluntatis arbitrio coniungatur*” (C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1985, pp. 65-71).

cooperazione e confronto con il piano divino della creazione⁸¹⁷ – e grazie ad essa può instaurare il suo “regno” nella realtà storica.

Tornando comunque al tema della *dignitas hominis*, il primo trattato che manifesta la volontà di porsi in una prospettiva nuova rispetto a quella emblematicamente espressa, in epoca medievale, dal *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III, è il *De excellentia et praestantia hominis* di Bartolomeo Fazio: il quale si ricollega esplicitamente a quell’illustre precedente dichiarando fin dal prologo di voler realizzare il proposito – rimasto inattuato – del Pontefice di comporre un secondo trattato per affrontare anche il tema dell’eccellenza dell’uomo.

L’opera di Fazio, in verità, affronta questa materia secondo canoni ancora molto tradizionali, ossia continuando ad individuare il fondamento dell’umana grandezza nella biblica “immagine e somiglianza di Dio” e sostenendo – in chiave antiavverroistica – che «l’uomo si appaia e si assimila a Dio proprio in funzione dell’immortalità»⁸¹⁸.

In questa prospettiva, per l’appunto, egli parla della “animi divinitas” come del «tema fondamentale e fontale per tutte le grandezze dell’uomo; il mondo è stato creato per l’uomo, ed è per questo che l’uomo ha il dominio su tutto e di tutto si serve per la sua opera»⁸¹⁹:

Ma se vogliamo guardare e più profondamente comprendere la dignità dell’uomo, conviene considerare, io credo, quello che di divino è stato dato all’uomo e di cui son privi gli altri animali. In ciò, infatti, è posta tutta l’umana eccellenza, egregia certo e degna di esser conosciuta perché gli uomini, consci della loro dignità, nulla facciano o pensino indegno di loro. Quasi innumerevoli, infatti, sono le doti che svelano nell’uomo la potenza grande e singolare del divino amore. Fra cui, senza dubbio, sommo il fatto che Dio abbia creato l’uomo a propria immagine e simiglianza. Che cosa di più grande, di più eccellente, di più divino, gli avrebbe potuto dare Dio? Ed esser fatto a immagine e simiglianza di Dio, significa che all’uomo è stata data un’anima, dotata di ragione e

⁸¹⁷ Per un approfondimento di queste tematiche si rimanda alle già citate pagine di Sciacca su *Il valore della storia e la dignità dell’uomo* (in particolare, p. 55). In questa prospettiva possiamo intendere, tra l’altro, il nesso inscindibile che si instaura tra *libertà e virtù*: ossia il fatto che «la dignità dell’uomo sta nel suo educarsi alla virtù», capace di imporsi non solo sulla natura sensibile dell’uomo ma anche sulla natura fisica (*ivi*, p. 138).

⁸¹⁸ G. DI NAPOLI, «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel Rinascimento, in ID., *Studi sul Rinascimento*, Giannini Editore, Napoli 1973, p. 43.

⁸¹⁹ *Ivi*, pp. 43-44.

d'immortalità, con cui conosciamo, giudichiamo, sappiamo, ricordiamo. E tutti questi dono doni di Dio che in nessun modo, se non per sua concessione, potrebbero discendere negli animi degli uomini [...]. Ma nessuna prova più persuasiva si può addurre che l'anima nostra è stata fatta a simiglianza della Trinità, del fatto che ha conseguito l'immortalità; perciò solo, infatti, più che per il resto essa si avvicina a Dio suo padre e suo principio. Poiché per la sapienza, per la mente, per la conoscenza, l'animo umano è di gran lunga inferiore a Dio; ma per l'immortalità è quasi uguale e simile a Dio [...]⁸²⁰.

Un'opera minore dello stesso Fazio è poi il trattatello *De humanae vitae felicitate*, scritto in forma di dialogo avente come interlocutori Antonio Beccadelli (il Panormita), Guarino Guarini da Verona e Giovanni Lamola: e anche in questa sede l'autore «esalta la grandezza dell'uomo e la felicità eterna, ribadendo la ormai classica tesi della simbiosi tra *religio* e *sapientia*»⁸²¹.

Il rilievo della figura di Fazio è stato comunque, in genere, ridimensionato dagli studiosi, soprattutto per effetto dell'impostazione burckhardtiana tendente ad escludere dalla prospettiva propriamente “umanistica” i riferimenti tradizionali – senz'altro espliciti nelle opere ricordate – ad una vita e ad una felicità ultraterrene⁸²².

⁸²⁰ B. FAZIO, *La dignità dell'uomo*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 219-221.

⁸²¹ G. DI NAPOLI, «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel Rinascimento, cit., p. 44.

⁸²² Molto puntualmente, Giovanni Di Napoli (*ivi*, pp. 45-46: spec. nn. 35 e 36) riporta alcuni tra i principali rilievi critici espressi su Fazio già a partire dalla fine dell'Ottocento (ricordando anzi il pesante giudizio stroncatorio espresso a suo tempo anche da Lorenzo Valla, che però era legato ad una personale polemica filologica tra i due autori: si veda in proposito la nota 39, alle pp. 46-47). Tra tali giudizi spiccano in particolare: quello di Giovanni Gentile, secondo il quale il *De excellentia* «non ha importanza notevole per la storia delle idee del Rinascimento» (G. GENTILE, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*, in ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2003³, p. 92); e quello di Eugenio Garin, secondo cui Fazio si collocherebbe «fuori della tradizione umanistica» (E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, cit., p. 73). La figura di Fazio è stata invece rivalutata, nel corso del tempo, da Giuseppe Saitta, il quale inizialmente scriveva: «Anche noi non possiamo tener conto del trattato pesante e scolastico: *De excellentia et praestantia hominis* di B. Fazio, opera di un bigotto, che visse fuori dello spirito dei suoi tempi» (G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Le Monnier, Firenze 1943, p. 196 n. 2); in seguito, tuttavia, il suo giudizio è sensibilmente mutato, portandolo ad affermare: «Questi due opuscoli scritti in un latino chiaro ed elegante possono sembrare esercitazioni letterarie, ma sono, invece, indici, pur nella loro umiltà, d'una orientazione nuova nella impostazione del problema della felicità e della eccellenza e dignità dell'uomo [...] Fazio è uno spiritualista ma non dimentica di essere umanista [...] Vero è che la dignità dell'uomo per il Fazio consiste principalmente nella sua destinazione alla beatitudine celeste, ma non si è avvertito che questa

«Antesignano della nuova atmosfera umanistica della *dignitas hominis*»⁸²³ viene invece generalmente considerato Giannozzo Manetti⁸²⁴ con il suo (già ricordato) *De dignitate et excellentia hominis*: un trattato (in quattro libri) che è stato addirittura considerato come «il primo solenne documento della scoperta dell'uomo come centro creatore assoluto della storia»⁸²⁵.

Come ha sottolineato Paul Oskar Kristeller, «Manetti non discute né sfida le dottrine teologiche del peccato e della salvezza o dell'uomo come immagine di Dio», ma piuttosto elogia ed esalta l'uomo «per la sua ragione, le sue arti e abilità, con riguardo alla sua condizione naturale e alla sua conoscenza del mondo»⁸²⁶.

In particolare, dopo aver descritto (nei primi due libri) i pregi del corpo e dell'anima, nel terzo libro l'Autore considera l'uomo nel suo complesso, celebrandolo quale «creatura perfetta di Dio, custode della creazione originaria, dotato di abilità inventiva, posto nel mondo per comprenderlo e ordinarlo»⁸²⁷; ed il culmine della lode dell'uomo si può individuare, in particolare, nei capitoli 58-59, laddove «la venuta di Cristo in terra è intesa come momento

beatitudine è tutta compenetrata da una nota squisitamente umanistica che è il possesso pieno dello spirito» (G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Vol. I: *L'Umanesimo*, Zuffi, Bologna 1949, pp. 465-468).

⁸²³ G. DI NAPOLI, «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel Rinascimento, cit., p. 45.

⁸²⁴ Per un approfondimento sulla “poliedrica” figura di questo umanista, mercante e uomo politico fiorentino segnalato, tra gli altri, i contributi raccolti in S.U. BALDASSARRI (a cura di), *Dignitas et excellentia hominis*, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti (Georgetown University – Kent State University: Fiesole – Firenze, 18-20 giugno 2007), Le Lettere, Firenze 2008.

⁸²⁵ G. DI NAPOLI, «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel Rinascimento, cit., p. 47. Michele Ciliberto, da parte sua, ricorda *l'incipit* notevole (di ascendenza anche ermetica) del trattato («Immortali Deo quasi similes»), considerando tuttavia significativo quest'ultimo «piuttosto per l'importanza del tema che mette in circolazione che per la profondità e la complessità del discorso, che [...] è nel complesso assai modesto» (M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 95). Per contro, Stefano Baldassarri sottolinea che tale orazione «costituisce il simbolo di un'epoca, anticipando, sotto vari aspetti, la quasi omonima (e ancor più emblematica) orazione pichiana, a cominciare dall'enfasi sulla felice indeterminazione della natura umana, potenzialmente aperta a ogni risultato, e dal suo insistere sul nostro innato stimolo a produrre sempre originali prove d'ingegno, indice di un inarrestabile, perfettibile progresso nei più svariati campi» (S. BALDASSARRI, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Dignitas et excellentia hominis*, cit., p. 10).

⁸²⁶ P.O. KRISTELLER, *La dignità dell'uomo*, cit., p. 12.

⁸²⁷ G.M. ANSELMINI, *L'età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Le radici italiane dell'Europa moderna*, Carocci editore, Roma 2008, p. 69.

del compimento della dignità umana in una sorta di deificazione della creatura ancor prima che come intervento salvifico di Dio»⁸²⁸.

Il quarto libro, infine, è dedicato specificamente alla confutazione del *De contemptu mundi* di Innocenzo III e «all'esaltazione della grandezza dell'essere umano celebrata proprio a partire dalla sua dimensione fisica, cioè dal corpo che non è più ricettacolo del male e del dolore»⁸²⁹. Peraltro, al di là degli intenti programmatici, anche Manetti intende mantenere il suo elogio dell'eccellenza e della dignità umana nel solco della dottrina cattolica romana⁸³⁰: in particolare, sottolineando che «l'uomo vive, e muore, bene, se osserva comandamenti: è solo per questa via che egli può ascendere alla "patria celeste e divina", godendo della visione del Signore»⁸³¹.

Al tempo stesso, tuttavia, egli vuole insistere sul fatto che la vita umana è un valore in se stessa, e che «è solo l'uomo che può perdere la sua eccellenza e la sua dignità: quell'uomo, "al cui sovrano imperio sono sottoposte tutte le cose"; che può diventare "quasi simile" al Dio immortale; e che "nell'agire e nell'intendere" ha compiti che son comuni con Dio onnipotente [...]»⁸³²:

[...] Perciò come è grande e diritta e ammirabile la ragione e la potenza dell'uomo per cui abbiamo mostrato essere stato creato il mondo e tutte le cose che sono nel mondo, parimente pensiamo e crediamo che sia suo compito giusto, semplice e unico il sapere e potere governare e reggere il mondo che fu fatto per lui e soprattutto quelle cose che vediamo costruite in tutta la terra. E questo non potrà a pieno fare e compiere se non agendo insieme e comprendendo, per cui giustamente diremo che agire ed intendere sono il compito proprio dell'uomo: e riteniamo e crediamo che sia compito conveniente all'umana natura l'intendere e l'agire ben più che il ridere, che i filosofi antichi e del nostro tempo sono soliti dire *propriamente proprio*, per usare le loro parole onde meglio spiegarci. Infatti, benché noi non mettiamo in dubbio che entrambe le cose ugualmente competano a tutti gli uomini, sappiamo che gli uomini tuttavia giustamente e bene possono adempiere il loro compito senza ridere, pur rimanendo uomini. Mentre, senza

⁸²⁸ *Ibidem.*

⁸²⁹ *Ibidem.*

⁸³⁰ Coticché «[...] i motivi da lui adottati per giustificare la *excellentia et dignitas hominis*, non solo non si contrappongono a quelli del Fazio, ma li ripetono, con uno stile latino certamente inferiore a quello usato dal Fazio» (G. DI NAPOLI, «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel Rinascimento, cit., pp. 48-49).

⁸³¹ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 94.

⁸³² *Ivi*, p. 95 (il corsivo è mio).

intelletto, non sarebbero capaci di farlo e cesserebbero di essere uomini, quando unico compito umano noi pensiamo e affermiamo esser l'intendere⁸³³.

Una delle figure che meglio esprime, attraverso le sue opere, il passaggio dal primo al secondo umanesimo cui abbiamo accennato in precedenza, è quella di Matteo Palmieri: che dopo aver scritto la *Vita civile* – indicando appunto in tale ideale la miglior forma di vita possibile per l'uomo su questa terra⁸³⁴, ed esaltando la figura di Dante soprattutto per il suo rilevante impegno civico e politico – nel 1464 compone un'opera, la *Città di vita*, che al contrario è completamente intrisa di neoplatonismo, sotto la diretta influenza di Marsilio Ficino.

In verità, come è stato acutamente rilevato, proprio l'*incipit* del Proemio alla *Vita civile* che abbiamo appena menzionato ci rivela il costante tema di fondo «che era allora e sarà sempre il profondo problema esistenziale di tutto il corso della sua vita, *la inevitabile e fondamentalmente insuperabile fragilità e imperfezione umana*»⁸³⁵.

Nella *Vita Civile*, peraltro, troviamo anche diversi accenni al tema della dignità dell'uomo: a partire dall'affermazione secondo cui «Idio ha seminato uno lume in tutti gl'ingegni humani, il quale chi accresce et non lo lascia da i viti spegnere, senza altra externa disciplina sufficiente è a bene et beatamente vivere»⁸³⁶.

Possiamo facilmente intuire che questa scintilla divina si identifica sostanzialmente con la ragione umana, intesa tuttavia come «facoltà dinamica, attiva e non meramente contemplativa», che l'uomo «ha il diritto ma anche e soprattutto il dovere di esercitare»⁸³⁷.

⁸³³ G. MANETTI, *La dignità dell'uomo*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 241-243.

⁸³⁴ «[...] et finalmente più che alcuna altra vita m'è paruta perfecta quella di coloro che in alcuna optima republica tale grado di virtù ritengono che ne' loro facti senza errore o pericolo, et ociosi, riputati con degnità, possono vivere» (M. PALMIERI, *Vita civile*, Edizione critica a cura di G. Belloni, Sansoni Editore, Firenze 1982, p. 4).

⁸³⁵ C. FINZI, *Matteo Palmieri. Dalla "Vita civile" alla "Città di vita"*, Giuffrè Editore, Milano 1984, p. 63 (il corsivo è mio).

⁸³⁶ M. PALMIERI, *Vita civile*, cit., p. 14.

⁸³⁷ C. FINZI, *Matteo Palmieri. Dalla "Vita civile" alla "Città di vita"*, cit., p. 64.

Anche in seguito verrà ribadito che l'uomo è «superiore ad ogni altro animale [...] perché Dio l'ha creato capace di disprezzare le cose di questo mondo e di elevarsi alle celesti»⁸³⁸, dotandolo di ragione e di parola:

Idio sopra a ogni altro animale creò l'huomo elevato et alto, atto a spregiare tutte le cose terrene et con optima dispositione seguire et assimigliarsi alle eterne [...]⁸³⁹.

In particolare, «è nel concreto esercizio delle virtù, che l'uomo consegue quella dignità e superiorità cui la sua origine celeste e la componente divina della sua natura (l'anima razionale) lo destinano»⁸⁴⁰.

⁸³⁸ A. KLEIN, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, G. Giappichelli Editore, Torino 1976, p. 58.

⁸³⁹ M. PALMIERI, *Vita civile*, cit., p. 60.

⁸⁴⁰ *Ivi*, p. 60.

2.3) Marsilio Ficino: la dignità dell'uomo tra “medietà ontologica” e tensione al divino

Il pensiero di Marsilio Ficino, fondatore a Firenze dell'Accademia platonica, pur non presentandosi come un sistema stabile e compiuto risulta indubbiamente «dominato dall'esaltazione della vita contemplativa»⁸⁴¹.

Il suo pensiero esprime una profonda inquietudine spirituale, sviluppandosi anzitutto dal presupposto che la verità non sia raggiungibile da coloro che la cercano nel mondo, interpretando i dati dell'esperienza; ma piuttosto da coloro che si discostano dal piano terreno e si liberano dell'inganno dei sensi, affidandosi soprattutto alla rivelazione concessa da Dio all'anima che si lancia verso di Lui⁸⁴².

Questa esaltazione della vita contemplativa – fonte di gioia e di conoscenza – e la parallela condanna della vita attiva, tanto radicalmente contrapposte alle affermazioni degli umanisti della prima metà del secolo, si accompagnano nel pensiero di Ficino ad un'originale forma di sincretismo filosofico⁸⁴³. Egli ritiene infatti che, nel corso della storia dell'umanità, la rivelazione della verità sia stata concessa da Dio anzitutto agli esponenti di quell'antichissima teologia (*prisca theologia*) che va da Ermete Trismegisto a Platone, ma poi anche alle diverse religioni e filosofie che si sono sviluppate nei secoli successivi, fino ai suoi tempi.

Questo sincretismo filosofico implica delle conseguenze di vasta portata anche in ambito religioso.

La prima di queste conseguenze è formulata da Ficino mediante due espressioni di senso complementare – ossia “pia philosophia” e “docta religio” – che apportano un'originale risposta all'annosa questione del rapporto fra filosofia e religione. A suo giudizio, infatti, il disaccordo tra filosofia e religione può sorgere solo se la religione è profanata dall'ignoranza (ossia nel caso in cui essa non sia una “docta religio”) e se la filosofia è profanata dall'empietà (ossia nel caso in cui essa non sia una “pia philosophia”); mentre il Platonismo

⁸⁴¹ A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, cit., p. 55.

⁸⁴² *Ivi*, p. 56.

⁸⁴³ In proposito si veda ad es. B. TAMBRUN-KRASKER, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 169-180.

(in quanto “vera filosofia”) ed il cristianesimo (in quanto “vera religione”) si trovano tra loro nel medesimo rapporto dell’intelligenza e dell’amore, che tendono ugualmente verso Dio⁸⁴⁴.

La seconda conseguenza in ambito religioso del sincretismo di Ficino può essere riassunta con le parole iniziali del titolo del capitolo 4 del *De christiana religione*: «Ogni religione ha qualcosa di buono»⁸⁴⁵. Secondo Ficino, in effetti, «tutte le religioni sono delle traduzioni parziali di una medesima rivelazione, che si esprime perfettamente e totalmente nel cristianesimo. Al di là delle differenze dei riti, tutte le religioni traducono, più o meno bene, la medesima verità. Il cristianesimo non chiede, pertanto, che i propri avversari siano distrutti; esso vuole che si convertano ed accetta, se necessario, che siano tollerati»⁸⁴⁶.

Leggiamo così nello stesso capitolo 4: «Perciò la divina provvidenza non permette che in qualche lasso di tempo vi sia alcuna regione del mondo del tutto priva di ogni religione, sebbene permetta che, nei vari luoghi e tempi, si osservino vari riti di culto»⁸⁴⁷.

Nell’ambito di questa concezione della religione e della vita assume un preciso significato anche la dottrina ficiniana della dignità dell’uomo. Questa dignità, precisamente, è fondata sulla struttura dell’universo, il quale è formato da una serie di sostanze che si elevano per gradi, dalla molteplicità all’unità: la materia o corpo, la qualità, le anime razionali, gli angeli, Dio⁸⁴⁸.

Tra queste, «l’anima umana possiede due “appetiti naturali”: così come la pietra tende ad andare verso il basso, l’anima è spinta da un appetito naturale a discendere nel corpo; così come il fuoco tende ad andare verso l’alto, l’anima è spinta da un altro appetito ad elevarsi a Dio. Il coesistere nella coscienza dell’uomo di un appetito rivolto verso il mondo corporeo e

⁸⁴⁴ Cfr. A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, cit., p. 57.

⁸⁴⁵ M. FICINO, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova Editrice, Roma 2005, p. 38.

⁸⁴⁶ A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, cit., p. 57.

⁸⁴⁷ M. FICINO, *La religione cristiana*, cit., p. 38.

⁸⁴⁸ La nozione di anima razionale in Ficino è particolarmente complessa, ma in linea generale egli è portato ad identificare l’anima razionale con l’uomo, tanto da impiegare indifferentemente un termine al posto dell’altro. A questo riguardo si veda anche N. CLÉRET-AEBISCHER, *La conception ficinienne de la vie ou les troubles de l’âme rationnelle*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 47-67.

di un appetito rivolto verso il mondo intelligibile spiega la posizione centrale che l'anima umana occupa nell'universo⁸⁴⁹. Simile ad un *Giano bifronte* che guarda contemporaneamente da due lati, essa è una forma intermedia fra le forme superiori e quelle inferiori, e garantisce l'unità dinamica e vivente del mondo»⁸⁵⁰. Scrive Ficino:

Disponiamo ancora una volta la realtà di tutte le cose in cinque gradi. Poniamo cioè Dio e l'angelo alla sommità della natura, il corpo e la qualità nel grado più basso, ma l'anima in mezzo tra le cose altissime e le infime, l'anima che a ragione chiamiamo, alla maniera platonica, *terza* o *media essenza*, poiché essa è nel mezzo rispetto a tutte le cose ed è terza da qualsiasi parte si cominci [...].

Ogni opera che consta di una molteplicità, allora è proprio perfetta quando è così connessa nelle sue membra da raccogliersi da ogni parte in unità, da essere consistente e a sé conforme, da non dissiparsi facilmente. [...]. A maggior ragione è da porsi la connessione delle parti dell'universo che è, in modo che esso risulti anche l'unica opera dell'unico Dio. Dio e il corpo sono in natura le parti estreme, e l'una diversissima dall'altra. L'angelo non riesce a congiungerle, poiché si volge tutto a Dio e dimentica il corpo. [...]. Neppure la qualità congiunge gli estremi, poiché inclina verso il corpo e abbandona le cose superiori; lasciate le cose incorporee, diventa essa stessa corporea. Fino a questo punto le cose sono come estremi, e reciprocamente si escludono le cose superiori e le inferiori, mancando gli opposti di un legame. Ma, una volta posta nel mezzo quella terza essenza, essa è tale che, mentre si congiunge alle superiori, non lascia le inferiori, cosicché in essa queste e quelle si trovano congiunte. [L'anima] infatti è immobile e mobile. Da quella parte si accorda con la realtà superiore, da questa con l'inferiore. Accordandosi con entrambe, desidera l'una e l'altra. Perciò per un certo istinto naturale ascende alle cose superiori, discende alle inferiori. E mentre ascende non abbandona le cose più basse, mentre discende non lascia mai il divino [...].

Questo è il miracolo più grande che si verifichi in natura. Infatti, mentre le altre cose che sono al di sotto di Dio sono ciascuna singolarmente una sola cosa, questa è tutte le cose insieme [...]. E perché essa medesima è il vero e proprio legame dell'universo, mentre passa in altro non abbandona ciò in cui si trova, ma si trasferisce di cosa in cosa e tutto

⁸⁴⁹ Su questo tema si sofferma anche B. SCHEFER, *La médiation de l'âme chez Marsile Ficin*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 13-27.

⁸⁵⁰ A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, cit., pp. 57-58.

sempre conserva, sicché a ragione può esser detta centro della natura, medietà di tutte le cose insieme, serie del mondo, volto del tutto, nodo e congiunzione del mondo⁸⁵¹.

Marsilio Ficino delinea dunque in questi termini la posizione eccezionale dell'uomo nell'ambito dell'universo, senza utilizzare specificamente in questa sede il termine *dignità*. Quest'ultimo anzi, nella *Teologia Platonica*, viene riferito direttamente a Dio, in particolare laddove si afferma che la natura divina «non può tollerare in sé stessa limite alcuno alla sua dignità»⁸⁵².

Tuttavia, lo stesso Ficino attribuisce esplicitamente all'uomo la capacità di innalzarsi al livello di Dio stesso, cosicché la dignità umana rappresenta in definitiva la “conquista” cui l'uomo può aspirare nella sua tensione verso la dimensione dell'eterno⁸⁵³:

Tutti i teologi sono concordi nell'affermare che Dio è il primo vero e il primo bene in sé; che è ogni cosa ed è l'autore di tutto, al di sopra di tutto, in ogni cosa, sempre; che provvede a ogni cosa, amministra con giustizia, con potenza, e che, nell'atto in cui amministra l'universo, permane immutato nel suo aspetto; che tratta ogni cosa con temperanza e soavità, vive una vita ricchissima e piena di ogni gaudio; e che, infine, si contempla nel suo sommo grado di beatitudine, si ammira e si rende onore.

Queste dodici doti di Dio gli vengono riconosciute dalla teologia di ogni popolo. E tutto ciò che gli uomini fanno dovunque lo riferiscono al possesso appunto di queste doti, né altro cercano, né altro tentano di raggiungere se non il possesso più pieno di esse [...]. Pertanto *ogni sforzo della nostra anima mira a far sì che essa diventi Dio*; e un tentativo tale è naturale per l'uomo non meno che per gli uccelli quello del volo. Infatti è insito in tutti gli uomini sempre e dovunque, onde non si tratta di una qualità contingente propria di questo o di quell'uomo, ma è conseguenza della natura della specie⁸⁵⁴.

⁸⁵¹ M. FICINO, *Teologia platonica*, III, II (in D. MONDA (a cura di), *Marsilio Ficino: invito alla lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 52-54).

⁸⁵² M. FICINO, *Teologia Platonica*, a cura di M. Schiavone, Zanichelli Editore, Bologna 1965, Vol. I, p. 147 (II, VI).

⁸⁵³ Secondo Alexander Lohner, le riflessioni di Ficino sulla natura e sulla dignità dell'uomo possono ancor oggi essere «utili per la fondazione dei diritti umani, anche senza condividere le conclusioni metafisiche e religiose dei filosofi rinascimentali»: e «in ciò consiste l'importanza durevole di Marsilio Ficino» (A. LOHNER, *Die Begründung der Menschenwürde bei Marsilio Ficino und die Bedeutung seiner Reflexionen für Grundfragen der heutigen Ethik*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., p. 109; traduzione mia).

⁸⁵⁴ Commentando questo passo, e prendendo a confronto la figura del filosofo Henry More (1614-1687), René Daval osserva che «vi è, di fatto, una tensione in entrambi i filosofi tra le due concezioni dell'umanesimo:

[...].

È stato dimostrato che la nostra anima in tutti i suoi atti si sforza di conseguire secondo le sue forze la prima dote di Dio, consistente nel possesso di tutto il vero e di tutto il bene. Ma non cerca forse di conseguire anche la seconda? O piuttosto non si sforza di diventare tutte le cose, così come Dio è tutte le cose? E tenta di far questo in modo meraviglioso. Vive infatti la vita delle piante, finché nutrendosi asseconda il corpo. Vive la vita dei bruti, finché alletta i sensi. La vita dell'uomo, finché delibera con la ragione intorno agli affari dell'uomo. La vita degli eroi, in quanto investiga le cose naturali. La vita dei dèmoni, in quanto specula intorno alle matematiche. La vita degli angeli, fin tanto che ricerca i misteri divini. La vita di Dio, in quanto con la grazia di Dio fa tutte le cose. L'anima di ogni uomo sperimenta in qualche modo in sé tutte queste cose, come le altre in modo diverso. E così il genere umano si sforza di diventare tutte le cose, mentre vive le vite di tutte le cose. Ammirando ciò, Mercurio Trismegisto dice che l'uomo è un grande miracolo, un animale degno di venerazione e di adorazione, che conosce il genere dei dèmoni, quasi affine per natura, e che trapassa in Dio e quasi egli stesso diventa Dio⁸⁵⁵.

una – di origine platonica – che sostiene che l'idea dell'uomo che ritroviamo in Dio non sia la singola idea di ciascuno di noi, bensì l'archetipo dell'uomo, l'idea dell'uomo in generale; l'uomo non si contraddistingue in ragione della propria singolarità, bensì per la sua capacità di realizzare in sé, nel migliore dei modi, l'universale; l'altra concezione – di origine plotiniana – insiste sul fatto che l'essenza dell'individualità dell'uomo vada riconosciuta in quanto essenza peculiare. La prima concezione annuncia l'umanesimo universalista illuminista, la seconda una filosofia della singolarità, magnificamente illustrata dal romanticismo e da Kierkegaard» (R. DAVAL, *L'âme et l'espace chez Marsile Ficin et Henry More*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., p. 46 ; traduzione mia).

⁸⁵⁵ M. FICINO, *Teologia platonica*, XIV, I-III (in D. MONDA (a cura di), *Marsilio Ficino: invito alla lettura*, cit., pp. 55-56).

2.4) Giovanni Pico della Mirandola: la dignità dell'uomo come libertà di determinare se stesso

Il tema umanistico della *dignitas hominis* trova comunque la sua consacrazione in quello che molti considerano il vero e proprio “manifesto della cultura rinascimentale”, e cioè la celebre *Oratio de hominis dignitate* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola: un «testo tanto breve quanto densissimo dal punto di vista filosofico, destinato ad avere un'enorme fortuna lungo tutto il corso della filosofia moderna, fino al nostro secolo»⁸⁵⁶.

Anche Pico, assumendo una prospettiva sincretistica ancor più estesa di quella di Ficino – ossia «intrecciando e fondendo temi della tradizione cristiana, cabalistica, platonica ed ermetica»⁸⁵⁷ – si ricollega all'esaltazione dell'uomo come “magnum miraculum”, risalente ad un passo dell'*Asclepius* ermetico; ma al tempo stesso manifesta la sua insoddisfazione per gli argomenti comunemente addotti a sostegno di tale affermazione: «essere, cioè, l'uomo messaggero tra le creature, affine a quelle superiori, sovrano di quelle inferiori; interprete della natura, in virtù dell'acutezza dei sensi, della capacità analitica della ragione, della luce dell'intelletto; interstizio tra l'immobile eternità e il fluire del tempo, e (come dicono i Persiani) vincolo, anzi imeneo del mondo, di poco meno grande – secondo quanto afferma David – rispetto agli angeli»⁸⁵⁸.

Egli spiega piuttosto che, quando Dio ebbe completato la Sua opera, desiderò «che ci fosse qualcuno capace di intendere il senso di una creazione così magnifica, di amarne la bellezza, di ammirarne la grandezza»⁸⁵⁹. Decise, quindi, di creare l'uomo, ma non potendo più dargli «nulla [...] di proprio», stabilì che a lui «fosse comune tutto quanto era stato concesso di particolare alle singole creature»⁸⁶⁰, tenendo il seguente discorso:

“O Adamo, non ti abbiamo dato una sede determinata, né una figura tua propria, né alcun dono peculiare, affinché quella sede, quella figura, quei doni che tu stesso sceglierai, tu li possedga come tuoi propri, secondo il tuo desiderio e la tua volontà. La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi fissate. Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti

⁸⁵⁶ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 95.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

⁸⁵⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo - Ugo Guanda Editore, Parma 20072, p. 5.

⁸⁵⁹ *Ivi*, pp. 7-9.

⁸⁶⁰ *Ivi*, p. 9.

ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine»⁸⁶¹.

Nella prospettiva di Pico, dunque, l'uomo gode di una condizione privilegiata rispetto alle altre creature perché Dio non lo ha collocato in un punto fisso della gerarchia degli esseri, ma lo ha plasmato in modo tale che egli possa assumere tutte le forme, degenerando quindi a bruto oppure innalzandosi ad angelo.

L'essere umano risulta così figlio di un "deus architectus", ma al tempo stesso può essere artefice ed inventore di se stesso, in quanto il Logos divino non gli si impone in termini di legge esistenziale. Nell'insieme del creato, insomma, «l'uomo è l'unico essere che non sia definito da una essenza, da una specie determinata»⁸⁶²: egli risulta quindi svincolato da qualunque modello di natura preesistente, al punto tale da poter essere propriamente definito come un «camaleonte»⁸⁶³:

O somma liberalità di Dio Padre, somma e mirabile felicità dell'uomo, cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole! Gli animali bruti, appena vengono alla luce, recano con sé (come dice Lucilio) dalla borsa della madre ciò che sono destinati a

⁸⁶¹ *Ivi*, p. 11.

⁸⁶² M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 95.

⁸⁶³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 15. Come ha sottolineato Eugenio Garin, «la tesi picchiana è veramente notevole [...]. L'uomo si fa agendo; l'uomo è padre a se stesso. L'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà. La sua costrizione è la costrizione a essere libero, a scegliere la propria sorte, a costruirsi con le sue mani l'altare di gloria o le catene della condanna. Il Manetti aveva parlato di un uomo creatore del mondo dell'arte; Ficino di un orizzonte dei mondi. Per Pico la condizione umana è di non aver condizione, di essere veramente un *quis*, non un *quid*: una causa, un atto libero. E l'uomo è tutto, perché può essere tutto, animale, pianta, pietra; ma anche angelo e "figlio di Dio". E la immagine e somiglianza di Dio è qui: nell'essere causa, libertà, azione; nell'essere risultato del proprio atto» (E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, cit., pp. 123-124). Michele Ciliberto, da parte sua, osserva acutamente che questi «sono temi che, a un altro livello, svilupperà anche Giordano Bruno, sostenendo, come Pico, che avere tutte le forme e non averne nessuna è la stessa cosa. Ma nel *De la causa* Bruno si riferisce a Dio, alla materia divina, distinguendola dalla materia corporea; in Pico è l'uomo che, come Dio, non avendo alcuna forma, è in grado di averle tutte [...]

(M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 97).

possedere. Le intelligenze supreme furono sin dall'inizio, o da poco dopo, ciò che saranno per l'eternità senza fine. Nell'uomo, all'atto della nascita, il Padre infuse i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita. Cresceranno, e in lui produrranno i loro frutti, quelli che ciascuno coltiverà. Se coltiverà quelli vegetali, diventerà una pianta; se quelli sensuali, abbrutirà; se quelli razionali, riuscirà un essere celeste; se quelli intellettuali, sarà un angelo e un figlio di Dio. E se, non accontentandosi di alcuna delle sorti assegnate alle creature, si raccoglierà nel centro della sua unità, diventato un solo spirito con Dio, lui che fu stabilito sopra tutte le cose sarà superiore a tutte le cose, nella solitaria caligine del Padre.

Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O, in generale, chi maggiormente ammirerà qualcos'altro? [...] ⁸⁶⁴.

Da un lato, dunque, Pico fonda la dignità dell'uomo sulla sua centralità ontologica nell'universo, ma dall'altro la ricollega essenzialmente all'*esercizio della sua libertà*⁸⁶⁵. Si manifesta così «la novità di un atteggiamento mentale che non concepisce più quella dignità come insieme di doti *ab aeterno* attribuite all'uomo, connaturate col suo essere, ma la intende come libera conquista, come crescita interiore che ad ogni istante può venir compromessa, come qualità che ad ogni istante rischia di perdersi o sminuirsi o promette, invece, di esaltarsi e sublimarsi»⁸⁶⁶.

Al tempo stesso, d'altra parte, risulta anche chiaro che, «nell'*Oratio*, infinita potenza e infinita libertà dell'uomo non si risolvono [...] in una nihilistica dissoluzione di ogni cosa»⁸⁶⁷.

Peraltro, se allarghiamo il nostro orizzonte all'intera opera di Pico, possiamo constatare come la visione pichiana della *dignitas hominis* risulti – nel suo insieme – più complessa e

⁸⁶⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., pp. 13-15.

⁸⁶⁵ Si veda anche M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., pp. 95-96: «il concetto di uomo si identifica [...], sul piano ontologico, con quello di libertà».

⁸⁶⁶ L. SOZZI, *Poliziano e la "dignitas hominis" o l'elogio della dolcezza*, in "Rassegna Europea di Letteratura Italiana", 4/1994, pp. 143-144. In altri termini, «l'accento è posto soprattutto sullo sforzo volitivo del singolo per difendere, da sé, una dignità che egli stesso, ad ogni istante, tende ad obliterare» (L. SOZZI, *Rinascimento francese e dignità dell'uomo: un invito alla curiositas*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", Vol. 117 (1983), p. 15).

⁸⁶⁷ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 97.

stratificata, proponendoci «in termini più problematici la questione generale del rapporto di Pico con l'ideologia dell'Umanesimo»⁸⁶⁸.

In particolare, nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Pico ribadisce che sulla terra non c'è nulla di grande quanto l'uomo, in considerazione della sua mente e della sua anima; ma sottolinea al tempo stesso i suoi limiti intrinseci, sia pur individuandoli in riferimento al suo “corpo”:

Niente di grande c'è in terra oltre l'uomo, niente di grande nell'uomo, se non la mente e l'anima: se qua ti innalzi, ti sollevi fino al cielo, se ti volgi al corpo e guardi il cielo ti sembra di essere una mosca o qualcosa meno di una mosca. Ma come in un nero formicaio vi sono alcune formiche superiori alle altre per forza e per grandezza; e vi sono vittorie, guerre, paci, doveri, fatiche, miseria e ricchezza, tutte cose che a noi che guardiamo appaiono esigue e senza differenza, un nulla; così questi nostri corpiccioli (*nostra ista corpuscula*), le nostre vicende, i nostri re, le nostre provincie, le guerre, i patti, le nozze, sono un nulla dinanzi al cielo al cui confronto tutta la terra, di cui gli uomini si contendono una particella col ferro e col fuoco, è un sol punto. Non è perciò tale la grandezza delle cose terrene da non poter avere altra causa oltre il cielo. Del quale se non sono degne le cose che tra noi son degne, quanto più ne saranno indegne quelle che indegnamente son fatte anche da noi, [...]»⁸⁶⁹.

Il limite che qui viene evidenziato appare significativo, in particolare, perché in questa sede il termine “corpo” presenta una particolare accezione: «significa il complesso delle vicende di cui l'uomo, nella storia, è protagonista ed attore fondamentale. Si parla di “corpusculum” ma, di fatto, si allude alla vita politica e sociale dell'uomo, con parole che fanno venire in mente – ed è significativo – la differenza che Campanella pone tra l'uomo e l'universo [...]»⁸⁷⁰.

In questo caso, quindi (sia pure in un contesto specifico come quello della polemica antiastrologica) Pico intende sottolineare – attraverso il riferimento alla vita civile e “attiva” – il lato che potremmo definire “negativo” dell'esperienza umana, ossia quello in cui prevale la dimensione dell'inganno, se non addirittura di vera e propria “indegnità”⁸⁷¹.

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 107.

⁸⁶⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, Nino Aragno Editore, Torino 2004, Vol. I, pp. 416-417 (III, 27).

⁸⁷⁰ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., pp. 107-108.

⁸⁷¹ Riprendo in tal senso le conclusioni cui giunge M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 108.

2.5) La problematizzazione umanistica della *dignitas hominis*:

Leon Battista Alberti

Questo aspetto (certamente meno noto) dell'antropologia pichiana può forse introdurci nel modo migliore a considerare quel versante del pensiero umanistico che, attraverso figure ed opere altrettanto suggestive, affronta in termini decisamente problematici il "topos" della *dignitas hominis*.

Una prima figura che è doveroso considerare, da questo punto di vista, è senz'altro quella di Leon Battista Alberti, nei cui testi si può individuare non solo «una critica», ma addirittura «un rovesciamento radicale, della prospettiva umanistica incentrata sul tema della dignità dell'uomo»⁸⁷².

In verità, nella vasta produzione albertiana, i temi della "misera e grandezza dell'uomo" (per riprendere il "titolo interno" di un importante saggio di Eugenio Garin⁸⁷³) assumono progressivamente un diverso peso reciproco, e non ci consentono quindi di classificare in termini troppo schematici la complessa fisionomia di questo grande umanista.

Così ad esempio nei *Libri della famiglia*, «pur con la più ampia concessione a quel margine d'imprevedibilità dell'individuale che è la fortuna, pur con la presenza opprimente di un fato ineluttabile come la morte, la virtù ha una sua possibilità positiva. L'uomo è il "mortale iddio felice" che reca alla luce i segni nascosti della terra»⁸⁷⁴, e l'onore e la virtù si configurano come «strumenti d'un vivere quotidiano, attraverso cui l'individuo s'afferma, s'impone sugli altri»⁸⁷⁵:

Chi mai stimasse potere assequire pregio alcuno o dignitate senza ardentissimo studio di perfettissime arti, senza assiduissima opera, senza molto sudare in cose virilissime e faticosissime? Certo sarà necessario a chi curi d'ornarsi di laude e fama fuggire e ostare molto all'ozio e inerzia, non meno che a' capitalissimi e nocentissimi inimici. Nulla si truova onde tanto facile surga disonore e infamia quanto dall'ozio. El grembo degli oziosi

⁸⁷² M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 115.

⁸⁷³ Mi riferisco precisamente a E. GARIN, *Miseria e grandezza dell'uomo*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, cit., pp. 161-181 (all'interno, più in particolare, del saggio intitolato *Studi su Leon Battista Alberti*).

⁸⁷⁴ *Ivi*, pp. 177-178.

⁸⁷⁵ R. ROMANO – A. TENENTI, *Introduzione*, in L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, Nuova edizione a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, p. XXIV.

sempre fu nido e cova de' vizii; nulla si truova tanto alle cose publice e private nocivo e pestifero quanto sono i cittadini ignavi e inerti. Dell'ozio nasce lascivia; della lascivia nasce spregiare le leggi; del non ubbidire le leggi segue ruina ed estermio delle terre [...]. Adunque l'ozio, cagion di tanti mali, molto a' buoni debba essere in odio [...]. In qual cosa a te pare differenza da un tronco, da una statua, da un putrido cadavere a uno in tutto ozioso? Quanto a me, non parerà ben vivo colui el quale non sente onore e vergogna, né muove sua membra e sé stessi con qualche prudenza e conoscimento, ma bene stimerò non vivo colui el quale giacerà seppellito nell'ozio e inerzia, e fuggirà ogni buono studio e opera. E a me sarà costui da nollo riputare degno di vita, el quale non molto vorrà in virtù e laude usare ogni suo sentimento e movimento [...]. Pertanto così mi pare da credere sia l'uomo nato, certo non per marcire giacendo, ma per stare facendo [...]. Pertanto troppo mi piace la sentenza d'Aristotile, el quale costui l'uomo essere quasi come un mortale iddio felice, intendendo e facendo con ragione e virtù. Ma sopra tutte lodo quella verissima e probatissima sentenza di coloro, e' quali dicono l'uomo essere creato per piacere a Dio, per riconoscere un primo e vero principio alle cose, ove si vegga tanta varietà, tanta dissimilitudine, bellezza e moltitudine d'animali, di loro forme, stature, vestimenti e colori; per ancora lodare Iddio insieme con tutta l'universa natura, vedendo tante e sì differenziate e sì consonante armonie di voci, versi e canti in ciascuno animante concinni e soavi; per ancora ringraziare Iddio ricevendo e sentendo tanta utilità nelle cose prodotte a' bisogni umani contro la infermità a cacciarla, per la sanità a conservarla; per ancora temere e onorare Iddio udendo, vedendo, conoscendo el sole, le stelle, el corso de' cieli, e' tuoni e saette, le quali tutte cose non può non confessar l'uomo essere ordinate, fatte e dateci solo da esso Iddio. Aggiugni qui a queste quanto l'uomo abbia a rendere premio a Dio, a satisfarli con buone opere per e' doni di tanta virtù quanta Egli diede all'anima dell'uomo sopra tutti gli altri terreni animanti grandissima e prestantissima. Fece la natura, cioè Iddio, l'uomo composto parte celesto e divino, parte sopra ogni mortale cosa formosissimo e nobilissimo; concessegli forma e membra acomodatissime a ogni movimento, e quanto basta a sentire e fuggire ciò che fusse nocivo e contrario; attribuìgli discorso e giudizio a seguire e apprendere le cose necessarie e utili; diègli movimento e sentimento, cupidità e stimoli pe' quali aperto sentisse e meglio seguisse le cose utile, fuggisse le incommode e dannose; donògli ingegno, docilità, memoria e ragione, cose divine e attissime ad investigare, distinguere e conoscere quale cosa sia da fuggire e qual da seguire per ben conservare sé stessi. E aggiunse a questi tanti e inestimabili doni Iddio ancora nell'animo e mente dell'uomo [...], colle quali tutte virtù noi possiamo quanto dobbiamo onorare e servire a Dio con giustizia, pietà, moderanza, e con ogni altra perfetta e lodatissima operazione. Sia adunque persuaso che l'uomo nacque, non per atristirsi in ozio, ma per adoperarsi in cose magnifice e ample, colle quali

e' possa piacere e onorare Iddio in prima, e per avere in sé stessi come uso di perfetta virtù, così frutto di felicità⁸⁷⁶.

Al tempo stesso, tuttavia, l'acuto giudizio formulato dallo stesso Eugenio Garin, secondo cui «qualche decennio prima che Giovanni Pico della Mirandola componesse la famosa apertura ermetica dell'orazione in lode dell'uomo, l'Alberti ne aveva già scritta la parodia»⁸⁷⁷, appare particolarmente azzeccato ove si consideri una delle più note opere di quest'autore, ossia il *Theogenius*.

In quest'opera, richiamandosi ai celebri versi di Omero e di Pindaro, Alberti condivide la definizione dell'essere umano come “ombra di un sogno” per indicare «la condizione di totale fragilità e precarietà in cui l'uomo vive in questo mondo»⁸⁷⁸, e finisce per delineare «una immagine della condizione umana che rovescia punto per punto i capisaldi della *excellentia* e della *dignitas hominis* rivendicata prima da Manetti, poi teorizzata, con ben altra profondità, da Pico»⁸⁷⁹.

In contrapposizione a Manetti, dunque, «Alberti toglie all'uomo ogni primato sulle bestie, sottolineando anzi, per contrasto, gli agi e i privilegi di cui esse godono»⁸⁸⁰ in confronto a lui; e finendo anzi per delineare «un'immagine dell'uomo tanto tragica da essere, a ben vedere, senza alcuna possibilità di riscatto, per quanto siano elaborate le doti di saggezza ed industria che l'uomo si forza di adoperare»⁸⁸¹.

Altrettanto netta è l'opposizione alla visione pichiana, che avrebbe individuato la libertà come essenza della natura dell'uomo. Alberti infatti ricollega a quest'ultima «un limite che è insuperabile perché, sprofondando nella realtà stessa dell'universo, è di carattere strettamente ontologico»⁸⁸².

⁸⁷⁶ L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, cit., pp. 158-164 (II, 1684-1833).

⁸⁷⁷ E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Nuova edizione con un'Introduzione di M. Ciliberto, Laterza, Roma - Bari 2007, p. 145.

⁸⁷⁸ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 116.

⁸⁷⁹ *Ivi*, p. 117.

⁸⁸⁰ M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, cit., p. 117.

⁸⁸¹ *Ivi*, p. 118.

⁸⁸² *Ibidem*.

Sarebbe tuttavia errato leggere questi passi di Leon Battista Alberti come un ritorno al medievale “disprezzo del mondo”, così come era stato espresso – in particolare – nell’omonima opera di Innocenzo III.

In Alberti, in effetti, «la critica del sapere e dell’uomo non approda a una conclusione di ordine fideistico o religioso, né a una condanna delle capacità umane»⁸⁸³ in quanto tali. Il suo intento, piuttosto, è quello di valutare la posizione dell’uomo nel mondo in modo più realistico rispetto alla diffusa retorica volta a celebrarne l’assoluto primato: con l’obiettivo, in particolare, di individuare la condotta di vita più adeguata a ridurre l’inevitabile miseria ed infelicità alla quale l’uomo resta pur sempre condannato. In questa prospettiva, quindi, «la critica delle concezioni umanistiche è la condizione preliminare per poter porre il problema in termini reali, liberandosi di una retorica che rinsalda la condizione infelice dell’uomo, perché ne mistifica la dimensione tragica»⁸⁸⁴.

Alla luce di queste considerazioni si è sostenuto che «la riflessione morale di Alberti, oltre a collocarsi, volutamente, oltre l’Umanesimo, è, per molti aspetti, quanto di più avanzato e moderno la filosofia del Rinascimento abbia prodotto»⁸⁸⁵. La sua originalità, in effetti, sta proprio nella lucida consapevolezza del “limite originario”, dell’intima contraddizione che è propria della condizione umana: in virtù della quale la vita si riduce inevitabilmente – su un piano sia ontologico che “esistenziale” – ad una dimensione di finzione e dissimulazione. Solo l’esperienza della morte, nella prospettiva di Alberti, permette di superare questa inadeguatezza costitutiva dell’essere umano e di attuare «l’unica vera metamorfosi consentita all’uomo, che è, al tempo stesso, una esperienza di verità e di libertà»⁸⁸⁶; ma anche tale superamento non elude il carattere tragico della vita umana, potendo al massimo coincidere con un’esperienza di conoscenza e non avendo nulla a che vedere con la “salvezza” nel senso cristiano del termine.

Il tema della finzione e della dissimulazione, come caratteristica universale del genere umano, viene brillantemente ripreso e sviluppato in un’altra opera di Alberti, il *Momus*: che si presenta come un “trattato sul principe” volto ad impartire precetti politici, sia pure in forma ironica od allegorica. L’idea di fondo che vi troviamo espressa è appunto quella per cui «tutta

⁸⁸³ *Ivi*, p. 123.

⁸⁸⁴ *Ivi*, p. 124.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁸⁶ *Ivi*, p. 126.

la vita umana è all'insegna della maschera, dell'inganno, dell'"impostura" su ogni piano»⁸⁸⁷: compreso quello delle varie religioni, che si configurano essenzialmente come «strumenti di potere e di dominio, utili solo a conservare il potere dei più astuti e dei più forti»⁸⁸⁸.

Come rileva efficacemente Michele Ciliberto, «adattarsi alle circostanze, afferrare l'occasione: è l'insegna di Momo, ma questo adattarsi non ha nulla in comune con l'idea proteiforme dell'uomo elaborata dalla cultura e dalla filosofia incentrate sul primato della *dignitas hominis*. Qui si penetra in un mondo oscuro, senza Dio: nato per l'infelicità, afflitto da ogni male, l'uomo si è inventato da solo [...] tutti gli strumenti, a cominciare dalla parola, che gli consentono di vivere in società, sotto la spinta della necessità. [...]: nella visione del filosofo albertiano, la scala degli esseri si è rovesciata, e dal vertice l'uomo è stato posto al punto più basso della scala»⁸⁸⁹.

⁸⁸⁷ *Ivi*, p. 127.

⁸⁸⁸ *Ivi*, p. 128.

⁸⁸⁹ *Ivi*, p. 129.

2.6) Poliziano: la *dignitas* come dolcezza

Nell'accostarci all'opera di Angelo Poliziano può sorgere in prima battuta l'impressione di trovarci di fronte ad una visione dell'uomo meno originale o profonda rispetto a quella di altri umanisti di primo piano, come ad esempio Pico o Manetti.

Lo stesso Eugenio Garin, ad esempio, ha sottolineato la distanza che intercorre tra le astrattezze mistiche e platoneggianti di Ficino e la maggiore lucidità e concretezza del Poliziano, più legato a modelli pragmatici, come quelli di Aristotele o di Epitteto; mentre da parte sua Emilio Bigi, pur correggendo l'idea di un prevalere del modello aristotelico su quello platonico – dal momento che le allusioni a Platone, in termini ammirativi, sono molto frequenti nell'opera del Poliziano – ha fatto notare una certa limitatezza del ventaglio delle sue fonti di riferimento, visti i mancati riferimenti al *Corpus hermeticum*⁸⁹⁰ e gli accenni molto limitati ai testi della Patristica.

Se però non ci accontentiamo di questa possibile impressione iniziale, possiamo renderci ben presto conto della ricchezza e della complessità di motivi, anche originali, che emergono dall'opera di questo autore. In effetti, come ha magistralmente messo in luce Lionello Sozzi, «Poliziano sembra ancorato, più dei suoi amici, alle dimensioni terrene del vivere ma poi si apre, in momenti inattesi, a slanci sovramondani; prende nota, puntigliosamente, del brano dantesco sull'uomo meraviglia del mondo ma poi, in un epigramma greco di intensa religiosità, si definisce, lui che certo ha letto in Lattanzio l'elogio dell'uomo creatura celeste, *terrestris homunculus*, in greco *ghéinos anthropiscos*»; ovvero «riprende, nella *Lamia*, una fitta serie di luoghi ricorrenti sulla miseria dell'uomo (l'uomo fragile bolla, l'uomo evanescente ombra, ecc.), oppure ancora allude favorevolmente, nelle *Silvae*, all'opera di Nemesis, antica e saggia divinità che annienta le folli speranze e le mire insensate, minaccia gli spiriti orgogliosi e infrange l'altezzosa boria umana [...], parole che suonano proprio come un invito a non cedere alla presuntuosa celebrazione delle umane virtù inaugurata, appunto, dai filosofi coetanei e amici del Poliziano»⁸⁹¹:

C'è una dea che librandosi altissima nell'etere vuoto incede, il fianco coperto da un nembo, ma candida la veste, ma raggianti la chioma, e risuona con stridule ali. Abbatte le speranze smisurate, e, ostile, i superbi minaccia: a lei fu assegnato di abbassare gli animi

⁸⁹⁰ Cfr. E. BIGI, *La cultura del Poliziano e altri studi umanistici*, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1967, p. 77 n. 26.

⁸⁹¹ L. SOZZI, *Poliziano e la "dignitas hominis" o l'elogio della dolcezza*, cit., p. 145.

orgogliosi degli uomini, e turbare i successi e i progetti troppo arditi. Gli antichi la chiamarono Nemesi [...] ⁸⁹².

Quanto poi al problema dell'ermetismo o anti-ermetismo del Poliziano, esso non può ritenersi definitivamente risolto in un senso o nell'altro. È vero infatti che egli sembra complessivamente ignorare il messaggio del *Corpus hermeticum*, ma al tempo stesso non si può non tener conto che in un noto brano dei *Nutricia* – in cui fra l'altro ricorrono vari *topoi* legati alla *dignitas*, quali lo stato eretto dell'uomo, la sua natura di dominatore, le sue doti di conoscitore della natura – Poliziano definisce l'uomo, in termini che ricordano molto da vicino quelli dell'Asclepio, come «sanctum animal» ⁸⁹³:

Da poco in terra e sul giovane mondo la sollecitudine divina aveva fatto nascere questo santo animale, che alzasse al cielo gli occhi, e che con l'acume del suo ingegno indagasse il creato e svelasse le cause riposte delle cose, giungendo a conoscere l'artefice supremo del tempo (colui che regge e terre e mari e stelle con un cenno); che confidando nelle forze della ragione sottomettesse tutto a sé, e, custode delle bestie e signore delle fiere, potesse salvare dall'afflizione il mondo impigrato, né – inerte – tollerasse che il suo regno intristisse nell'ozio e che la vita languisse, oppressa dall'ignavia ⁸⁹⁴.

Considerazioni analoghe – come abbiamo già accennato – valgono anche per la questione dell'"aristotelismo" di Poliziano: che da un lato, per l'appunto, commenta Aristotele e dedica

⁸⁹² *Manto*, 1-7 (in A. POLIZIANO, *Poesie*, a cura di F. Bausi, Utet, Torino 2006, p. 513).

⁸⁹³ Sulla presenza di motivi ermetici nella grande sequenza d'apertura dei *Nutricia* di Angelo Poliziano (composti, non a caso, quasi contemporaneamente all'*Oratio* di Pico della Mirandola) si veda soprattutto A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009 – ed in particolare il capitolo secondo, intitolato appunto *Tracce di ermetismo nei «Nutricia» di Angelo Poliziano* (pp. 59-106): «Fin dal principio, soprattutto, il Poliziano si rifaceva a un tema peculiare della tradizione ermetica, impostando essenzialmente il suo discorso sulla definizione del duplice compito da cui è giustificata – nel progetto della creazione – la presenza dell'uomo sulla terra: volgersi da un lato a investigare con le forze della mente i segreti della natura, onde riconoscere in essa le vestigia dell'artefice supremo; attendere dall'altro a ordinare e amministrare in suo nome il creato. Nell'*Asclepius* si parla a questo riguardo di un primo Dio, signore dell'eternità [...], che da sé ha tratto un secondo Dio, visibile e percepibile con i sensi (il mondo), e lo governa insieme con un terzo Dio (l'uomo), a ciò appunto preposto» (*ivi*, p. 65). Più in generale, del resto, si può individuare «un'affinità assai più che meramente concettuale, di ispirazione e di intonazione» con il trattato ermetico, «il cui appassionato elogio della *dignitas hominis* possedeva tutte le caratteristiche per adattarsi naturalmente al disegno del carne poliziano» (*ivi*, p. 67).

⁸⁹⁴ *Nutricia*, 34-44 (in A. POLIZIANO, *Poesie*, cit., 679).

all'opera aristotelica gli ultimi anni della sua attività, ma in circostanze particolarmente significative sceglie di richiamarsi piuttosto a Platone. In particolare, come ricorda ancora il Prof. Sozzi, «nella lettera a Bartolomeo Scala che apre la traduzione del manuale di Epitteto, ed in cui il nostro umanista aveva in fondo tutte le ragioni per limitarsi a quell'ambito terreno in cui, appunto, si muove il filosofo stoico [...], egli riprende dall'*Alcibiade* di Platone, dialogo in cui vede, così dichiara, un vero trattato sulla natura dell'uomo, la definizione dell'essere umano in termini esclusivamente spirituali: il corpo, dice Poliziano, non è che strumento, l'uomo è anima⁸⁹⁵, ma l'anima, afferma Platone, non può intendersi se non come presenza nell'uomo del divino e del sacro. Dignità, quindi, non può significare che fedeltà [...] all'uomo divino che è in noi»⁸⁹⁶.

Alla luce di tutte queste considerazioni – conclude ancora Sozzi – «discettare [...] su un Poliziano aristotelico o platonizzante, su un'alternativa tra miseria e grandezza, o tra dignità attiva e dignità contemplativa, può non condurre a positivi risultati, può chiuderci in uno schematismo semplificante. Più utile è cercar di capire, concretamente, di quali contenuti si riempia, per Poliziano, la nozione di *dignitas*»⁸⁹⁷.

Seguendo appunto tale invito, sembra possibile distinguere in Poliziano una *dignità estetica o filologica*, una dignità di carattere *etico* ed una – in lui del tutto peculiare – “dignità come dolcezza”.

Per quanto riguarda la prima, vari studiosi hanno messo in evidenza come l'umanesimo del Poliziano sia un umanesimo “filologico”, un umanesimo “della parola”, intesa peraltro non solo come abilità retorica ma anche (e soprattutto) come ispirazione poetica.

Vittore Branca ha ricordato significativamente, a questo proposito, la trascrizione dal XIV libro della *Genealogia deorum gentilium* di Boccaccio di una definizione della poesia troverà poi dei precisi riscontri anche nei *Nutricia*:

“Poesia est fervor quidam exquisite inveniendi atque dicendi seu scribendi quod inveneris: qui ex sinu Dei procedens paucis mentibus in creatione conceditur” (“La poesia

⁸⁹⁵ Per un approfondimento specifico di questo tema si veda A. DE PACE, *La concezione dell'anima umana in Poliziano*, in EAD., *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2002, pp. 161-203.

⁸⁹⁶ L. SOZZI, *Poliziano e la “dignitas hominis” o l'elogio della dolcezza*, cit., p. 146.

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

è invero un fervore, una fervida capacità di trovare pensieri eletti e poi di dire o scrivere ciò che si è trovato. Il quale fervore, derivando dal seno di Dio, a poche menti nella creazione è stato concesso”)⁸⁹⁸.

Appare dunque evidente che in questa prospettiva, che Poliziano fa propria, «i poeti [...], non meno dei filosofi e dei teologi, si pongono ai più alti livelli dell’umana dignità, poiché sono come sublimi testimoni, tengono desta la fiamma di un’ardente fiaccola: l’erudizione filologica del nostro umanista rischierebbe di esser fraintesa se se ne trascurasse questa matrice, se si dimenticasse che per lui l’orizzonte poetico è sacro, che il volgo malvagio⁸⁹⁹ [...] deve restarne lontano, che l’atto espressivo acquista per l’uomo una risonanza infinita, che percorrere le meraviglie dell’eloquenza equivale a percorrere, così egli dice, le immense distese della terra e del mare, “immensos terreque marisque prospectare tractus”. La parola poetica mette l’uomo in presenza dell’infinito, lo fa uscire dai confini di una ristretta mondanità»⁹⁰⁰.

In aggiunta a questa dignità “di carattere elitario”, Poliziano prospetta anche una *dignitas*, in senso lato, “morale ed umana”, ossia relativa al comportamento e alla quotidianità della vita. Essa si può ricollegare all’idea della libertà teorizzata da Pico, ma presenta al tempo stesso delle sfumature originali che meritano di essere sottolineate.

In particolare, partendo dall’idea che i valori più alti si trovino nell’intimo dell’uomo, Poliziano dichiara – in una lettera indirizzata a Lucio Fosforo, vescovo di Segni – che preferisce chiamarlo “uomo di lettere” («homo in literis agens») anziché “Reverendo Padre”: nel primo modo, infatti, egli intende dare rilievo all’esperienza letteraria di Lucio e quindi alla sua umanità, mentre nel secondo farebbe riferimento soltanto alla sua “dignità” esteriore, legata alle funzioni e alle cariche: «Nos autem ex literis te et humanitate, si pateris, magis quam ex dignitate pendimus»⁹⁰¹ (e cioè: «Ti stimiamo più per la tua umanità di letterato, che non per la tua “dignità”»).

⁸⁹⁸ Anche questa definizione, e la relativa traduzione, sono riportati in L. SOZZI, *Poliziano e la “dignitas hominis” o l’elogio della dolcezza*, cit., p. 147.

⁸⁹⁹ Di «malignum vulgus» si parla appunto in *Manto*, 372-373 (in A. POLIZIANO, *Poesie*, cit., p. 548).

⁹⁰⁰ L. SOZZI, *Poliziano e la “dignitas hominis” o l’elogio della dolcezza*, cit., p. 147.

⁹⁰¹ A. POLIZIANO, *Letters*, Vol. I: *Books I-IV*, edited and translated by S. Butler, Cambridge (Mass.) 2006, p. 168 (Book III, Letter XI).

In questo contesto, dunque, «Poliziano dà [...] alla parola *dignitas* un senso esteriore, legato al grado onorifico e al decoro, e la oppone a *humanitas*, termine che allude evidentemente ai valori contrapposti, ai valori interiori, di cui le lettere sono specchio e testimonianza. È alla salvaguardia di questi ultimi, al pieno dominio del proprio spazio interiore, che ciascuno deve mirare: ciascuno deve essere “in sé”»⁹⁰².

In Poliziano, infine, troviamo una dignità ancora diversa (anche se collegata alle prime due forme, già esaminate): la quale trova espressione in quei numerosi brani, disseminati nell'insieme delle sue opere, in cui il poeta descrive il percorso del genere umano – dalla barbarie alla condizione civile – come un passaggio dalla libertà più sfrenata al controllo razionale, dalla ferocia alla mitezza, dalle belluina aggressività alla dolcezza. «*Dolce, dolcezza*: quante volte quei termini ricorrono nel lessico polizianesco: Poliziano è il poeta della soavità [...]. Non è in gioco, si badi, la facoltà espressiva in se stessa, ma appunto la capacità di far uso di un linguaggio raffinato, improntato a soavità e gentilezza. Solo questo può creare un'intesa tra esseri che altrimenti disgiungerebbe un dissidio insanabile. È un'idea che ritorna nei *Nutricia*: quel dolce linguaggio, risolto nella sua forma più alta e più aurea, non può essere infatti che la poesia, quel “*dulcis cantus*” che ammansisce l'uomo *ferox*, l'uomo “*implacatus et audax viribus*”, quel canto che sfiorando le orecchie degli uomini ne fa non un volgo disperso ma una solidale comunità»⁹⁰³:

[...] dall'alto dell'Olimpo il sommo Padre, stanco di quelle menti ottuse e di quei cuori intorpiditi da un lungo sonno, te, o divina Poesia, guida e signora all'animo nostro concesse; tu per prima hai saputo mettere la briglia ad esseri restii ad ogni freno, stimolare i pigri, educare i rozzi; tu per prima hai saputo cavar fuori la scintilla nascosta nei loro duri cuori; tu per prima hai osato alimentare il seme divino del fuoco di Prometeo.

Infatti, non appena la sapienza (che, sola, con l'aiuto dell'eloquenza regge il mondo) produsse un canto soave, e appena quel suono ebbe sfiorato le loro sorde orecchie, ecco,

⁹⁰² *Ivi*, p. 148. Come rileva Lionello Sozzi, «sono accenti stoici presenti anche nell'opera in volgare, ad esempio nelle *Stanze*, in cui è detto beato colui che non bada ai dati esterni del mondo e “da sé sol pende” e “in se stesso si fida”, e “tutto drento alla virtù s'involva”, dove è notevole quest'idea metaforica dell'avvolgersi e quasi raggomitarsi e asserragliarsi negli spazi dell'anima, dove albergano le più segrete virtù» (*ibidem*).

⁹⁰³ *Ivi*, pp. 149-150.

il volgo selvaggio si raccolse, e, ammirando il ritmo e le modulazioni della voce e le leggi a loro ignote della poesia, l'uno accanto all'altro stavano in silenzio, attenti e vigili; finché non impararono in che cosa l'utile si opponga al diritto; quale sia la fonte e il limite dell'onestà; l'osservanza del giuramento; che cosa richiedano una giustizia uguale per tutti, l'usanza, il decoro e la ragione; quali vantaggi privati e quali vincoli pubblici uniscano gli uomini tra loro; quanto la solerzia dell'animo sia di gran lunga superiore alla forza bruta; quale pietà si debba avere verso il genitore e verso la patria; che cosa esigano i legami di sangue; quale unione mantenga in vita il reciproco amore [...]»⁹⁰⁴.

La stessa idea ritorna poi anche nelle *Stanze*, relativamente – in questo caso – non tanto alla dolcezza del linguaggio quanto alla dolcezza degli affetti e dei modi dell'umano rapporto⁹⁰⁵.

Per questa, via, dunque, prende corpo e si delinea una nuova ed originale idea della *dignitas*, che non appare sviluppata, nella stagione umanistica, da altri scrittori e che «fa piuttosto pensare all'idea foscoliana e vichiana delle conquiste civili come modo, per le “umane belve”, di esser pietose di se stesse e d'altrui»⁹⁰⁶.

Potremmo dunque concludere le considerazioni fin qui svolte individuando nella figura di Poliziano il “capostipite” di una tradizione umanistica che considera l'uomo tanto più degno di questo nome quanto più sa praticare la dolce soavità nei rapporti, l'ascolto disponibile, il rispetto cortese degli altri. «In un mondo che, non solo in campo politico, ma anche nella sfera privata, riscopre la ferocia, o quella che oggi, con accento ammirato, si definisce la “grinta”, è utile ricordare che, per Angelo Poliziano, l'uomo ritrova ed esalta la sua dignità solo se sa far entrare, nei suoi giorni aspri e spietati, almeno un barlume di amabile urbanità, una lieve parvenza di dolcezza»⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ *Nutricia*, 67-89 (in A. POLIZIANO, *Poesie*, cit., pp. 681-683).

⁹⁰⁵ In proposito, infatti, Sozzi rileva: «Se togliamo alle *Stanze* la loro destinazione encomiastica e la grezza natura del loro contenuto e della loro trama, scopriamo che l'operetta può ricondursi alla scoperta di una verità: Iulio ritiene che l'amore allontani dalle virtù dell'originaria età dell'oro, dalla primordiale libertà (“viveansi in libertà le genti liete...”), e preferisce quindi il percorso della boschiva licenza, della caccia belluina e feroce, quando l'amore gli fa scoprire che quella presunta libertà era in realtà disumana e gravosa, che gli approdi della mansuetudine si situano a livelli ben più alti pur comportando, è vero, una perdita parziale di quella libertà che è poi, di fatto, rinuncia ai ciechi istinti» (L. SOZZI, *Poliziano e la “dignitas hominis” o l'elogio della dolcezza*, cit., p. 150).

⁹⁰⁶ *Ivi*, p. 150.

⁹⁰⁷ *Ivi*, p. 152.

3) Erasmo da Rotterdam: «Homines non nascuntur, sed finguntur»

Erasmo da Rotterdam – vero e proprio prototipo dell’umanista cristiano⁹⁰⁸ – elabora la sua concezione dell’uomo dalle fonti comuni della grande letteratura greco-latina e della Bibbia. Egli manifesta un interesse del tutto speciale per la formazione intellettuale e morale dell’uomo attraverso la pratica delle arti liberali, ossia attraverso quella forma di educazione di cui espone il programma in numerose opere quali il *De ratione studii*, l’*Institutio principis christiani*, l’*Institutio christiani matrimonii*.

In quest’ultimo testo, le riflessioni sul matrimonio cristiano affrontano naturalmente anche il problema dell’educazione della donna. «È infatti evidente» – rileva J.-C. Margolin – «[...] che l’“uomo” di Erasmo è *homo* (l’essere umano), non *vir* (l’essere di sesso maschile), pur attribuendo egli, come tutti i contemporanei, un posto preminente all’educazione dei maschi»⁹⁰⁹. Appare tuttavia significativo che lo stesso Erasmo, «malgrado qualche sua visione notevolmente profetica», non sia riuscito su questo punto ad andare del tutto contro lo “spirito del tempo”, ossia contro le tradizioni socio-culturali e la tradizione della Chiesa che mettevano la donna in posizione di inferiorità rispetto all’uomo: così, «quando vuol fare l’elogio di una donna che, per il sapere, la cultura, il comportamento morale e sociale e la fermezza dei propositi, fa onore al suo sesso, la chiama *virago*, ossia, nel senso proprio del termine, una donna che perviene al più alto grado della dignità dell’uomo (questa volta *vir*), in breve, che nella sua perfezione è pari all’uomo»; ed è evidente che «questa “promozione” della donna non sarebbe certo conforme allo spirito moderno, che rifiuta di vedere nell’uomo (*vir*) il punto di riferimento obbligato»⁹¹⁰.

Al tempo stesso, possiamo rilevare che anche il concetto erasmiano della dignità umana⁹¹¹ non è del tutto originale. In verità, «Erasmo non fa spesso uso dell’espressione “dignitas

⁹⁰⁸ Cfr. J.-C. MARGOLIN, *L’uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, in J. RIES (Dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, Vol. IV: *Crisi, rotture e cambiamenti*, cit., p. 241.

⁹⁰⁹ *Ivi*, p. 242.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

⁹¹¹ A questo tema specifico sono dedicati vari studi, tra i quali mi limito a segnalare: J. CHOMARAT, *La dignité de l’homme selon Erasme*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l’homme*, cit., pp. 63-71; J.-C. MARGOLIN, *La notion de dignité humaine selon Erasme de Rotterdam*, in “Studi Francesi”, Anno XXVII

hominis”, ma parecchie altre affermazioni esprimono la sua ammirazione e il suo entusiasmo per la creatura che Dio ha voluto plasmare a sua immagine e somiglianza»⁹¹².

In particolare, una delle sue espressioni più felici e significative – all’interno del trattato *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529) – riassume in maniera efficace la sua visione in merito al carattere speciale dell’uomo nei confronti delle altre creature, al punto da potersi considerare l’«autentica regola aurea di ogni Umanesimo militante»⁹¹³: «Homines [...] non nascuntur, sed finguntur» – e cioè «gli uomini [...] non nascono: vengono plasmati»⁹¹⁴.

Il brano in cui compare tale formula merita anzi di essere riportato in termini più estesi:

Gli alberi forse nascono, anche se non portano frutto o ne portano uno selvatico; i cavalli nascono, anche se inutili; ma gli uomini, credimi, non nascono: vengono plasmati. Gli uomini primitivi che senza leggi, senza cultura, accoppiandosi a caso vivevano nei boschi erano più fiere che uomini. La ragione ci rende uomini; e non c’è posto per lei dove tutto è governato da arbitrarie spinte emotive. Se bastasse la figura umana a far l’uomo, anche le statue verrebbero annoverate fra gli uomini [...].

È proprio vero: un uomo privo di cultura morale e di istruzione è un essere peggiore delle bestie. Gli animali senza ragione seguono solo gli impulsi naturali, l’uomo, se privo di formazione culturale e morale, si lascia trascinare da passioni peggio che bestiali [...]⁹¹⁵.

Come è stato rilevato, «il contesto non lascia alcun dubbio su questa ardita opposizione fra natura e arte, per arte intendendosi fondamentalmente il lavoro del maestro [...], che, in un certo senso, modella la pasta malleabile dello spirito del giovane a lui affidato. Non è dunque a causa del fisico, degli organi ereditati dai suoi ascendenti e dalla specie umana in generale, che un uomo è un uomo: lo diviene grazie all’educazione, alla formazione (ossia alla

(1983), n. 2, pp. 205-219; M.J. VEGA, *Erasmus y la dignidad del hombre*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 201-237.

⁹¹² J.-C. MARGOLIN, *L’uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, cit., p. 242.

⁹¹³ J.-C. MARGOLIN, *Erasmus da Rotterdam e la respublica litterarum umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, “follia” e utopia nell’Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, tr. it. di G.G. Tognini, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., p. 271.

⁹¹⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Per una libera educazione*, a cura di L. D’Ascia, Rizzoli, Milano 2010², pp. 72-73.

⁹¹⁵ *Ivi*, p. 73.

modellatura di quella materia più o meno informe alla nascita), all'attività intellettuale che svolgerà, al comportamento morale che farà suo»⁹¹⁶.

Al tempo stesso, Erasmo è fermamente convinto che l'uomo derivi la sua grandezza e la sua dignità dalla *libertà*. In questa prospettiva, in particolare, pur riconoscendo il dogma del peccato originale, egli «si preoccupa a tal punto di salvaguardare la libertà individuale da rifiutarsi di attribuire *hic et nunc* a un qualsiasi cristiano di oggi la responsabilità personale per il peccato di Adamo. È ben cosciente dei danni causati dal peccato e dell'abisso in cui le passioni possono far piombare gli uomini, ma ha fiducia che la ragione e la natura (la natura in generale e la natura umana in particolare) siano in grado di ripristinare l'ordine. La preghiera, la fede e la grazia di Dio faranno il resto!»⁹¹⁷.

A questo proposito possiamo ad esempio ricordare un passo dell'*Elogio della follia*, che esprime la decisa critica umanistica di Erasmo nei confronti degli astratti tecnicismi dei teologi scolastici:

Spiegano inoltre a modo loro gli arcani misteri, i criteri che sono a base della creazione e dell'ordinamento del mondo; per quali vie la macchia del peccato si è trasmessa di generazione in generazione [...]. Ma queste sono cose risapute. Altre le questioni che ritengono degne dei teologi grandi e illuminati – così li chiamano⁹¹⁸.

Sul piano interpersonale, nonché politico-religioso, la libertà propugnata da Erasmo implica anche il rispetto dell'interlocutore ed uno spirito di concordia: così, anche se (da buon cristiano) egli «non pone sullo stesso piano il credente sincero e l'eretico, e il suo amore per gli uomini non si spinge fino all'accettazione di una vita in comune con i non cristiani», rimane però convinto che gli eretici stessi debbano essere rispettati moralmente e fisicamente.

In Erasmo, infine, appare evidente la consapevolezza che il linguaggio è una caratteristica specificamente umana, e che proprio tramite il dialogo (non a caso, forma ricorrente

⁹¹⁶ J.-C. MARGOLIN, *L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, cit., p. 243.

⁹¹⁷ *Ibidem*. Per un approfondimento specifico di questo tema si veda in particolare D. CALCAGNO, *Il peccato originale in Erasmo da Rotterdam*, Editrice Morcelliana, Brescia 1975.

⁹¹⁸ ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Mondadori, Milano 1992, p. 86 (cap. LIII).

all'interno delle sue opere) l'uomo deve cercare la verità: ed in tale prospettiva, evidentemente, «la retorica della persuasione e dell'argomentazione si sostituisce a tutte le forme di dogmatismo»⁹¹⁹.

⁹¹⁹ J.-C. MARGOLIN, *L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, cit., p. 243.

4) Il tema della dignità umana nella letteratura francese del Rinascimento

4.1) Profili generali

La connessione che Eugenio Garin ha avuto il merito di individuare tra lo sforzo degli umanisti italiani per precisare la condizione dell'uomo nel mondo – caratterizzata per un verso dalla sua *medietas*, e per l'altro dalla sua *libertà* – ed una tradizione patristica che aveva già elaborato delle nozioni analoghe, appare ugualmente ravvisabile tra questa stessa tradizione e il pensiero francese del Rinascimento.

In effetti, come è stato rilevato, «ponendo in risalto la “dignità dell'uomo”, percorrendo tutti gli aspetti della sua “eccellenza”, gli autori francesi non dimenticano, ovviamente, nessuno degli scrittori antichi che possono prestare loro degli argomenti (quali Platone, Cicerone, Plinio, Seneca), né la tradizione ermetica, né le opere più conosciute che l'umanesimo italiano ha consacrato al loro problema; ma al tempo stesso essi hanno cura di sottolineare le loro fonti cristiane, la loro ascendenza patristica, e costellano le loro pagine di numerose citazioni tratte dalla Bibbia»⁹²⁰.

A questo proposito possiamo ricordare anzitutto Barthélemy de Chasseneuz, con il suo *Catalogus gloriae mundi* del 1529: nel quale è appunto riscontrabile «la larga presenza dei richiami ai Padri»⁹²¹ (in particolare, Giovanni Crisostomo), oltre che ai testi ermetici e soprattutto a Pico⁹²².

⁹²⁰ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, in A.H.T. LEVI (Ed.), *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester - New York 1970, p. 177 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁹²¹ L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, in AA.VV., *La cultura letteraria italiana e l'identità europea*, Convegno internazionale sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica (Roma, 6-8 aprile 2000), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001, pp. 176-177.

⁹²² In proposito si rimanda anzitutto a F. SECRET, *Le Catalogus gloriae mundi de Barthélemy de Chasseneuz et la dignitas hominis*, in “Bibliothèque d'humanisme et Renaissance”, XX (1958), pp. 170-176. Lionello Sozzi ha peraltro sottolineato «un altro rinvio singolare: proprio in merito all'uomo “caelestium et terrestrium vinculum et nodus”, Chasseneuz si appoggia a un altro testo poco frequentato, quel *Chronicon vel summa historialis* di Antonino da Firenze in cui ricorre, appunto, e sia pure in termini più tradizionali, tomistici

L'esempio più rilevante è comunque rappresentato da un testo ben più conosciuto, ossia il *Bref Discours de l'Excellence et Dignité de l'Homme* di Pierre Boaistuau (1558): che già nelle prime pagine si richiama esplicitamente a Lattanzio e Gregorio di Nissa, «molto diligenti nella descrizione di tali cose»⁹²³, e che riprende fin dal titolo il trattato di Giannozzo Manetti, anche se poi «sembra smarrirne l'ispirazione ideale quando, parlando della forza immaginativa dell'anima umana, non le dà che un risvolto materiale e terreno, quasi che a null'altro si adoperi, la forza dell'umana fantasia, se non all'invenzione di singolari mostruosità»⁹²⁴.

Un'analisi più approfondita deve comunque condurci oltre l'individuazione delle principali filiazioni o parentele riscontrabili nei testi francesi che affrontano il tema della dignità umana, partendo dalla consapevolezza che la storia della cultura non si riduce mai alla passiva ripetizione sclerotica di formule sempre identiche. Anche in questo caso dunque l'analisi delle fonti, per quanto utile e anzi necessaria, va considerata solo come un passaggio preliminare in vista dello studio delle tendenze originali che caratterizzano indubbiamente anche la situazione culturale e storica che stiamo prendendo in considerazione.

Come abbiamo visto, il carattere più tipico della meditazione umanistico-rinascimentale sulla *dignitas hominis*, che sfocia nella celebre *Oratio* di Pico della Mirandola, si può sostanzialmente individuare nell'affermazione entusiasta e fiduciosa dell'idea di libertà: «in un universo saldamente organizzato, condizionato, gerarchizzato, dalle strutture immutabili, il proprio dell'uomo non era quello di occupare un posto determinato, quand'anche fosse un posto di privilegio; derivava piuttosto dal suo libero movimento nella scala degli esseri, della sua indipendenza assoluta rispetto al determinismo delle condizioni: risultava non già dal suo essere ma dal suo divenire, dalla sua azione, dalla sua sublime vitalità, dal suo slancio creatore»⁹²⁵.

più che patristici, un profilo dell'umana dignità ed eccellenza finora, forse, sfuggito agli studiosi [...]» (L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, cit., p. 177).

⁹²³ P. BOAISTUAU, *Bref Discours de l'Excellence et Dignité de l'Homme*, Edition critique par M. Simonin, Genève 1982, p. 42 (f. 6, 121-123; traduzione mia).

⁹²⁴ L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, cit., p. 173.

⁹²⁵ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., pp. 180-181.

Questa prospettiva, come abbiamo visto, viene fatta propria anche da Erasmo da Rotterdam, per il quale la dignità non è un dono predeterminato ma piuttosto una conquista, in quanto effetto di un'educazione e di una formazione.

Restando tuttavia alla cultura francese, possiamo constatare che anche il pensiero di Charles de Bovelles risulta profondamente influenzato da questo orientamento. Emblematici in tal senso sono i concetti espressi fin dal capitolo iniziale, e poi anche in quello finale, del suo *Liber de sapiente* (1511): contenenti – rispettivamente – una descrizione dei diversi “gradi” degli esseri umani, ed un vero e proprio *Sermone esortatorio alla conquista della sapienza*:

Ogni uomo, per natura, ha esistenza, vita, senso e ragione; infatti esiste, vive, sente e intende. Ma alcuni uomini sussistono solo esercitando le funzioni del puro essere, altri dell'essere e della vita, altri dell'essere, della vita e del senso, altri infine dell'essere, della vita, del senso e della ragione. Quindi avviene che, mentre per natura e sostanza tutti gli uomini sono simili e, per l'eguaglianza della specie, costituiscono un Uomo solo, sono invece vari e diversissimi nel modo, nella funzione, nell'arte della vita. Gli uni, infatti, sono simili agli elementi semplici e ai minerali; altri ai vegetali, altri alle bestie; *solo i migliori, giustamente simili a uomini, ragionevoli per abito e funzioni razionali, si possono dire uomini veri e propri*⁹²⁶.

Dunque, *o uomo che per natura sei uomo e non uomo*, che uomo non sei avendo da natura ottenuto solo una sostanza bisognosa e priva di virtù e di sapienza, che inizialmente eri ignoto a te stesso, senza padronanza di te, diviso da te; *con gioia impadronisciti della sapienza*; cerca, secondo le tue forze, di conoscere te stesso. Scuoti le tue tenebre. L'ignoranza di sé è viatico di morte, la coscienza di sé è vita eterna. Il famoso oracolo di Apollo Delfico, che è sulla bocca di tutti, rivelò che questa beata cognizione di sé è la somma sapienza.

Uomo, non farti pietra, non degradarti in pianta, non abbrutirti. Sei uomo: rimani uomo. La sostanza ti serva di fondamento, la vita ti nutra, il senso serva alla tua educazione; la ragione imperi. Segui la ragione, persevera in lei [...] ⁹²⁷.

Un intero capitolo del trattato (XVIII) è inoltre dedicato all'analisi *Della vera libertà del sapiente*, che proviene dalla mancanza totale – per l'uomo – di caratteri particolari e distintivi: la sua unica particolarità essendo quella di riassumere il mondo e di dargli un senso spirituale:

⁹²⁶ C. de BOVELLES, *Il libro del sapiente*, a cura di E. Garin, Einaudi, Torino 1987, p. 7 (cap. I; il corsivo è mio).

⁹²⁷ *Ivi*, p. 164 (cap. LI; i corsivi sono miei).

Questo specialmente è proprio del sapiente: il muoversi e l'operare liberamente, spontaneamente, con la massima facilità. Liberamente, rispetto alla volontà con cui volentieri intraprende tutto ciò che è ragionevole, bello, buono, degno d'essere ricercato; facilmente, rispetto alla potenza, poiché può sempre moltissimo, come chi con la mente abbraccia tutte le cose, è, in atto, tutte le cose. [...] ⁹²⁸.

Come è stato rilevato, successivamente a quest'opera (risalente all'inizio del XVI secolo) «sarà poco frequente trovare in Francia delle affermazioni così limpide e così decise nel far risiedere la dignità dell'uomo nella libertà più totale del suo volere. Pur senza tener conto delle correnti precedenti ed antecedenti la Riforma, in seno a cui tale idealismo umanistico sarà aspramente contestato, si ritroveranno assai spesso nei testi del Cinquecento delle formulazioni più prudenti, in cui la nozione di libertà sarà accompagnata dall'esitazione più circospetta riguardo a certi condizionamenti (la servitù astrale, ad esempio), o verso le gerarchie e le strutture più ingombranti» ⁹²⁹.

In questo senso, si nota ad esempio una sensibile differenza nelle pagine in cui Chasseneuz (pur sempre influenzato dai testi ermetici e da Pico) enuncia la propria nozione di libertà «all'interno di un contesto rigoroso e gerarchico, nel quale tutti gli esseri sono fissati al loro posto immutabile, dove la funzione delle cose e, soprattutto, le varie "dignità" degli individui sono definite una volta per tutte, senza elasticità né flessibilità» ⁹³⁰.

Al di là comunque delle affermazioni di carattere speculativo, è innegabile che nel corso del secolo si consolida un *sensu concreto* della libertà creatrice dell'uomo, che si traduce in un insieme di temi riconducibili all'esaltazione del progresso, delle scoperte tecniche, dello studio delle *humanae litterae*, o anche del desiderio di immortalità e di gloria: e per questa via «la dignità dell'uomo finisce per acquisire dei caratteri e delle sfumature che il pensiero tradizionale non aveva sottolineato» ⁹³¹.

In particolare, «non c'è alcun dubbio che nei testi più rappresentativi del secolo del Rinascimento le preferenze degli autori si rivolgano verso una dignità realizzata sul piano del

⁹²⁸ *Ivi*, p. 62 (cap. XVIII).

⁹²⁹ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 181.

⁹³⁰ *Ivi*, p. 182.

⁹³¹ *Ibidem*.

concreto; mentre una speculazione staccata dal reale diventa facilmente sinonimo di ozio, di sonno, di pigrizia»⁹³². La riflessione sulla *dignitas hominis* si allontana così dalla dimensione più specificamente “ontologica” per collocarsi piuttosto su un terreno “morale” e “pratico”.

In quest’ordine di idee, ad esempio, si colloca il *Traité en forme d’exhortation contenant les merveilles de Dieu et la dignité de l’homme*, composto da Jean Parmentier nel 1531.

L’Autore, in effetti, «pone in versi maldestri, ma non sprovvisti di vigore, il problema e l’esigenza di una dignità che si acquisisce evitando qualsiasi *riposo*, adottando *sollecitudine*, seguendo le inclinazioni della mente verso uno *studio sfrenato*, appagando il suo ardore, il suo desiderio di vedere e di conoscere: una dignità che è quindi preferita, apertamente, alle fantasticherie oziose di una vita inattiva e monacale. L’esperienza diretta del mondo – delle meraviglie del mare, della terra, dell’aria – dà all’uomo la piena consapevolezza della propria potenza, del posto che Dio gli ha accordato»⁹³³:

Tu l’hai eletto sovrano ammiraglio,
grande capitano e grande capo generale,
in mare, sulla terra e anche in aria.
Tu l’hai fatto re, tu l’hai fatto capo
tra le tue opere, come il principale
di tutti i viventi di cui si potrebbe parlare.
Bestie brutali non saprebbero dove andare,
i pesci nuotare, né gli uccelli volare.
se tutti non fossero sotto il potere dell’uomo.
È la tua virtù che in lui fai risplendere,
tutto viene da te, nulla lo può celare,
poiché niente senza di te si compie e si consuma⁹³⁴.

Nei versi di questo poemetto torna quindi d’attualità il vecchio tema dell’uomo dominatore, già sviluppato da Lattanzio e dai Padri Greci. Il testo, in definitiva, appare concepita dall’autore come una sorta di “invito al viaggio”, partendo dall’idea che l’esperienza del mondo possa essere lo strumento privilegiato per la conoscenza di se

⁹³² *Ibidem*.

⁹³³ *Ivi*, p. 183.

⁹³⁴ J. PARMENTIER, *Traité en forme d’exhortation contenant les merveilles de Dieu et la dignité de l’homme*, in ID., *Oeuvres Poétiques*, Edition critique par F. Ferrand, Genève 1971, pp. 99-100 (XXIV; traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

stessi: e, in questa prospettiva, alcuni versi ricordano da vicino l'esortazione appassionata dell'Ulisse di Dante:

Prendi dunque a cuore, tu con la tua gente,
di passare oltre ed essere diligenti
come le persone, e non come le bestie⁹³⁵.

In Boaistuau, che già abbiamo menzionato, «l'apologia delle più sottili facoltà dell'uomo si traduce in un elogio delle più recenti conquiste tecniche: ad esempio, dei progetti meravigliosi di Leonardo da Vinci»⁹³⁶.

In questa stessa prospettiva si può far rientrare anche l'opera di Rabelais (che analizzeremo in modo specifico più avanti): nella quale la condizione dell'uomo appare senz'altro difficile, ma al tempo stesso quest'ultimo ha la possibilità di renderla meno penosa – con l'aiuto di Dio, e soprattutto facendo ricorso alla propria abilità e al dono della libertà che gli è stato accordato. Ma è soprattutto nel *Microcosme* di Maurice Scève (1560) che al centro della nozione di “dignità” si colloca l'idea di «un uomo che ha saputo redimere la sua colpa iniziale, risalire la china di una vita *fragile* e misera, grazie al suo sublime *sforzo*, allo slancio verso il progresso ed il futuro»⁹³⁷:

Icy employer faut tout ton virile effort:
Contre l'avèrsité se prouve l'homme fort⁹³⁸.

L'opera, in effetti, narra le vicende degli uomini lungo il corso della storia «con l'intento di avvalorarne le capacità costruttive e progressive: la colpa dell'uomo, dice Scève, è stata una *felix culpa* poiché gli ha consentito di applicarsi strenuamente alla costruzione della sua città terrena»⁹³⁹.

⁹³⁵ *Ivi*, p. 100 (XXVI).

⁹³⁶ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 183.

⁹³⁷ *Ivi*, p. 184.

⁹³⁸ M. SCÈVE, *Microcosme*, Texte établi et commenté par E. Giudici, Cassino - Paris 1976, p. 161 (I, 451-452).

⁹³⁹ L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, cit., p. 173.

«L'Eternel a cheri la dignité de l'Homme»⁹⁴⁰, afferma dunque il poeta, e «di tale dignità l'uomo ha dato prova col suo “pourvoir diligent”, superando cioè con forza volitiva e spirito inventivo le difficoltà esistenziali in cui sin dagli inizi si è imbattuto»⁹⁴¹.

In quest'ordine di idee, in particolare, lo slancio creatore dell'uomo mira anche alla conquista di un'immortalità terrena, ossia ad immortalare il ricordo delle imprese umane; e «questa tensione verso la gloria esprime non solo l'esigenza di un legame continuo tra gli uomini e tra le generazioni, ma soprattutto un'ambizione di eternità che, sul piano concreto della storia, permette all'uomo di sconfiggere il tempo e di realizzare, per questa via, quell'identità uomo-Dio che i teorici della *dignitas* ponevano, fino ad allora, su un piano totalmente ideale»⁹⁴².

Possiamo dunque affermare che nella prospettiva di questi autori «la nozione di *dignitas hominis* tende gradualmente a coincidere con una nozione di sforzo, di ardore e di entusiasmo, trasferendosi dal piano dei dati concessi all'uomo *ab aeterno* al piano dinamico e concreto delle conquiste storiche»⁹⁴³.

Merita d'altra parte di essere segnalata, in questo contesto, la ripresa di un *topos* che testimonia ulteriormente questo graduale processo di “secolarizzazione” dell'idea di dignità umana (inteso essenzialmente come passaggio dal “campo delle idee” al “campo dei fatti”).

Viene infatti ad essere riproposta, pressoché da tutti gli autori, l'idea che l'eccellenza dell'uomo sia testimoniata dalla sua stessa struttura anatomica, poiché l'uomo – unico tra gli esseri viventi – si tiene in piedi sulla terra e può dunque, con i suoi occhi piazzati in alto, guardare le stelle e il cielo, luogo della sua origine e specchio del suo destino.

Questo argomento, risalente già ad Empedocle, Platone e Cicerone⁹⁴⁴, era stato poi formulato in modo particolarmente efficace nelle *Metamorfosi* di Ovidio, attraverso i celebri versi (I, 84-86):

⁹⁴⁰ M. SCÈVE, *Microcosme*, cit., p. 163 (I, 538).

⁹⁴¹ L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, cit., pp. 173-174.

⁹⁴² L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 184.

⁹⁴³ *Ibidem*.

⁹⁴⁴ «Molti altri esempi si potrebbero aggiungere per mostrare l'attenzione e l'abilità della provvidenza della natura, perché si comprenda quanto siano grandi e straordinari i doni fatti dagli dei agli uomini. In primo luogo, il dio ha sollevato l'uomo da terra e lo ha collocato in posizione eretta, dritto, in modo che, contemplando il cielo, potesse avere nozione degli dei. Gli uomini non sono degli abitanti della terra ma in un certo senso degli

pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus⁹⁴⁵.

Altri autori antichi avrebbero poi sviluppato lo stesso tema, che venne poi recepito negli scritti del *Corpus hermeticum*, dagli autori cristiani dei primi secoli, e quindi anche dagli umanisti italiani del XV secolo: presso i quali esso serve sia a sottolineare la funzione preminente dell'uomo sulla terra, sia ad affermare l'origine celeste – e quindi anche il destino soprannaturale – dell'essere umano.

Il topos viene quindi recepito anche dagli scrittori francesi del Rinascimento, presso alcuni dei quali – peraltro – esso «diventa il punto d'appoggio metaforico per un discorso che mira sempre più a tagliare i ponti tra l'uomo e il mondo: venendo fatto oggetto, quest'ultimo, di indifferenza e di disprezzo, nella misura in cui il primo appare invece destinato a delle nobili funzioni speculative»⁹⁴⁶.

Charles de Bovelles, ad esempio, si esprime chiaramente in merito al vero significato della struttura anatomica dell'uomo:

Solo agli uomini è stato concesso da natura di stare in piedi, di avere statura eretta, di guardare le cose celesti [...].

Quanto agli animali privi di ragione, sebbene abbiano la testa nettamente staccata dalla terra e usufruiscano di libero moto, il loro capo tuttavia si china verso terra e non può per nulla considerarsi nato alla visione delle sfere del cielo e dell'ètere. Invece la testa dell'uomo, eretta per natura, occupa il sommo del corpo, è rivolta verso il cielo, creata per la contemplazione dei confini del mondo, delle stelle e dei corpi celesti⁹⁴⁷.

In altri autori, ancor più nettamente, tale prospettiva conduce ad una (inattesa) riproposizione del tema del “disprezzo della vita” – a proposito del quale, meritano di essere riportate le illuminanti considerazioni di Lionello Sozzi: «Verso la metà del XVI secolo, in piena crisi dei valori elaborati dall'umanesimo, uno dei luoghi comuni più ricorrenti nella letteratura

spettatori dalla terra delle realtà superiori e celesti, la cui contemplazione non pertiene a nessun'altra specie di esseri viventi» (M.T. CICERONE, *La natura divina*, cit., p. 279 (II, 56, 140).

⁹⁴⁵ «[...] mentre gli altri animali stanno curvi e guardano il suolo, all'uomo egli dette un viso rivolto verso l'alto, e ordinò che vedesse il cielo e che fissasse, eretto, il firmamento» (P. OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, con uno scritto di I. Calvino, Einaudi, Torino 1994, pp. 8-9).

⁹⁴⁶ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 187.

⁹⁴⁷ C. de BOVELLES, *Il libro del sapiente*, cit., p. 13 (cap. II).

dedicata al nostro tema viene utilizzato con delle sfumature inedite. Un *topos* di cui ci si serviva di solito per esaltare l'eccellenza dell'uomo diventa, paradossalmente, il punto d'appoggio per un mutamento repentino; esso è riassorbito e catturato nelle trame dell'antica tematica della *miseria humanae conditionis* e non diventa altro che lo strumento di un ritorno a quel tema del "disprezzo della vita", che sarà poi una delle costanti dell'epoca barocca. Sempre più, il nostro *topos* servirà a sottolineare il destino contemplativo dell'uomo, l'opportunità per lui di staccarsi da ogni ambizione terrena»⁹⁴⁸.

Tuttavia, se un gruppo notevole di testi fa appello al motivo dell'*os sublime* per confermare sia la preminenza dell'uomo sulla terra che la scelta di una dignità derivante da una tensione soprannaturale, si assiste nella stessa epoca anche allo sviluppo di un orientamento alquanto diverso.

In effetti, altri scrittori pensano di servirsi del rifiuto radicale dello stesso *topos* come punto di partenza per stabilire la nozione di dignità su basi nuove.

Come rileva Lionello Sozzi, «un rifiuto di questo genere si incontra anzitutto negli scrittori protestanti, ad esempio in Jean de l'Espine, che nei suoi *Excellens Discours* del 1588 si contrappone con decisione a chi, "per difendere la dignità dell'uomo", fa appello ad una serie di argomentazioni colme, a suo parere, di tracotanza e di orgoglio: come appunto l'argomento della superiorità dell'uomo su tutti gli animali, e quello degli "occhi posti in alto nella testa"»⁹⁴⁹.

Invece un altro scrittore, Jacques Tahureau, inserisce il *topos* degli *erectos ad sidera vultus* in un brano dei suoi *Dialoghi* che è dedicato all'astrologia. Dopo aver contestato l'utilità di tale scienza e proposto un impegno più diretto nelle cose del mondo, Democritico (personaggio

⁹⁴⁸ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 188. Lo stesso Sozzi riporta, come preziosa testimonianza in tal senso, un passo della prefazione di Claude Witart alla traduzione del *De casibus* di Boccaccio, pubblicata nel 1578: «Non è senza causa – egli scrive – che tra tutte le creature animate, solo (l'uomo) abbia la faccia elevata e rivolta verso il Cielo, come segnale e marchio continuo per fargli ricordare il suo Creatore ed il suo luogo di origine, cui egli deve tendere e conformare il proprio ritorno. E saprà da questo che è nato per vivere virtuosamente e in modo santo, e che deve avere principalmente in raccomandazione ciò che è eterno, senza preoccuparsi delle cose terrene se non nel modo giusto, e per quanto gli possano servire come strumenti per pervenire alla conoscenza e conquista di ciò che è di più gran valore» (*ibidem*; traduzione mia).

⁹⁴⁹ *Ivi*, p. 189,

centrale dei *Dialoghi*) contraddice l'affermazione di Cosmofilo, secondo cui «l'uomo, dotato di discorso razionale e di un'immaginazione più grande e più forte di qualsiasi altro essere dotato di anima, non deve affatto essere così terrestre da non discorrere in sé ed immaginare le cose celesti, dal momento che egli è il solo fra le altre creature [...] ad avere il viso e gli occhi elevati in alto [...]»⁹⁵⁰.

Rispetto a questo idealismo tradizionale di Cosmofilo, che si richiama anche alla formula ovidiana, la risposta di Democritico sembra segnare la nascita di un nuovo orientamento, ossia «un rifiuto meditato e lucidissimo, che contrappone ad un idealismo esaltante, ad una inebriante nozione di eccellenza e di dignità, una visione più disincantata e più critica, del tutto secolare e terrena malgrado una citazione molto prudente della Bibbia»⁹⁵¹:

Come non hai anche ben citato ciò che si legge in un brano della Sacra Scrittura, ossia come Dio si è riservato il Cielo per sua dimora, e che ha dato la terra ai figli degli uomini? Dove è abbastanza evidente che essi debbano accontentarsi del luogo che è stato loro assegnato, senza intraprendere di volare più in alto ed avere la conoscenza di ciò che è loro incerto: là dove follemente volle giungere quel gentile astronomo Anassimene, il quale, guardando una volta troppo assortamente le stelle [...], cadde all'improvviso dentro un fosso, venendo così schernito da una vecchia che lo rimproverò di voler conoscere ciò che era nei cieli [...]⁹⁵².

Sembra corretto affermare, in definitiva, che a partire da questo testo si delinea una nuova prospettiva: nel senso che, «mentre l'esaltazione tradizionale della *dignitas*, condotta su basi idealiste (sia platoniche che ermetiche), aveva portato da un lato ad un orgoglioso antropocentrismo, e dall'altro alla valorizzazione delle virtù contemplative, con Tahureau questa situazione si capovolge, in quanto ciò che è nettamente proprio dell'uomo sembra per lui consistere nell'accettazione più lucida e più sincera della sua condizione reale»⁹⁵³.

Con altre sfumature, e con delle connessioni ben più sottili e ben più ricche, lo stesso orientamento emergerà – come avremo modo di vedere – in un celebre passo dei *Saggi* di Montaigne, in cui la formula ovidiana viene ad essere rifiutata con un sorriso ironico:

⁹⁵⁰ J. TAHUREAU, *Les Dialogues, non moins profitables que facétieux*, Edition critique par M. Gauna, Genève 1981, p. 163 (*Second dialogue*; traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

⁹⁵¹ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 190.

⁹⁵² J. TAHUREAU, *Les Dialogues, non moins profitables que facétieux*, cit., p. 164 (*Second dialogue*).

⁹⁵³ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., pp. 190-191.

E quella prerogativa che i poeti fanno tanto valere, della nostra posizione eretta, volta verso il cielo, sua origine,

Pronaque cum spectent animalia caetera terram,

Os homini sublime dedit caelumque videre

Iussit, et erectos ad sydera tollere vultus,

è davvero poetica, poiché ci sono parecchie bestiole che hanno lo sguardo assolutamente rivolto verso il cielo; e il collo dei cammelli e degli struzzi lo trovo ancor più alto e dritto del nostro. Quali animali non hanno la faccia in alto, e in avanti, e non guardano di fronte come noi e non vedono nella loro normale posizione altrettanto cielo e altrettanta terra dell'uomo? [...] ⁹⁵⁴.

Come vedremo, dunque, per Montaigne la vera dignità si risolve in un'autentica "conoscenza di se stessi", in "una presa di coscienza intellettuale dei limiti umani": e l'uomo sarà tanto più degno di questo nome quanto più saprà giungere alla sincera accettazione della propria reale condizione.

Molti anni dopo, Albert Camus avrebbe scritto: «[...] credo che gli uomini non abbiano mai smesso di progredire nel prendere coscienza del loro destino. Non abbiamo superato la nostra condizione, però la conosciamo meglio. Sappiamo di essere nella contraddizione, ma sappiamo anche che dobbiamo rifiutare la contraddizione e fare quanto occorre per ridurla. Il nostro compito di uomini è di trovare le poche formule che calmeranno l'angoscia infinita delle anime libere [...]. Naturalmente è un compito sovrumano. Ma si chiamano sovrumani i compiti che gli uomini impiegano molto tempo ad assolvere, ed è tutto» ⁹⁵⁵.

E possiamo ritenere, in definitiva, che «è a questa stessa conoscenza, a questa riduzione, a questo conforto che mirano già, in fondo, gli autori del Rinascimento al momento della crisi dei valori umanistici. Resterà, ovviamente, al di fuori di questo realismo, la nostalgia di una dignità più sublime, nutrita di verità e di assoluto, avulsa dalle condizioni e dai legami, orgogliosa nella sua pretesa di ignorare o di dominare il reale: la dignità che l'uomo raggiunge quando sogna il viaggio – avrebbe detto Pico della Mirandola – al di là delle frontiere fiammeggianti del mondo, *super excelsi flammantia moenia mundi*» ⁹⁵⁶.

⁹⁵⁴ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 2007⁶, Vol. 1, p. 629 (II, XII).

⁹⁵⁵ A. CAMUS, *I mandorli*, in ID., *Saggi letterari*, tr. it. di S. Morando, Bompiani, Milano 1960², p. 124.

⁹⁵⁶ L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, cit., p. 193.

4.2) Aspetti della dignità umana nell'opera di Rabelais

Nella Francia rinascimentale, anche la letteratura narrativa collabora a quel processo di “demitizzazione” della *dignitas hominis* che troverà il suo culmine (sia filosofico che artistico) negli *Essais* di Montaigne: ed un esempio significativo in tal senso è rappresentato dai cinque libri che compongono il *Gargantua et Pantagruel* di François Rabelais.

In quest'opera, in effetti, «i *topoi* di cui è costellata la mitologia della *dignitas* appaiono oggetto di una canzonatura assai strampalata, il che non impedisce peraltro al nostro autore di burlarsi anche del *topos* opposto, quello della *miseria hominis*»⁹⁵⁷.

Un primo aspetto degno di nota appare l'abbinamento della stessa parola “dignità” – adoperata comunemente in contesti alquanto sostenuti – ad altri termini tendenti senz'altro a degradarla. Pensiamo ad esempio alla «*Dignità delle Braghetto*» (titolo burlesco di un libro di fantasia, menzionato fin dal *Prologo* del *Gargantua*⁹⁵⁸); o alla «dignità del benedetto e desiato vino» (nel *Prologo* del *Terzo Libro*⁹⁵⁹).

Questo processo di degradazione presenta, in verità, una portata più generale. Ad esempio, «gli organi in cui ha luogo l'attività più nobile dell'uomo, come il cervello, sono in qualche modo dequalificati e profanati: è così che incontriamo il “cervello caseiforme”, “le trippe del cervello” o i “registri” del cervello, “un po' offuscati da questi sughi settembrini”»⁹⁶⁰.

Analogamente, «un termine chiave relativo al dibattito sulla *dignitas*, quello di microcosmo, sostenuto da una tradizione millenaria e adoperato per definire il posto primario dell'uomo nell'universo nonché la sua funzione di sintesi, nodo, *ligamentum*, si ritrova anch'esso sminuito dal suo impiego in un contesto stravagante»⁹⁶¹:

⁹⁵⁷ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, in J. CÉARD – J.-C. MARGOLIN (publiés par), *Rabelais en son demi-millénaire*, Actes du Colloque International de Tours (24-29 Septembre 1984), Genève 1988, p. 167 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni di questo testo). L'Autore ricorda ad esempio l'episodio in cui Panurgo mostra «con fiori retorica [...] le miserie di questo mondo» (F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, tr. it. di A. Frassinetti, Sansoni Editore, Milano 1993, p. 484: *Quarto Libro*, 8).

⁹⁵⁸ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 7.

⁹⁵⁹ *Ivi*, p. 271.

⁹⁶⁰ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 167.

⁹⁶¹ *Ivi*, pp. 167-168.

A queste parole tutti gli dèi, maschi e femmine, scoppiarono a ridere, e ridevano ridevano che parevano un *microcosmo di calabroni*⁹⁶²;

ovvero in un contesto ludico dedicato all'elogio dei debiti:

E adesso figuratevi, su questo modello, il nostro microcosmo, cioè a dire quel piccolo mondo che è l'uomo, con tutti i suoi organi affaccendati a indebitarsi e farsi credito l'un l'altro, com'è nella loro stessa natura. Poiché la natura non ha creato l'uomo per altro che per dare e prendere a credito [...] ⁹⁶³.

Molto spesso insomma, quando si parla dell'uomo, si assiste ad una sorta di svilimento in chiave comica del livello del sublime: «Tale svilimento intacca tutto, gesti e azioni, atteggiamenti e sentimenti. È oggetto di scherno l'innocente amore dei “poveri amanti, dolenti e contemplativi”⁹⁶⁴, di quegli “amanti da quaresima, lagnosi e contemplativi, che non toccano mai carne”⁹⁶⁵. Ogni slancio ideale è ricondotto in terra e sminuito con allusioni a ciò che è corporeo e materiale: come dice Panurgo parlando in italiano, “la cornamusa non suona mai s'ela non a il ventre pieno”⁹⁶⁶. L'episodio in cui affiora con maggiore evidenza la volontà di degradazione è forse quello in cui Epistemone racconta ciò che egli ha visto nel corso del suo breve soggiorno nell'aldilà: il lungo elenco di nomi famosi cui fanno seguito verbi denigranti è forse il miglior esempio dello scadimento del registro nobile, degno, eroico. Viene qui beffeggiata la *dignitas heroum*»⁹⁶⁷:

“Non è” disse Epistemone, “che li trattino tanto male come potreste immaginare, ma il loro stato è cambiato nei modi più strani. Alessandro il Grande, per esempio, l'ho visto che rappezzava pantaloni vecchi e sbarcava il lunario così;
Serse andava in giro con un mastello a gridar la mostarda,
Romolo vendeva sale,
Numa, i chiodi,
Tarquinio faceva il taccagno,
Pisone, il contadino,

⁹⁶² F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 462 (*Prologo del Quarto Libro*; il corsivo è mio).

⁹⁶³ *Ivi*, p. 290 (*Terzo Libro*, 4).

⁹⁶⁴ *Ivi*, p. 212 (*Pantagruelle*, 17).

⁹⁶⁵ *Ivi*, p. 223 (*Pantagruelle*, 21).

⁹⁶⁶ Ho qui inserito il testo risultante dall'edizione di riferimento (*Ivi*, p. 180: *Pantagruelle*, 9), sostituendo la citazione parzialmente diversa contenuta nel saggio di Lionello Sozzi.

⁹⁶⁷ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 168.

Silla, il barcaiolo,
Ciro, il vaccaro,
[...]»⁹⁶⁸.

Occorre peraltro segnalare che lo stesso Rabelais, nel seguito dell'episodio, fa seguire a questi stessi "eroi denigrati" i "filosofi premiati": ed in questo modo «egli giunge in ultima analisi, e con un inatteso voltafaccia, al recupero dei livelli più elevati della *dignitas*, alla rivalutazione del filosofo, dell'uomo contemplativo, rispetto all'uomo conquistatore, all'uomo attivo. Ancora una volta, quindi, il gioco delle apparenze rischia di ingannare il lettore»⁹⁶⁹.

Rabelais, in verità, condivide le opinioni più diffuse del suo secolo in merito ad una *dignità* che dev'essere comprovata da un lato dall'*azione*, e dall'altro da un *comportamento ispirato alle regole di onore e di virtù*.

Da questo punto di vista, assume un carattere emblematico la figura di frate Giovanni degli Squarciatori, con la sua frenetica vivacità al momento della guerra causata dal re Picrocolo. Come sottolinea Gargantua, tutti i difetti di un frate scaturiscono dal fatto che egli ignori l'impegno sul piano delle attività concrete, come avviene quando «non lavora come il contadino, non difende il paese come l'uomo di guerra, non guarisce i malati come il medico, non predica né istruisce la gente come il buon dottore evangelico e il pedagogo, non arreca le comodità e le cose necessarie alla repubblica come il mercante. Ed è questa la ragione per cui i monaci son dileggiati e aborriti da tutti»⁹⁷⁰.

Da questo punto di vista possiamo anzi rilevare che «in *Pantagruelle*, nel momento in cui Panurgo ed i suoi amici discutono circa le precauzioni da adottare per accedere al campo degli Amauroti, il testo assume delle sfumature supplementari; non è più soltanto l'apologia dell'azione, ma piuttosto [...] del *perifrades aner* di cui parla Sofocle nel coro dell'*Antigone*, dell'uomo dai mille stratagemmi e dalle mille astuzie, scaltro come Simone, forte come Ercole, leggero e abile come l'Amazzone Camilla: a questo punto, la *dignitas* corrisponde al

⁹⁶⁸ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., pp. 251-252 (*Pantagruelle*, 30).

⁹⁶⁹ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de "dignitas hominis" dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 168.

⁹⁷⁰ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 102 (*Gargantua*, 40).

meraviglioso ed agile talento di cui è dotato l'uomo per tirarsi fuori dalle difficoltà della vita; coincide con la molteplicità di soluzioni che egli è in grado di adottare»⁹⁷¹.

Merita inoltre di essere istituito un raffronto con quei passi dei testi tradizionali in cui la celebrazione dell'uomo assumeva l'aspetto – sul piano sintattico – di una paratassi, ossia di un elenco di tutto ciò che l'uomo è in grado di fare. Nella *Theologia platonica* di Ficino, ad esempio, la dignità dell'uomo traspare anche dalle innumerevoli arti di cui egli è inventore.

In Rabelais, tutto ciò si trasforma in una vera e propria frenesia verbale, come ad esempio laddove egli illustra – nel *Prologo al Terzo Libro* – i provvedimenti adottati dagli abitanti di Corinto all'approssimarsi dell'esercito del re Filippo: in questo caso, in effetti, «l'attività umana raggiunge un vero e proprio parossismo; essa diviene febbre, delirio, ribollimento, soprattutto perché si è in prossimità di un pericolo, di una situazione critica, da cui l'uomo deve tirarsi fuori ricorrendo a tutte le risorse, astuzie e capacità di cui dispone»⁹⁷².

Analogamente, si potrebbe citare l'episodio significativo della tempesta, nel *Quarto Libro*, in cui Rabelais – sempre attraverso la figura di frate Giovanni – esorta l'uomo a dar prova di tutta la propria destrezza proprio nel momento della disperazione:

“Che mille diavoli si spartiscano le budella di questo cornuto!” gridò fra Giovanni. “Virtù di Dio! Proprio adesso, che abbiamo l'acqua alla gola e che dobbiamo mettercela tutta, mi viene a parlare di testamento! [...]”⁹⁷³.

Si tratta probabilmente, come è stato rilevato, dell'«esempio più eloquente di una dignità umana concepita come efficacia, come comportamento deciso e coraggioso nel momento del pericolo»⁹⁷⁴.

⁹⁷¹ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., pp. 168-169. Significativo in questo senso è ad esempio il seguente passo: «“Io” disse Epistemone, “conosco tutti gli accorgimenti e gli stratagemmi dei grandi capitani ed eroi del tempo antico e tutte le astuzie e gli accorgimenti dell'arte militare [...]”» (F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 233: *Pantagruelle*, 24).

⁹⁷² L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 169.

⁹⁷³ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 511 (*Quarto Libro*, 19).

⁹⁷⁴ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 169.

Per quanto riguarda, più in generale, le qualità umane che Rabelais mostra di privilegiare, si può ritenere che l'iscrizione posta sulla porta maggiore dell'Abbazia di Telème (in uno dei capitoli conclusivi del *Gargantua*) fornisca al lettore una sorta di inventario di ciò che lo scrittore disdegna e di ciò che invece propone come modello: da un lato, l'ipocrisia dei bigotti e i vizi di tutti coloro che hanno "faccia non umana"; dall'altro, le virtù mondane di un'umanità scelta, senso dell'onore, spirito gioioso, serenità, finezza, civiltà:

Qui non entrate, ipocriti e bigotti,
vecchie bertucce, tangheri, marpioni,

[...]

Qui non entrate, pitocchi e avari,
usurai, leccapiatti, mangiagatti,

[...]

Entrate voi, cavalieri eleganti,
entrate quanti siete e sia gran festa,

[...]

Qui soggiorna l'onore.

[...] ⁹⁷⁵.

Nell'insieme dell'opera di Rabelais, in ogni caso, la virtù più lodevole sembra essere «una "probità" fatta di serenità (termine ricorrente), di discrezione e garbo, ma accompagnata tuttavia da tanta fermezza nel rifiuto di ogni macchia, di ogni marchio d'infamia: l'uomo di Rabelais riconosce umilmente che egli non può vivere senza peccato, ma è ben risoluto a comportarsi senza macchia e senza paura – formula quest'ultima derivante, a quanto sembra, dal codice feudale e riconducibile, del resto, ad aggettivi quali *prode*, *coraggioso*, *cavalleresco*, *eroico*: ci troviamo dinanzi ad un ideale umano aristocratico e privilegiato, legato più al passato che non al futuro, più al modello del gentiluomo-cavaliere che non a quello del nobile-cortigiano»⁹⁷⁶.

D'altra parte, come i tradizionali trattati sull'*excellentia hominis* esprimevano la consapevolezza che quest'ultima può essere realmente raggiunta soltanto a condizione di un distacco – se non addirittura di un disprezzo – nei confronti delle banalità e dei gretti interessi

⁹⁷⁵ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., pp. 128-131 (*Gargantua*, 54).

⁹⁷⁶ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de "dignitas hominis" dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 170.

della vita quotidiana, in quanto ogni vero impegno si compie sul piano dello spirito e le questioni terrene hanno senso solo se orientate in una direzione spirituale; così, «nonostante tutto ciò che si è detto sulla presenza del reale, della materia, del corpo nell'opera di Rabelais, è indubbio che l'ideale rabelaisiano è anche, a volte, il distacco dalla materia, se non addirittura il disprezzo della stessa. Si possono ricordare rapidamente esempi ben noti: Socrate, che ostenta un “incredibile disprezzo di tutto ciò per cui gli uomini perdono il sonno, corrono, si arrabbatano, vanno per mare e battagliaano”⁹⁷⁷; Gargantua, che tesse le lodi, nelle ultime righe del primo libro, di ogni uomo che “sempre terrà fermo lo sguardo allo scopo finale che Iddio [...] ci ha prefisso, senza venirne distratto e disviato da passioni carnali”⁹⁷⁸; Pantagruete, che è perfettamente consapevole che tutti i beni del mondo “non sono degni di eccitare i nostri affetti e turbare i nostri sensi e sentimenti”, o conosce momenti della più pura e profonda “contemplazione”, o ancora ritiene che la vera saggezza consista nella capacità di “dimenticare se stesso”, di “uscire fuor di sé”, di “sgombrare dai sensi ogni terrena affezione, a purgar lo spirito da ogni umana preoccupazione, a metter tutto in non cale”⁹⁷⁹.

Fondamentale è poi in Rabelais anche il tema della libertà umana: «Gargantua si propone di abolire ogni “vile soggezione” e ogni “giogo di schiavitù”, Pantagruete persegue un progetto di “libertà totale”»⁹⁸⁰.

Significativa in tal senso appare, in particolare, la regola del convento dei Telemiti, racchiusa in un solo articolo: «Fa ciò che vuoi»⁹⁸¹. Con tale formula Rabelais non soltanto laicizza – come ha fatto notare Saulnier⁹⁸² – la formula agostiniana, ma «ne svia un po' il senso, poiché pone l'accento sulla libertà di scelta, sull'assenza di regole e di coercizioni, piuttosto che sul fuoco della *caritas*, fonte originaria della bontà del nostro operato. [...] i Telemiti concretizzano, pertanto, il progetto ideale di un'umanità degna e libera, congetturata dagli umanisti nel momento forse più strepitoso della loro riflessione»⁹⁸³.

⁹⁷⁷ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruete*, cit., p. 7 (*Gargantua, Prologo*).

⁹⁷⁸ *Ivi*, p. 138 (*Gargantua*, 58).

⁹⁷⁹ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 171.

⁹⁸⁰ *Ivi*, p. 172.

⁹⁸¹ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruete*, cit., p. 135 (*Gargantua*, 57).

⁹⁸² Cfr. V.-L. SAULNIER, *Rabelais dans son enquête*, Vol. I, Paris 1983, p. 71.

⁹⁸³ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., pp. 172-173.

Questa libertà di scelta, peraltro, non appare disgiunta da un'incontestabile preferenza concessa alle opzioni virtuose e, soprattutto, al desiderio di elevazione, alla tensione fervente verso un sapere inesauribile: «A dispetto del suo sguardo beffardo e disilluso, Rabelais vede nell'uomo un "pungolo", una disposizione ad essere "rapito in alta contemplazione", a subire il fascino di una scienza che sempre "stimola e infiamma"»⁹⁸⁴.

Proprio in questo suo "studioso desiderio", nella sua "voglia veemente" di vedere, apprendere, conoscere, visitare, risiede per Rabelais la "nobiltà innata" della natura umana: ed appunto «questa sete di elevazione e questa ambizione ascensionale costituiscono – da Niccolò Cusano a Bovelles – il *leitmotiv* della riflessione umanista sulla *dignitas*»⁹⁸⁵.

Pertanto, anche se ogni eccesso è contestato da Rabelais, anche se ogni "oltracotanza" viene da lui energicamente disapprovata, sul piano intellettuale egli non pone alcun limite alla ricerca: «Come per i teorici della *dignitas*, ogni sforzo di superamento di sé, sino ai limiti estremi delle forze umane, rappresenta per lui un'ascesa meravigliosa verso vette sempre più elevate. La sua "affezione a tendere più in alto" riassume un punto cardine della riflessione umanistica sull'eccellenza dell'uomo»⁹⁸⁶.

Merita in conclusione di essere segnalato il c.d. "apologo di Antiphysia" (nel capitolo 32 del *Quarto Libro*), che si ricollega a quella pagina del *Timeo* di Platone in cui l'uomo è definito come "pianta celeste" o albero capovolto, avente le proprie radici nel cielo. Secondo il racconto di Pantagruelle, Antiphysia voleva che i propri figli camminassero a testa in giù e con i piedi in aria, in quanto rappresentava un'"antinatura" che, con il pretesto di rispettare l'ordine naturale (nella fattispecie, la presunta similarità fra l'uomo e l'albero), falsava in

⁹⁸⁴ *Ivi*, p. 173.

⁹⁸⁵ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de "dignitas hominis" dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 173.

⁹⁸⁶ *Ivi*, p. 174. «Anche se» – prosegue Sozzi – «ancora una volta, le formule di superamento e di elevazione possono essere utilizzate da lui in contesti parodistici: quali, nel *Quinto Libro*, l'episodio in cui si parla degli abitanti dell'isola chiamata *Oltre*, simbolo di ogni eccesso; oppure, nel capitolo 65 del *Quarto Libro*, il brano in cui si dice che "per l'aiuto di Bacco [...] gli spiriti umani sono elevati in alto, i corpi evidentemente allegri, e alleviato, ciò che era in essi di terrestre", brano in cui le formule di elevazione e sublimazione sono oggetto, indiscutibilmente, di un'ironia del tutto disincantata» (*ibidem*).

realtà la proprietà più autentica dell'essere umano, ciò che Rabelais chiama “la tanto magnifica plasmatura”»⁹⁸⁷.

Come ha rilevato Lionello Sozzi, «la parola “plasmatura” deriva, probabilmente, dalle traduzioni latine del trattato di Nemesio, in cui si parla spesso di *plasmatio*»; e «se tale *plasmatio* è “magnifica”, ciò è dovuto anche alla sua complessione, a questo *status erectus* che prova la nostra discendenza celeste. Chini verso il basso, i figli di Antiphysia vivono soltanto al livello più materiale, danno prova esclusiva della loro animalità, abbassandosi ignobilmente nella scala degli esseri. Invece, Physis sa perfettamente che l'uomo è una pianta celeste, che, analogamente a un albero capovolto, ha la sua radice nel cielo, che si avvicina a Dio soltanto quando cerca il proprio alimento presso la fonte originaria»⁹⁸⁸.

Alla luce di queste considerazioni potremmo dunque concludere che, nonostante si sia spesso parlato di “moto verso il basso”, quale carattere più distintivo dell'opera di Rabelais, i passi presi in considerazione sembrano semmai indicare esattamente il contrario, ossia che «tale opera è potentemente corroborata da un moto verso l'alto e che Rabelais ed i suoi personaggi mirano, nonostante ogni apparenza, alle somme vette»⁹⁸⁹.

⁹⁸⁷ Nell'edizione italiana che abbiamo preso come riferimento si parla, similmente, della «nobilissima forma in cui l'uomo era stato *plasmato*»: F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, cit., p. 174 (*Pantagruelle*, 8; il corsivo è mio).

⁹⁸⁸ L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, cit., p. 174.

⁹⁸⁹ *Ibidem*.

4.3) La condizione umana negli *Essais* di Montaigne

Rispetto alla riflessione di altri umanisti, in Montaigne la nozione di *dignitas hominis* assume un carattere decisamente più concreto, risultando riconducibile più all' "esistenza" dell'uomo che non ad una sua ipotetica "essenza"⁹⁹⁰.

Sul piano linguistico, in verità, Montaigne utilizza anzitutto la parola dignità nel senso corrente di carica sociale o di funzione pubblica: in espressioni quali «dignità del sacerdozio»⁹⁹¹, «dignità della sua carica»⁹⁹², e simili.

In un altro contesto, egli esprime il proprio totale disinteresse per una "dignità" capace di esprimersi esclusivamente in un'attività frenetica, propria di quel «certo tipo di persone» per le quali – appunto – «l'occupazione è [...] segno di abilità e di dignità»⁹⁹³.

Quando invece si tratta di designare qualche aspetto specifico dell'uomo, Montaigne usa spesso il termine "eccellenza" (che peraltro viene da lui utilizzato anche in riferimento agli animali): come quella, ad esempio, che dovrebbe caratterizzare la condotta cristiana rispetto alla condotta pagana («[...] per la superiorità della nostra religione, dovremmo risplendere per eccellenza [...]»⁹⁹⁴). Un intero capitolo degli *Essais* (il 36° del Libro II) è poi dedicato specificamente agli «uomini più eccellenti»⁹⁹⁵.

Altrove, Montaigne parla (ma in termini riduttivi) dell'«umana grandezza» di un personaggio come Platone. In generale, possiamo affermare che la grandezza che egli predilige non ha nulla di tracotante né di estremo: «La grandezza d'animo non è tanto andare in alto e in avanti, quanto sapersi limitare e circoscrivere. Essa ritiene grande tutto ciò che è sufficiente, e dimostra la sua elevatezza nell'amar più le cose medie di quelle eminenti»⁹⁹⁶.

⁹⁹⁰ Cfr. L. SOZZI, *Dignitas hominis* (voce), in P. DESAN (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2004, p. 267.

⁹⁹¹ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. I, p. 164 (I, 24).

⁹⁹² *Ivi*, p. 171 (I, 24).

⁹⁹³ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. II, p. 1339 (III, 10).

⁹⁹⁴ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. I, p. 569 (II, 12).

⁹⁹⁵ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. II, pp. 996-1005.

⁹⁹⁶ *Ivi*, p. 1489 (III, 13).

In linea generale, possiamo senz'altro affermare che Montaigne non condivide più l'entusiasmo umanistico e idealizzante per una *dignitas* che sarebbe propria della natura umana, né l'orgoglioso antropocentrismo che ne è al contempo causa ed effetto.

Egli considera la dignità una tracotanza, una presunzione che maschera la mediocrità e l'imbecillità: e pertanto rifiuta i consueti *topoi* della *dignitas*, così come venivano prospettati in alcuni testi antichi, presso certi Padri della Chiesa (come Lattanzio o Gregorio di Nissa), nei trattati ermetici recentemente scoperti e tradotti da Ficino, e poi naturalmente nell'opera di vari umanisti quali Manetti, Pico, Vives, Bovelles, o Boaistuau.

Non soltanto, quindi, Montaigne rifiuta l'idea di una "dignità" intesa come una qualità attribuita all'uomo *ab aeterno*, ma si mostra particolarmente scettico anche nei confronti di una possibile "dignità" concepita come conquista, ossia come effetto di una libera scelta dell'uomo.

In definitiva, egli si mostra intimamente convinto che lo sforzo dell'uomo per salire nella scala degli esseri, ovvero per migliorarsi e perfezionarsi, sia estremamente difficile da mettere in pratica. A tale riguardo, egli cita la nota esclamazione di Seneca "Che cosa vile e abietta è l'uomo, se non s'innalza al di sopra dell'umanità!", osservando tuttavia che si tratta di «una bella frase, e un utile desiderio, ma ugualmente assurdo»⁹⁹⁷, e che è aberrante «aspirare a questa divina e miracolosa metamorfosi»⁹⁹⁸.

Dopo aver preso le distanze, in questa occasione, dal pensiero di Seneca, Montaigne fa altrettanto rispetto al pensiero di Pico, il quale (come abbiamo visto) aveva celebrato la capacità umana di trasformarsi, definendo l'uomo un Prometeo e un camaleonte.

Egli ride, ad esempio, di coloro che hanno la pretesa di giungere ad una vera e propria metamorfosi ignorando certi bisogni e separandosi dal corpo:

Essi vogliono mettersi fuori di se stessi e sfuggire all'uomo. È follia: invece di trasformarsi in angeli, si trasformano in bestie; invece d'innalzarsi, si abbassano⁹⁹⁹.

Qui Montaigne allude, forse, a quel brano del *De hominis dignitate* di Pico, in cui si dice che l'uomo può, *sua sententia*, farsi *caeleste animale et angelus*.

⁹⁹⁷ *Ivi*, p. 804 (II, 12).

⁹⁹⁸ *Ivi*, p. 805 (II, 12).

⁹⁹⁹ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. II, p. 1496 (III, 13).

In ogni caso, diffidente e disincantato, Montaigne crede ai cambiamenti, ma non nel senso di un perfezionamento. Egli sembra piuttosto condividere lo scetticismo di altri autori italiani, da Alberti a Gelli, da Machiavelli a Guicciardini.

In questo senso, appunto, Montaigne attacca con feroce ironia alcuni diffusi luoghi comuni, come l'immagine dell'uomo microcosmo:

Non c'è maggior retrogradazione, trepidazione, accessione, retrocessione, ravvedimento negli astri e nei corpi celesti di quante ne abbiano foggiate in questo povero corpiciattolo umano. Davvero hanno avuto ragione per questo di chiamarlo il piccolo mondo, tanti pezzi e figure hanno impiegato a fabbricarlo e costruirlo. Per accordare i movimenti che essi vedono nell'uomo, le diverse funzioni e facoltà che sentiamo in noi, in quante parti hanno diviso la nostra anima? In quante sedi l'hanno collocata? In quanti ordini e piani hanno spartito questo povero uomo, oltre a quelli naturali e percepibili? E quanti uffici e funzioni gli hanno assegnato? Essi ne fanno uno Stato immaginario. È un oggetto che essi tengono in mano e manovrano: è lasciato loro pieno potere di scucirlo, rassettarlo, rimetterlo insieme e ben guarnirlo, ognuno a suo capriccio; eppure ancora non lo possiedono. Non solo in realtà, ma neppure in sogno essi possono regolarlo, senza che vi si trovi qualche cadenza o qualche suono che sfugga alla loro architettura, per quanto enorme essa sia e rattoppata di mille pezzi falsi e fantastici¹⁰⁰⁰.

Lo stesso vale per «quella prerogativa che i poeti fanno tanto valere, della nostra posizione eretta, volta verso il cielo, sua origine»¹⁰⁰¹: che testimonierebbe l'eccellenza, l'origine celeste, il destino dell'uomo, ma che Montaigne considera invece un'immagine puramente «poetica»¹⁰⁰², ossia mistica e di pura fantasia, mentre invece egli desidera studiare l'uomo nella sua realtà.

Nella sua prospettiva, insomma, l'uomo non si trova più al vertice di un'ipotetica “scala” naturale, ma è posto semmai ai margini della creazione; occorre quindi assolutamente abbatte la frenesia, l'orgoglio, la fierezza, la tracotanza: e appunto per questo una critica particolarmente serrata viene riservata all'umana presunzione:

¹⁰⁰⁰ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. I, p. 709 (II, 12).

¹⁰⁰¹ *Ivi*, p. 629 (II, 12).

¹⁰⁰² *Ibidem*.

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa¹⁰⁰³.

Ai miti umanisti che egli riscontra, ad esempio, nell'opera di Raymond Sebond, Montaigne contrappone dunque altri modelli – come quello dei cannibali (I, 31), o quello dei fanciulli (I, 26) –, esprimendo il suo sentito apprezzamento per un'umanità che ha il merito di essere rimasta fedele non già ad una sedicente ed improbabile “natura umana”, bensì a “buona madre natura”, ossia all'autenticità delle disposizioni naturali.

Occorre d'altra parte sottolineare che Montaigne non ricade neppure nella tradizionale lamentela sulla “miseria humanae conditionis”. Egli riconosce infatti la «nostra miserevole condizione umana»¹⁰⁰⁴, ed anzi la «nullità dell'umana condizione»¹⁰⁰⁵, ma non utilizza l'avvilimento dell'uomo se non allo scopo di risalire, poi, al suo pieno inserimento nel reale, allo studio disincantato dell'umanità così come essa è.

La vera dignità consiste insomma, a suo giudizio, nel perseguire la più lucida ed obiettiva “conoscenza di sé”: e appunto per questo l'esaltazione della *dignitas* non risulta per lui più biasimevole della sua totale negazione:

[...] è contro natura che noi stessi ci disprezziamo e ci teniamo in poco conto; è una malattia particolare, e che non si vede in nessun'altra creatura, quella di odiarsi e disprezzarsi¹⁰⁰⁶.

Montaigne sembra comunque conservare almeno un elemento del grande dibattito umanistico sulla natura dell'uomo: e cioè la valorizzazione dell'instancabile ricerca quale testimonianza di eccellenza e di dignità.

Nel capitolo intitolato *Dell'esperienza*, al termine dei suoi *Saggi*, egli pone in risalto fin dall'inizio il desiderio di conoscenza che è proprio dell'essere umano, sottolineando che non si tratta di un desiderio arbitrario, bensì impresso nella sua stessa natura: «Non c'è desiderio

¹⁰⁰³ *Ivi*, p. 584 (II, 12).

¹⁰⁰⁴ *Ivi*, p. 60 (I, 14).

¹⁰⁰⁵ *Ivi*, p. 490 (II, 6).

¹⁰⁰⁶ *Ivi*, p. 455 (II, 3).

più naturale del desiderio di conoscenza»¹⁰⁰⁷. Si tratta, al tempo stesso, di un desiderio destinato a rimanere sempre inappagato: «le sue indagini sono senza limite e senza forma; il suo alimento è stupore, caccia, ambiguità»¹⁰⁰⁸.

Vengono così delineati tre momenti di una dialettica che parte dall'atteggiamento di ammirazione e contemplazione già previsto da Pico, si esprime poi in una caccia ininterrotta, e si conclude infine non con delle certezze ma piuttosto nel dubbio e nell'ambiguità, ossia con una molteplicità di soluzioni (o, piuttosto, con una molteplicità di nuove incertezze e di nuovi dilemmi).

Montaigne contribuisce, da questo punto di vista, alla nascita della scienza moderna, nel senso che sopprime ogni certezza iniziale e crede esclusivamente alla ricerca quale testimonianza di un'eccellenza che non ha nulla di metafisico e di soprannaturale: ossia ad una ricerca che è forse “senza sosta e senza scopo”, e che implica in ogni caso la gioia stessa del ricercare, la molteplice varietà delle possibilità, l'assenza delle soluzioni univoche, la vastissima gamma di prospettive contemplabili.

A questo riguardo, sembra tuttavia profilarsi un'evoluzione tra l'*Apologia di Raymond Sebond* (II, 12) e gli ultimi saggi, in cui Montaigne esprime quasi una condivisione dell'idea agostiniana della *vana curiositas*. Così, pur affermando che «noi siamo nati per cercare la verità»¹⁰⁰⁹, Montaigne aggiunge che non è in nostro potere possederla: «essa non è [...] nascosta nel fondo degli abissi, ma piuttosto innalzata ad altezza infinita»¹⁰¹⁰.

Possiamo dunque concludere che Montaigne – analogamente a quanto potremo riscontrare in Rabelais – «antepone alla scienza, spesso pedante e libresca, la formazione dell'umana coscienza»¹⁰¹¹: cosicché «la sua riflessione sulla *dignitas* si risolve sostanzialmente in una costante attenzione riservata al comportamento umano, alle contraddizioni dell'io, alla ricchezza dello spazio interiore»¹⁰¹².

¹⁰⁰⁷ M. de MONTAIGNE, *Saggi*, cit., Vol. II, p. 1422 (III, 13).

¹⁰⁰⁸ *Ivi*, p. 1428 (III, 13).

¹⁰⁰⁹ *Ivi*, p. 1235 (III, 8).

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹¹ L. SOZZI, *Dignitas hominis* (voce), in P. DESAN (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2004, p. 269 (traduzione mia).

¹⁰¹² *Ibidem*.

5) *La dignidad del hombre* nella Spagna del “Siglo de Oro”

5.1) Panorama generale

Nel Rinascimento spagnolo non si sviluppa una produzione letteraria e filosofica dedicata specificamente al tema della *dignitas hominis*.

Questa idea è però rintracciabile all'interno dell'opera di vari autori, a cominciare da Juan Luis Vives («vera enciclopedia delle idee e delle dottrine della sua epoca»¹⁰¹³), nei cui scritti il tema dell'eccellenza e della dignità dell'uomo si presenta ripetutamente.

Nella *Vigilia in Somnium Scipionis* (1520), ad esempio, viene ripresa l'idea dell'uomo come “piccolo mondo” – ovvero del mondo come “grande uomo”:

Quid vero gubernare, movere, agere, vegetare id corpus cui praefectus es; nonne simile est illius providentiae omnia administrantis et regentis Dei? Praeclareque a sapientibus viris dictum est id totum quod vos vocatis hominem, hoc est mentem animumque cum suo corpore, *parvum esse mundum*, ipsum vero mundum *magnum esse hominem*¹⁰¹⁴.

Ancor prima, però, merita soprattutto di essere ricordata la *Fabula de homine* (1518), nella quale Vives si serve della parabola del mondo come palcoscenico, in cui ogni uomo sostiene la propria parte¹⁰¹⁵, per porre in risalto la singolarità dell'uomo che vuole diventare immortale e simile a Dio.

In particolare, la finzione della *Fabula* consiste in un banchetto organizzato da Giunone per tutti gli dèi in occasione del suo compleanno, al termine del quale è previsto uno spettacolo. Giove costruisce così il mondo come un anfiteatro, nel quale i posti per gli dèi spettatori si

¹⁰¹³ L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, in ID., *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo II: *La Edad de Oro*, Madrid 1979, p. 148 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁰¹⁴ J.L. VIVES, *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis (Commentary on the Dream of Scipio)*, edited with an introduction, translation and notes by E.V. George, Greenwood 1989, p. 196 (*Vigilia*, VI, 113; i corsivi sono miei).

¹⁰¹⁵ Come ricorda Manfred Lentzen, si tratta di «un *topos* che risale a Epitteto e che, dopo di lui, è stato ripreso e modificato sempre di nuovo» (M. LENTZEN, *Il libero arbitrio e la dignità dell'uomo. A proposito dell'Oratio de hominis dignitate di Giovanni Pico della Mirandola e della Fabula de homine di Juan Luis Vives*, in L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2006), Firenze 2008, p. 408).

trovano in cielo, mentre giù sulla terra gli attori devono recitare la loro parte. Il seguito della favola viene efficacemente sintetizzato da Manfred Lentzen:

Gli dèi ai loro posti di spettatori sono così impressionati dalla rappresentazione, che credono di non avere mai visto qualche cosa di così eccellente, e riconoscono subito nell'uomo il migliore attore, qualcuno che ha una grande somiglianza con Giove stesso, e lo considerano persino come il suo proprio figlio (*natum eum esse a Iove* [...]). L'uomo si rivela simile a Dio, partecipe dell'immortalità, della sapienza, della prudenza, della memoria e della virtù di Giove [...], e come il dio del mare Proteo o il camaleonte (questi paragoni si trovano già in Pico) è in grado di assumere continuamente un'altra forma e di trasformarsi; così si presenta una volta sotto le spoglie di una pianta, poi con l'aspetto di un satiro, quindi con quello di diversi animali, per fare infine di nuovo la parte dell'uomo che si prende cura del bene comune e della cosa pubblica [...]. Quando poi si presenta sul palcoscenico persino con le sembianze di Giove stesso, fa la parte del padre degli dèi in un modo così autentico e perfetto da sconcertare gli dèi inferiori, che pensano che Giove stesso sia entrato in scena [...]. Quindi gli dèi tributano onori divini all'uomo, permettendogli di togliersi la maschera e di accomodarsi, guidato da Mercurio, alla loro tavola, così da diventare, da *actor, spectator*, e allora l'uomo scoperto mostri agli dèi la sua natura divina (*ostendit immortalibus diis naturam suam illis germanam* [...]), cosicché Giove viene adorato come padre degli dèi e degli uomini [...]. Quando, dopo, Mercurio si presenta con gli attributi scenici personali [...] dell'uomo, gli dèi ammirano con stupore l'abilità con cui Giove ha creato l'uomo dotato di testa, di mente e degli organi sensoriali come gli orecchi e gli occhi. Tutto il corpo è fatto sì che ogni parte sia adatta l'una all'altra, e, se si volesse togliere o anche aggiungere qualche cosa, andrebbero perdute sia la sua armonia che la sua bellezza (*omnia ita congruentia et inter se apta esse, ut ipsis aliquid si vel detrahatur, vel mutetur, vel iam addatur, tota illa convenientia et pulchritudo, tota usus facultas exemplo amittatur* [...]). Quindi vengono poste in risalto le capacità intellettuali dell'uomo. Ha costruito case e città, ha inventato le lettere per mettere per iscritto le conoscenze, e ha dato vita alla religione e al culto, cioè alla teologia. Dalla religione e dalla memoria proviene infine la provvidenza che fa partecipare l'uomo all'onniscienza divina [...]. Gli dèi non si saziano di guardare la propria immagine e quella di Giove, rivestono l'uomo con la *toga praetexta* purpurea e lo fanno partecipare alla loro cena¹⁰¹⁶.

¹⁰¹⁶ *Ivi*, pp. 409-410.

Merita peraltro di essere rilevato che, pur venendo messa in risalto la creatività intellettuale dell'essere umano e la sua somiglianza con Dio, alla fine l'uomo indossa di nuovo la sua maschera, per continuare a sostenere la sua parte sul palcoscenico del mondo: e con ciò Vives intende probabilmente affermare che l'uomo, pur essendo stato chiamato a usare le doti regalategli dal suo creatore per diventare simile a Dio, non ha la possibilità di occupare il posto di Dio stesso¹⁰¹⁷.

Appare inoltre interessante che Vives – analogamente a Marsilio Ficino, ma a differenza di Pico – usi il concetto di *persona*: «per questa parola [...] si intendeva originariamente un ruolo sociale. Per Vives questo concetto però ha un significato più profondo: l'uomo, quando sostiene la sua parte sul palcoscenico del mondo, deve servirsi dei talenti dotatigli dal creatore, cioè ragione e libero arbitrio, per essere, per mezzo di essi, attivo in un modo creativo»¹⁰¹⁸.

Non si può dubitare, in ogni caso, che il paragone dell'uomo con Zeus sia per Vives una semplice burla: anzi, egli «lo prende molto sul serio come immagine della vera natura umana»¹⁰¹⁹, fino al punto di affermare – nel *De anima et vita* – che l'uomo «ascende al di sopra dei cieli, fino a Dio stesso: divina dunque è la sua origine»¹⁰²⁰.

La descrizione più estesa ed articolata dell'elevata condizione dell'essere umano sembra comunque ravvisabile in un passo del *De subventione pauperum* (1526), laddove Vives afferma:

L'Artefice di tutte le cose, Dio, si avvalse di una meravigliosa generosità nella creazione e formazione dell'uomo, affinché non vi fosse nulla di più eccellente sotto il cielo, né più grande di lui nella rotondità di questo mondo sublunare che è sottomesso al suo dominio. Gli diede un corpo sano e robusto; alimenti molto salutari, che si trovano dappertutto; una mente acutissima; ed un animo retto e probo [...]»¹⁰²¹.

¹⁰¹⁷ *Ivi*, pp. 410.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*: ed in proposito lo stesso Lentzen sottolinea che «già per san Tommaso d'Aquino la *ratio* e il *liberum arbitrium* sono i tratti caratteristici e distintivi della *persona* e della dignità dell'uomo».

¹⁰¹⁹ L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, cit.

¹⁰²⁰ «Homo vero supra coelos etiam ascendit ad Deum ipsum; divina est ergo illius origo» (I.L. VIVIS *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana Editrice, Padova 1974, pp. 194-195: I, 12).

¹⁰²¹ Traduzione mia. Nel testo originale: «Parens ille rerum omnium Deus, in condendo ac instruendo homine, mirifica est usus indulgentia, ut nihil vel praestabilius sub coelis esset, vel maius, subdito ei dum hic

Ciò peraltro non impedisce a Vives di soffermarsi a lungo anche sullo stato di bisogno e sulla miseria dell'uomo: ma ciò rappresenta solo un ulteriore esempio di come – anche nella cultura rinascimentale – la *dignitas* e la *miseria hominis* non solo non si escludano tra loro, ma rappresentino piuttosto il complemento l'una dell'altra.

Un altro autore spagnolo particolarmente significativo in relazione al tema della dignità umana è senz'altro Fernán Pérez de Oliva, tipico rappresentante dell'umanesimo rinascimentale durante il regno di Carlo V.

Dotato di molteplici interessi, anche in ambito scientifico, Pérez de Oliva va comunque considerato soprattutto un filosofo, anche se delle sue opere filosofiche si sono conservate solo il *Discorso delle potenze dell'anima e del buon uso di esse* e il *Dialogo della dignità dell'uomo*.

Il primo rappresenta sostanzialmente un'esposizione della dottrina aristotelica sull'anima, e si conclude con l'individuazione del libero arbitrio quale facoltà dell'uomo di rendere se stesso “uguale a ciò che vorrebbe essere”¹⁰²². Così, «nonostante non ci sia nulla di originale in questa dottrina [...], troviamo già il germe della teoria rinascimentale della libertà, che vedremo esposta maggiormente nel *Dialogo della dignità dell'uomo*»¹⁰²³.

In quest'opera, in effetti, l'idea dell'uomo come “progetto che fa se stesso”, come *possibilità di essere tutte le cose*, contrapposta al concetto aristotelico-medievale dell'uomo come “*essere*” o come “*natura*”, viene espressa in termini molto suggestivi:

Per cui è manifesto che l'uomo è cosa universale, che di tutte partecipa: ha un'anima somigliante a Dio, ed un corpo somigliante al mondo; vive come una pianta, sente come un bruto e intende come un angelo. Per questo dissero bene gli antichi che l'uomo è un mondo minore, completo della perfezione di tutte le cose. Come Dio, ha in sé una perfezione universale [...]. È così che i principi, quando ordinano di farsi scolpire, fanno sì che si cerchi una pietra eccellente, o che si purifichi l'oro, per fare la figura secondo la loro dignità; ed è credibile che, quando Dio volle fare l'immagine della sua rappresentazione, abbia preso qualche eccellente metallo, così da renderla nella sua mano

viveret, sub lunari orbe, sano et valenti corpore, saluberrimis alimentis et ubique obviis, mente acutissima, animo probissimo factus [...]» (L. VIVES, *De subventione pauperum*, Introduzione, testo e appendice a cura di A. Saitta, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973, p. 5: I, 1).

¹⁰²² Cfr. L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, cit.

¹⁰²³ L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, cit.

come voleva. Ma la causa per cui la pose sulla terra, pur essendo così eccellente, la sentirete adesso. Gli antichi fondatori dei grandi popoli, dopo aver fatto l'edificio, ordinavano di collocare la loro immagine scolpita al centro della città, affinché con essa si conoscesse il fondatore; così Dio, dopo aver creato la grande fabbrica del mondo, pose l'uomo sulla terra [...] perché in simile immagine si potesse riconoscere chi lo aveva fabbricato. Ma non volle che egli fosse lì come un abitante, ma come un pellegrino esiliato dalla sua terra [...]; in più Dio ci mise qui nel profondo perché si vedesse se siamo meritevoli di essa.

Perché come l'uomo ha in sé la natura di tutte le cose, così ha la libertà di essere ciò che vuole: [...] se si concede al piacere del corpo, è un brutto; ma, se lo vuole, è un angelo fatto per contemplare la casa del Padre; e con la sua mano può farsi così eccellente, da essere contato tra quelli ai quali Dio disse: *gli Dèi siete voi*¹⁰²⁴.

Nell'ambito della civiltà spagnola, il *Diálogo* di Pérez de Oliva occupa sostanzialmente un posto corrispondente a quello dell'*Oratio* pichiana nella cultura rinascimentale nel suo complesso; ma ciò non toglie che tra i due testi esistano anche delle differenze di un certo rilievo, che si possono ricondurre a quattro aspetti fondamentali:

- la forma dialogata dello spagnolo, rispetto al monologo dell'italiano, avvicina l'opera del primo a Platone e a Cicerone;
- l'esaltazione elegiaca dell'uomo, propria dell'*Oratio*, è sottoposta nel *Diálogo* ad una visione più critica e ponderata, come conseguenza della contrapposizione di opinioni tra gli interlocutori (Aurelio, Antonio e Dinarco);
- l'erudizione del testo pichiano, con le sue frequenti citazioni classiche e bibliche, lascia il posto in Pérez de Oliva ad una narrazione semplice e amena;
- infine, se l'aspirazione rinascimentale alla pace e all'armonia dei contrari può considerarsi la motivazione fondamentale dell'*Oratio*, il *Diálogo* presenta invece un intento filosofico indubbiamente più modesto, anche se la sua lettura può risultare più viva ed interessante¹⁰²⁵.

È interessante anche ricordare che, alcuni anni dopo, Francisco Cervantes de Salazar riprese il *Dialogo* da dove Pérez de Oliva l'aveva lasciato, soprattutto per risolvere in termini espliciti

¹⁰²⁴ F. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, Edición de M.L. Cerrón Puga, Madrid 2008², pp. 142-144 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁰²⁵ L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, cit.

la controversia sulla dignità dell'uomo, che nell'opera non aveva alla fine trovato una soluzione espressa in termini definitivi e perentori.

In questa nuova conclusione, in particolare, parla quasi esclusivamente Dinarco, sostenendo per conto proprio le ragioni dell'uno e dell'altro dei contendenti, fino a dare definitivamente ragione ad Antonio in questi termini:

«se sulla terra c'è qualcosa che merita elogio, è l'uomo, perché mentre vive in essa è signore e servito da tutto ciò che c'è in essa, e uscito da essa di nuovo vive per sempre. Lui solo è perpetuo, mentre tutto il resto terminando finisce; lui muore per vivere, le altre creature vivono solo per mangiare; l'uomo nacque per la sua gloria, le altre cose per quella di lui: ed esse, per la vita e per l'essere che hanno, devono ringraziare l'uomo, poiché per lui solo si crearono, alcune per sorreggerlo nel sostentamento, altre per servirlo negli esercizi»¹⁰²⁶.

Lo stesso Aurelio, d'altra parte, rimane soddisfatto di tale conclusione, in virtù della grandezza della discussione che si è svolta.

Rispetto all'opera di Pérez de Oliva, occorre anche rilevare che Cervantes de Salazar «attinge sempre a qualche autorità per difendere la sua idea di perfezione umana [...]. Molte volte non sappiamo neppure se egli difende la dottrina rinascimentale comune agli umanisti dell'epoca, ma nell'insieme è evidente che questo è l'unico vincolo che lega tutto il suo discorso [...]. Uno degli esempi più rappresentativi di tale atteggiamento è il seguente passaggio: “creando quindi l'uomo a sua immagine e somiglianza, e facendolo signore di tutte le cose, non gli assegnò certo un posto fisso, né una casa propria, né un dono particolare, perché potesse a suo piacere abitare dove volesse, e avere il dono che desiderasse. A tutte le creature diede delle leggi, alle quali esse non possono sfuggire; solo all'uomo lasciò libero potere, affinché facesse di sé ciò che volesse. [...] non lo creò né celestiale né terreno, né mortale né immortale, affinché assumesse la forma che gli piacesse, potendosi rendere divino se buono, e peggiore di una bestia se cattivo [...]”»¹⁰²⁷.

Appare dunque piuttosto evidente la ripresa, pressoché letterale, del testo dell'*Oratio pichiana*; ma in ogni caso, anche se l'originalità di Cervantes de Salazar è alquanto ridotta, la sua opera continua ad avere valore «come sintomo di un'epoca, come raccolta erudita di ciò

1026

1027

che vari autori pensavano sul tema, come testimonianza di una *doctrina communis* tra gli umanisti spagnoli del momento»¹⁰²⁸.

Una particolare ed originale visione della dignità umana emerge, sempre in Spagna, nell'opera di Alfonso de Valdés.

Appare anzitutto significativo, nei *Dialoghi* di questo Autore, il capovolgimento di prospettiva rispetto all'opera di Pérez de Oliva. Mentre infatti quest'ultimo, per bocca di Aurelio, adduce – a riprova della condizione miserabile dell'uomo – la sua nudità ed i mezzi limitati che la natura gli dà per sopravvivere, dopodiché Antonio nega l'abbandono dell'uomo, affermando che egli è «dotato più di qualunque altro animale, poiché gli furono concessi l'intelletto e le mani»¹⁰²⁹; de Valdés, invece, si concentra piuttosto sul *ruolo* dell'essere umano, sulla sua funzione (sia pure spesso tradita, specie attraverso la guerra) di rappresentante nel mondo dell'immagine divina:

*Noi veggiamo chiaramente che la natura, madre universale di tutti, ha dato a tutti gli animali l'armi con cui si possano difendere et ancho offendere; all'huomo solo, sì come a cosa discesa dal cielo, ov'è somma concordia et lieta pace et, come a cosa che in questo basso mondo haveva da rappresentar la effigie et imagine di Iddio, non gli ha date armi, ma lo ha fatto disarmato et non ha voluto che egli habbia a ricercar guerra né gara alcuna, ma che fra gli huomini in terra fusse tanta concordia quanta è nel cielo fra gli angeli. Et hora siamo divenuti in così estrema cecità, che maggior bisogno habbiamo di conoscenza ragionevole che non ne hanno gli animali bruti, anzi siamo divenuti più bestie che le istesse bestie. Percioché noi ci ammazziamo l'un l'altro et le bestie et gli animali bruti vivono in pace et non insidiano con la morte né co'l supplitio a i simili et della medesima loro spetie; ma noi altri viviamo in guerra [...]*¹⁰³⁰.

Soprattutto, poi, Alfonso de Valdés basa l'argomentazione essenziale dei suoi due *Dialoghi* sul realizzare bene o meno il proprio lavoro: «nella prima parte del *Dialogo delle cose accadute a Roma*, Lattanzio dimostrerà all'Arcidiacono che l'imperatore non ebbe alcuna colpa del saccheggio di Roma, e lo farà domandandogli prima di tutto “qual è il mestiere del

¹⁰²⁸ L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, cit.

¹⁰²⁹ F. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre*, cit., pp. 150-151.

¹⁰³⁰ A. de VALDÉS, *Dialogo delle cose successe a Roma*, I, 455-470 (in ID., *Due dialoghi*, Traduzione italiana del sec. XVI a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968, pp. 302-303).

Papa e quale quello dell'Imperatore", e mettendo poi in luce come il Papa non abbia ben assolto agli obblighi della sua funzione, a differenza dell'imperatore»¹⁰³¹:

[...] ricercando lo imperadore di difendere i suoi sudditi, secondo che è tenuto et obligato, il Papa prese l'armi contro di lui, facendo quel che non doveva, et lasciò la pace et mosse nuova guerra nella Christianità, in guisa che lo imperadore non ha colpa alcuna dei mali che sono seguiti, perciocché egli valorosamente faceva quello a che era obligato in difendere i suoi sudditi; et il Papa non può esser senza colpa, facendo quello che non doveva in rompere la pace et muovere la guerra nella Christianità¹⁰³²..

Analogamente, «nella sfilata di anime del Dialogo *Mercurio e Caronte*, apprendiamo che «sono tutti condannati perché finsero una devozione che non sentivano e non assolsero agli obblighi della loro funzione. Le pratiche esterne nascondevano una condotta discordante con quello che volevano dimostrare, e inoltre, nella loro professione, smettevano di fare ciò che dovevano per compiere i riti di questa religiosità vana, ipocrita»¹⁰³³.

Così, ad uno dei principali di un re molto potente, che descrive minuziosamente tutte le pratiche esterne che ha realizzato, e che si è fatto persino seppellire come San Francesco (come se si potesse ingannare Dio), Mercurio si rivolge in questi termini:

Guarda, fratello, tu mi hai narrato molte cose, tutte buone; ma, al parer mio, malamente le hai saputo usare; havendo maggior risguardo a adempirle con la volontà et forze tue, che né con la volontà et gratia d'Iddio, né con l'obbligo che tu gli havevi. Egli è buona cosa santificare il dì della festa, ma, nondimeno, colui che cerca stare in otio non si può dire che la guardi, lasciando da un lato lo ispedire de i negotii, de i quali ha carico, non havendo risguardo a quei poverelli che consumano et spendono le loro sostanze per non potere essere ispediti il dì della festa. Non sai tu che, facendosi beneficio al prossimo, non si rompe la festa? [...]¹⁰³⁴.

¹⁰³¹ R. NAVARRO, *La profesión como arte: la dignidad del hombre en los Diálogos de Alfonso de Valdés*, in "Insula", LVIII (2003), n. 674, p. 19 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁰³² A. de VALDÉS, *Dialogo delle cose successe a Roma*, I, 343-351 (in ID., *Due dialoghi*, Traduzione italiana del sec. XVI a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968, p. 297).

¹⁰³³ R. NAVARRO, *La profesión como arte: la dignidad del hombre en los Diálogos de Alfonso de Valdés*, cit., p. 19.

¹⁰³⁴ A. de VALDÉS, *Dialogo di Mercurio e Caronte*, I, 1011-1021 (in ID., *Due dialoghi*, Traduzione italiana del sec. XVI a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968, p. 50).

L'Autore sottolinea dunque che lo svolgimento del proprio lavoro, della propria professione, risponde alla norma del servizio al prossimo e ai doveri del buon cittadino; ma al tempo stesso aggiunge una sfumatura essenziale:

Le cose che appartenevano al mio ufficio esercitavo come *io doveva et mi si conveniva*, pensando essere stato deputato a ciò non perché a me *solo* havessi ad essere di profitto, ma per universal bene di tutti. Et, in questa foggia, mi pareva avere una certa signoria sopra quanti andavano nella corte et anchora sopra il prencipe medesimo¹⁰³⁵.

In definitiva «Alfonso de Valdés, quando menziona il “dominio” che esercita colui che assolve alla propria funzione – persino rispetto al suo padrone -, ci sta parlando della libertà che ottiene accordando il suo essere al suo apparire, assolvendo al proprio obbligo in questo brevissimo passaggio sulla terra; cioè, appunto, della dignità dell’essere umano. Il suo trionfo è comandare sé stesso: “è Re e libero colui che regge e comanda sé stesso, e schiavo e servo colui che non si sa frenare”; e la sua preoccupazione è lavorare per il bene comune. L’arte di esercitare la propria professione, di trarre profitto dai talenti ricevuti, è il modo per nobilitare il suo fugace passaggio per questa dimora terrena»¹⁰³⁶.

Meritano infine almeno una menzione alcuni altri autori che nel c.d. “Siglo de Oro” si interessano al tema della dignità umana: come Martín de Sarabia e il suo *Discursus pro dignitate naturae et sapientia stoica*, e Baltasar Pérez del Castillo con il *Breve discorso dell’eccellenza e dignità dell’uomo* (1566).

¹⁰³⁵ A. de VALDÉS, *Dialogo di Mercurio e Caronte*, I, 3507-3513 (in ID., *Due dialoghi*, Traduzione italiana del sec. XVI a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968, pp. 152-153).

¹⁰³⁶ R. NAVARRO, *La profesión como arte: la dignidad del hombre en los Diálogos de Alfonso de Valdés*, cit., p. 20.

5.2) La dignità dell'uomo in *Don Chisciotte della Mancia*

Una delle figure più suggestive della letteratura europea di tutti i tempi è senz'altro quella di Don Chisciotte, protagonista dell'omonimo romanzo di Cervantes¹⁰³⁷: e non appare fuori luogo richiamarci ad essa anche in questo contesto, se solo consideriamo la *consapevolezza della dignità della sua missione* – nonché della dignità dell'uomo in generale – che essa indubbiamente esprime.

A questo proposito, seguendo le suggestioni offerte da un originale articolo apparso negli “Anales Cervantinos”¹⁰³⁸, possiamo individuare distintamente una pluralità di aspetti secondo cui l'idea di “dignità umana” ci viene proposta dalla figura del cavaliere errante.

In primo luogo, come abbiamo già accennato, «Don Chisciotte sente la grandezza della propria dignità e in gran parte la riassume affermando che *si sente chiamato a queste alte imprese, in un certo modo predestinato*»¹⁰³⁹:

Caro Sancio, tu devi sapere ch'io nacqui, per volere del cielo, in questa nostra età di ferro per farvi risorgere quella d'oro o aurea, come suole chiamarsi. Io son colui per il quale son riserbati i pericoli, le grandi imprese, gli eroici fatti [...]¹⁰⁴⁰.

Don Chisciotte dà così alla sua dignità una dimensione per così dire “trascendente”: «non solo egli vuole seguire questo cammino, ma è come se ci fosse su di lui una previa designazione divina, una predestinazione»¹⁰⁴¹.

Così – leggiamo nel II capitolo – «[...] seguitò ad andare avanti, senza prendere altra via che quella voluta dal cavallo, credendo che in ciò consistesse il bello delle avventure»¹⁰⁴². Questo

¹⁰³⁷ Prenderò in seguito come edizione di riferimento M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, Introduzione di J.L. Borges, Premessa al testo di R. Paoli, Traduzione e note di A. Giannini, Rizzoli, Milano 2010⁶.

¹⁰³⁸ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, in “Anales Cervantinos”, XXV-XXVI (1987-88), pp. 349-357.

¹⁰³⁹ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 349 (traduzione mia, qui e nelle successive citazioni).

¹⁰⁴⁰ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 169 (Parte prima, cap. XX).

¹⁰⁴¹ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 349.

¹⁰⁴² M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 22 (Parte prima, cap. II).

lasciare alla Provvidenza o al destino la scelta del cammino presuppone appunto un sentirsi chiamato da qualcosa o qualcuno, essere considerato importante da qualche forza superiore che in qualche modo lo dirige¹⁰⁴³: ed è precisamente tale “forza trascendente” che conferisce dignità alle azioni e alla persona stessa di don Chisciotte, che «vive tutto come un disegno e vuole rispondervi bene, essendo il cavaliere senza macchia»¹⁰⁴⁴.

All’inizio del capitolo III, Don Chisciotte manifesta il proposito di cercare avventure in favore dei bisognosi:

[...] domani, come ho detto, si compirà ciò che tanto desidero, perch’io possa, conforme al dovere, andare per tutte le quattro parti del mondo in busca delle perigliose avventure in pro’ dei tapini, come è obbligo della cavalleria e dei cavalieri erranti [...]¹⁰⁴⁵.

Questo passaggio testimonia indubbiamente la grandezza d’animo di Don Chisciotte, che invece di cercare avventure a proprio beneficio intende prodigarsi per aiutare i bisognosi. «*Il suo sentimento della dignità dell’uomo gli fa amare e cercare la giustizia. Bisogna difendere gli indifesi, i diseredati. Egli supplirà con l’audacia senza limiti e la forza del suo braccio agli scompensi dell’equilibrio sociale*»¹⁰⁴⁶.

«[...] io vi farò imparare essere da codardi quello che state facendo»¹⁰⁴⁷: così, all’inizio del capitolo IV, Don Chisciotte si rivolge ad un contadino che sta frustando un proprio giovane servo, dopo averlo legato.

La vigliaccheria alla quale Don Chisciotte reagisce rientra senz’altro tra le cose che più si oppongono alla dignità. «*Un uomo degno deve essere valoroso, saper affrontare le difficoltà.*

¹⁰⁴³ « Le sue gesta non sono, dunque, qualcosa di futile, ma qualcosa di serio e decisivo, che risponde alla chiamata del destino o coinvolge in qualche modo la divina Provvidenza» (M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 349).

¹⁰⁴⁴ *Ivi*, p. 350.

¹⁰⁴⁵ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Manica*, cit., pp. 27-28 (Parte prima, cap. III).

¹⁰⁴⁶ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 350.

¹⁰⁴⁷ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Manica*, cit., p. 35 (Parte prima, cap. IV).

*Qualunque tipo di vigliaccheria compromette la sua dignità. Legare un ragazzo per poterlo picchiare è chiaramente indegno»*¹⁰⁴⁸.

Fin dalle prime righe del romanzo, com'è noto, si spiega che a Don Chisciotte «parve opportuno e necessario [...] farsi cavaliere errante, ed andarsene armato, a cavallo, per tutto il mondo in cerca delle avventure e a provarsi in tutto quello che aveva letto essersi provati i cavalieri erranti, spazzando via ogni specie di sopruso, e cacciandosi in frangenti ed in cimenti da cui, superandoli, riscuotesse rinomanza e fama immortale»¹⁰⁴⁹.

Viene qui ripresa, in definitiva, quell'idea di “vita della fama” che già nelle *Stanze* di Jorge Manrique (per restare nell'ambito della cultura spagnola) appare «come un albeggiare dell'antropocentrismo rinascimentale»¹⁰⁵⁰: e Don Chisciotte spera appunto che la sua dignità di cavaliere possa avere una durata eterna.

Un'ulteriore idea che ci viene suggerita è quella del “riconoscimento sociale della dignità”.

Nella prospettiva di Cervantes, in effetti, «ciascuno lotta per ottenere dei risultati e sente la necessità di confrontarsi socialmente e che qualcuno riconosca o approvi tali risultati. È il sentirsi soddisfatti di qualcosa e desiderare che ci venga riconosciuto. Questi sentimenti sfiorano il concetto di dignità personale. *Nel don Chisciotte, questa persona che deve valutare la sua dignità personale è fondamentalmente Dulcinea*. I nemici sconfitti devono presentarsi a lei per testimoniare le imprese del cavaliere»¹⁰⁵¹.

Al tempo stesso, un'importante affermazione di Don Chisciotte è che «ciascuno è figlio delle sue azioni»¹⁰⁵²: cosicché la dignità stessa non viene ricollegata alla classe sociale o ai titoli, ma soltanto ai valori della persona e alla condotta dell'uomo.

¹⁰⁴⁸ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 350.

¹⁰⁴⁹ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancina*, cit., p. 17 (Parte prima, cap. I).

¹⁰⁵⁰ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 350.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*.

¹⁰⁵² M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancina*, cit., p. 36 (Parte prima, cap. IV).

Come leggiamo nel capitolo III, Don Chisciotte crede che non ci sia bisogno di portare denaro con sé, «non avendo mai letto nelle storie dei cavalieri erranti che alcuno ne avesse mai portati»¹⁰⁵³.

La sua figura appare dunque caratterizzata da un'assoluta «prevalenza dei valori dello spirito», che è certamente «un altro ingrediente della dignità»¹⁰⁵⁴.

In questa stessa prospettiva, abbiamo anche una particolare valorizzazione della *parola d'onore*: «l'importanza della sua parola è tale per la dignità del cavaliere errante, che gli si deve credere con piena fede senza il bisogno di prove. Vuole che le genti credano nella bellezza di Dulcinea senza averla vista solo perché lui lo afferma. Prova ulteriore della priorità dei valori dello spirito»¹⁰⁵⁵.

Si può peraltro ritenere che questo costante senso della “dignità” che caratterizza la figura di Don Chisciotte presenti anche degli aspetti negativi: in particolare, per il fatto che egli «non si arrende mai all'evidenza, né cerca di accettare la realtà. Quando si accorge dei mulini a vento, ad esempio, afferma che sono opera di una stregoneria. Ciò è una fonte di comodità e gli evita di dover riconoscere il suo errore e di dover cambiare atteggiamento [...] È una sorta di fatalismo che libera dal prendere decisioni»; e si può ritenere che proprio questo sia «uno dei principali elementi generatori della sua pazzia, per il suo fattore di inerzia, che risulta distruttiva»¹⁰⁵⁶.

Va tenuto presente, d'altra parte, che la dignità del cavaliere errante presenta dei propri canoni specifici. Per Don Chisciotte, ad esempio, i numerosi colpi inferti a lui stesso, a Sancio e a Ronzinante non rappresentano alcun tipo di affronto, perché sono stati dati con bastoni e non con spade; ed anche il forte dolore fisico sembra non importargli, in quanto lo strumento che lo ha provocato non era “degno di recare offesa”. Significativamente, invece, Sancio – nella cui mente non esistono le astratte categorie di Don Chisciotte – non percepisce altro che la dura realtà:

¹⁰⁵³ *Ivi*, p. 28 (Parte prima, cap. III).

¹⁰⁵⁴ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 351.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁶ *Ivi*, p. 352.

[...] non mi affligge punto il pensare se fu o no oltraggio l'affare delle stangate, come invece il dolore delle botte, che mi dovranno restare altrettanto bene stampate nella memoria quanto nella spalle¹⁰⁵⁷.

Don Chisciotte, in tutt'altra prospettiva, ha una tale convinzione della grandezza della sua missione, da credere perfino di non essere obbligato a pagare negli alloggi e osterie, perché tutti dovrebbero essere grati ed onorati di accoglierlo:

Io non posso contravvenire alla legge dei cavalieri erranti, dei quali so certamente [...] che mai pagarono alloggio né altra cosa in osteria dove stati si fossero, perché è loro dovuto per speciale legge e per diritto qualunque buon ricetto che per avventura si dia loro, in compenso del duro travaglio che soffrono nel cercare avventure di notte e di giorno, d'inverno e d'estate, a piedi e a cavallo, senza mangiare e senza bere, al caldo e al freddo, esposti a tutte le inclemenze del cielo, a tutti i disagi della terra¹⁰⁵⁸.

Possiamo così constatare che la sua dignità non viene vissuta e concepita come qualcosa di meramente intimo e personale, ma come una realtà che ha dei precisi risvolti sociali, procurando esenzioni e privilegi.

All'interno dell'opera sono anche presenti numerosi passaggi in cui il protagonista mostra una particolare sensibilità di fronte ai diritti dell'uomo, che rappresentano in definitiva la valorizzazione della dignità umana.

In questo senso, appare particolarmente rilevante il capitolo XXII della prima parte, intitolato significativamente: *“Della libertà che dette don Chisciotte a molti sventurati che, loro malgrado, erano condotti dove non avrebbero voluto andare”*¹⁰⁵⁹.

In effetti, sebbene Sancio gli chiarisca che si tratta di persone condannate per gravi misfatti, Don Chisciotte sottolinea che in ogni caso «questa gente [...] va per forza e non di sua volontà»¹⁰⁶⁰.

Egli insomma «ha un concetto talmente alto della dignità umana da non concepire che alcuno debba rinunciare ad essere padrone delle proprie decisioni e fare qualcosa contro la propria

¹⁰⁵⁷ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 125 (Parte prima, cap. XV).

¹⁰⁵⁸ *Ivi*, pp. 144-145 (Parte prima, cap. XVII).

¹⁰⁵⁹ *Ivi*, p. 195 (Parte prima, cap. XXII).

¹⁰⁶⁰ *Ivi*, p. 196 (Parte prima, cap. XXII).

volontà»¹⁰⁶¹; e appunto per questo intraprende un vero e proprio lavoro di indagine, chiedendo alle guardie dei galeotti «il motivo o i motivi per cui conducevano in tal maniera quella gente», ed anzi «*di ciascuno di loro in particolare la causa della propria disgrazia*»¹⁰⁶² – a dimostrazione di un’attenzione del tutto particolare per ogni singola persona, nella sua unicità ed individualità.

In questo contesto, merita inoltre di essere segnalato un passaggio particolare del discorso di Don Chisciotte:

[...] io so bene che non ci sono stregonerie al mondo le quali valgano a muovere e a violentare la volontà come certi sciocchi immaginano, perché è libero il nostro arbitrio, né c’è erba o incantazione che lo costringa. Ciò che sogliono fare certe sceme di donnicciole e certi ciurmatori sono delle misture e dei veleni con cui fanno diventare pazzi gli uomini, dando ad intendere che hanno il potere di fare innamorare, mentre, come ho detto, è impossibile violentare la volontà¹⁰⁶³.

Queste parole, in definitiva, rappresentano un chiaro inno alla libertà, all’interno di una prospettiva ideale comune ad un altro grande capolavoro letterario, quale *La vita è sogno* di Calderón de la Barca. In effetti, «riscontriamo in Cervantes questo stesso intento di dar priorità al libero arbitrio. L’uomo è libero e non può essere forzato. Per questo disapprova il modo in cui vengono condotti i galeotti, così come condanna la professione dello stregone perché cerca di occultare la libera scelta dell’uomo»¹⁰⁶⁴.

Quando poi una delle guardie trova insolenti le parole e l’atteggiamento di Ginesio di Passamonte, e solleva il bastone per colpirlo, Don Chisciotte «si mise di mezzo e lo pregò di non maltrattarlo, perché non era da meravigliarsi che chi aveva le mani così legate avesse un tantino la lingua sciolta»¹⁰⁶⁵. Torniamo così a vedere la stessa idea dominante: «il grande

¹⁰⁶¹ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 354.

¹⁰⁶² M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 196 (Parte prima, cap. XXII; corsivo mio).

¹⁰⁶³ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., pp. 199-200 (Prima parte, cap. XXII).

¹⁰⁶⁴ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 355.

¹⁰⁶⁵ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 203 (Prima parte, cap. XXII).

amore e rispetto per la libertà, in queste parole espresse con garbo e ingegno [...]. Don Chisciotte (Cervantes) suggerisce con ironia *il diritto umano alla libertà di espressione*»¹⁰⁶⁶.

Subito dopo, anzi, il protagonista prega cortesemente le guardie di slegare i galeotti e di lasciarli andare, osservando come gli sembrasse «una crudeltà fare schiavi quelli che Dio e la natura crearono liberi»¹⁰⁶⁷, ed aggiungendo: «Tanto più, signore guardie [...] che questa povera gente non ha commesso nulla contro di voi. Che ciascuno se la veda da sé con le sue proprie colpe; c'è un Dio in cielo che non si dimentica di punire il cattivo e di premiare il buono, e non va che gli uomini dabbene siano carnefici degli altri uomini [...]»¹⁰⁶⁸.

In queste commosse parole, in definitiva, «è presente gran parte dell'esperienza di vita di Cervantes, che dovette vivere sulla propria pelle i limiti della giustizia umana, e che esprime dunque per bocca di Don Chisciotte questa difesa appassionata del diritto alla libertà»¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁶ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 356.

¹⁰⁶⁷ M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, cit., p. 203 (Prima parte, cap. XXII).

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁹ M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 357.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Come abbiamo potuto rilevare, la nozione di dignità umana ha subito nel corso dei secoli delle profonde trasformazioni, in virtù delle quali varie sfumature e vari significati arcaici si sono perduti, ma al tempo stesso si sono via via aggiunte delle nuove connotazioni.

In generale possiamo affermare che l'idea oggi prevalente di dignità umana risulta distaccata da ogni riferimento metafisico. Essa viene per lo più invocata quando intendiamo tutelare un nostro *nucleo di interiorità*, che nessuno ha il diritto di violare o di calpestare.

Generalmente, inoltre, affermiamo che il comportamento di una persona è “degno” quando essa reagisce con fermezza e compostezza di fronte a difficoltà di vario tipo, alla sofferenza o alla morte.

La nozione di dignità si è quindi laicizzata e “concretizzata”, senza tuttavia che l'antica risonanza metafisica sia andata del tutto perduta. In effetti, quel “nucleo di interiorità” cui ho fatto riferimento esprime (almeno implicitamente) l'idea che l'uomo abbia in sé *qualcosa di “sacro” o di irriducibile, che dev'essere a tutti i costi preservato e salvaguardato.*

In tempi recenti, questa trasformazione dell'idea di dignità ha probabilmente trovato nel pensiero di Jean-Paul Sartre una delle testimonianze più eloquenti e convincenti.

Nella prospettiva di Sartre, l'uomo non ha nessuna realtà ontologica, non vi è alcuna “natura umana” preordinata, ma esiste piuttosto una “condizione umana”, di volta in volta tangibile e verificabile. Al tempo stesso, mentre i vari oggetti sono modificabili in base a criteri destinati a farli corrispondere a determinati modelli, l'uomo risulta invece svincolato da qualsiasi modello e non deve attenersi ad alcun tipo di parametro prestabilito.

Proprio da questo tipo di negazione, peraltro, emerge – come dato assolutamente irrefutabile dell'essere umano – la sua piena e totale responsabilità per i propri atti. In effetti, proprio perché non esistono valori assoluti, sono gli uomini a doverli di volta in volta inventare, nel corso del loro destino e della loro storia: ed è precisamente questa libertà – che pure può essere fonte di angoscia – ad assicurare la particolare “dignità” dell'uomo.

Analogamente, per Albert Camus, c'è esclusivamente una testimonianza possibile della "dignità" dell'uomo, ossia la rivolta contro la sua condizione. L'intera opera *L'uomo in rivolta* sviluppa appunto questa idea.

Anche in questo caso, tuttavia, si potrebbe sostenere che questa rivolta contro l'assurdità della condizione umana esprima, in fondo, proprio l'esigenza di tutelare e salvaguardare un'idea di uomo "preliminare" (rispetto appunto all'assurdità del mondo reale).

In questo senso potremmo dunque ritenere che Sartre e Camus, pur volendo sottrarsi ad un umanesimo di tipo tradizionale, finiscano in realtà col riscoprire delle idee già esplorate dalla nostra tradizione filosofica: in particolare, quell'*idea di dignità umana strettamente collegata alla sua libertà* che trova una delle sue espressioni più significative nell'*Oratio* di Pico della Mirandola.

Ovviamente, si tratta di una somiglianza soltanto parziale, che non deve farci trascurare le differenze esistenti tra tali prospettive.

Nella visione di Pico, in effetti, l'uomo è libero di spostarsi come vuole nella scala degli esseri, ma i valori sono preesistenti a lui, per cui egli non è in grado di dare al suo agire il senso ed il valore che vuole. Tale valore sarà dunque buono o cattivo, a prescindere dalla sua volontà.

Sartre, al contrario, influenzato da Heidegger, nega ogni assoluto e ogni idea di valore: per cui l'uomo, nella sua prospettiva, è libero non soltanto di agire, ma anche di attribuire alla sua azione il senso che preferisce.

Ciò tuttavia solleva vari problemi, in particolare:

- sul piano teoretico – perché nel momento in cui viene negata ogni verità assoluta, si finisce in realtà per elevare al rango di verità questa stessa negazione.
- e, sul piano pratico, perché una libertà di scelta svincolata da qualsiasi valore prestabilito può finire per determinare una proliferazione di azioni disparate e discordanti.

D'altro canto, come abbiamo avuto modo di rilevare, gli autori antichi possono suggerire ulteriori aspetti della "dignità umana", pur essendo indubbio che l'idea di *dignità* ricondotta alla nozione di *libertà* risulti ancor oggi la più attuale e rilevante.

Secondo l'ottica odierna, il rispetto della *dignità* – e quindi della libertà – è rivendicato per lo più come “*diritto politico*” o come “*diritto civile fondamentale*”: nel senso che ogni uomo esige che gli altri – la collettività, il potere – rispettino la sua dignità e la sua libertà.

Gli Antichi concepivano invece la libertà secondo una diversa prospettiva, che oggi per lo più si tende a dimenticare: ossia quella della “*dignità interiore*” che l'uomo stesso ha il dovere (e non semplicemente il diritto) di salvaguardare.

Si tratta cioè di quella *libertà interiore* che ogni individuo deve difendere anche (o anzitutto) contro le inclinazioni negative provenienti da se stesso, contro le vigliaccherie ed i compromessi quotidiani, e soprattutto contro la paura che spesso ci degrada e ci rende schiavi. Come sosteneva Platone, in effetti, perdiamo la nostra dignità e la nostra libertà tutte le volte che la parte più nobile della nostra anima è asservita alla parte più infima e più vile che pure esiste in essa.

Probabilmente dovremmo dunque richiamarci proprio ai grandi pensatori dell'antichità per tentare di riformulare una nozione di dignità umana più solida e convincente rispetto alle incerte e contrapposte definizioni di essa che risultano prevalenti ai giorni nostri.

In particolare, una dignità piena ed autentica dovrebbe anzitutto recuperare come proprio elemento ed obiettivo fondamentale quello del *suum fieri*, ossia dell'essere padroni di se stessi, combattendo dall'interno della nostra anima le varie forze (interne ed esterne, antiche e moderne) che intaccano la nostra nobiltà e la nostra vera libertà¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁷⁰ Mi richiamo in proposito alle illuminanti considerazioni di Lionello Sozzi, che sottolinea proprio in tale prospettiva l'importanza di «[...] schiacciare, annientare tutti i tiranni che ci assediano in fondo a noi stessi [...], tutti i despoti che utilizzano contro di noi i più vecchi mezzi mascherati sotto le più inconsuete apparenze, denaro e tecnologia, ambizioni mondane e opinioni alla moda. Come ha detto Montaigne, è nel retrobottega dell'anima che deve essere condotta la battaglia per la *dignitas*, che deve essere assicurata la sua difesa; in quanto è proprio lì, aggiunge, è lì innanzitutto che noi stabiliamo la nostra vera libertà» (L. SOZZI, «*Un désir ardent*». *Etudes sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Il Segnalibro Editore, Torino 1997, p. 159; traduzione mia).

BIBLIOGRAFIA

1) IL CONCETTO DI DIGNITÀ UMANA

1.1) Testi generali o introduttivi

- AA.VV., *Menschenwürde*, “Jahrbuch für Biblische Theologie”, Vol. 15 (2000);
- AA.VV., *La dignità della persona umana e l’ambiente divino. Libertà e divinizzazione*, “Divus Thomas”, Anno 108, Vol. 42 (2005), n. 3;
- AA.VV., *La dignità dell’uomo*, “Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura”, Nuova serie - Anno XXIV (2006), n. 206;
- AA.VV., *Philosophie der Menschenwürde*, “Zeitschrift für Menschenrechte”, 4 (2010), n. 1;
- AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, “Der Altsprachliche Unterricht”, LIV (2011), nn. 4-5;
- N. ABBAGNANO, *Dignità* (voce), in ID., *Dizionario di Filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. FORNERO, Utet, Torino 1998, p. 287;
- R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, “Concilium”, Anno XXXIX (2003), n. 2;
- R. AMMICHT-QUINN, *La dignità di chi è inviolabile? Essere umano, macchina e il dibattito sulla dignità*, tr. it. di A. Laldi, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 45-60;
- R. ANDORNO, *The paradoxical notion of human dignity*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, Serie V - Anno LXXVIII (2001), pp. 151-168;
- E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, “Studia Philosophica”, Vol. 63 (2004);
- G.E.M. ANSCOMBE, *The Dignity of the Human Being*, in M. GEACH – L. GORMALLY (Eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter 2005, pp. 67-73;

- M. ARAMINI, *La dignità della persona umana*, in ID., *Introduzione alla Bioetica*, cit., pp. 91-121;
- M.G. ARDITA, *Dignità dell'uomo* (voce), in S. LEONE – S. PRIVITERA (a cura di), *Dizionario di bioetica*, cit., pp. 248-251;
- A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007), Aracne Editrice, Roma 2008;
- A. ARGIROFFI, *Perché ancora della dignità umana? Una breve analisi ontologico-fenomenologica*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 11-22;
- A. AVILÉS, *La percezione della dignità umana in Jacques Maritain*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 239-262;
- B. BAERTSCHI, *Dignité de l'homme et libéralisme démocratique: une mésalliance?*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 211-227;
- B. BAERTSCHI, *La dignité de l'homme et l'intégrité de la personne Quelques précisions conceptuelles*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 13-23;
- B. BAERTSCHI, *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Genève 2005;
- M. BAGARIC – J. ALLAN, *The Vacuous Concept of Dignity*, in "Journal of Human Rights", 5 (2006), pp. 257-270;
- P. BAHR, *Das Kreuz mit der Würde*, in P. BAHR – H.M. HEINIG (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, cit., pp. 407-410;
- P. BAHR – H.M. HEINIG (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen 2006;
- P. BAHR – H.M. HEINIG, *Einführung*, in ID. (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, cit., pp. 1-4;

- H. BAKER, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*, Cambridge (Mass.) 1947;
- H.C. BAKER, *The Image of Man. A study of the idea of human dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, New York - London 1961;
- H. BARANZKE, *Die Universalität der Menschenwürde in der Krise. Diskurse im Spannungsfeld zwischen Biopolitik und Tradition*, in A. BOHMEYER – J.J. FRÜHBAUER (Hg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005, pp. 37-50;
- H. BARANZKE, *Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs*, in AA.VV., *Philosophie der Menschenwürde*, cit., pp. 10-24;
- Y.M. BARILAN, *Dignità umana e tradizione ebraica: dall'Imago Dei alla bioetica contemporanea*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 163-181;
- U. BARTH, *Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung*, in ID., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, pp. 345-371;
- P. BAUMANN, *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 19-34;
- C. BAUMBACH, *Würde ist nicht dignité: ein Vergleich deutscher und französischer Stellungnahmen der Ethikräte im Hinblick auf das Verständnis des Würdebegriffs*, in C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, cit., pp. 225-251;
- C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010;
- H.M. BAUMGARTNER – T. HEINEMANN – L. HONNEFELDER – W. WICKLER – A.G. WILDFEUER, *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in G. RAGER (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, cit., pp. 331-441;
- O. BAYER, *Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen*, in C. GESTRICH (Hrsg.), *Die biologische Machbarkeit des Menschen*, "Berliner Theologische Zeitschrift", 18 (2001), pp. 39-56;

- O. BAYER, *Self-Creation? On the Dignity of Human Beings*, in “Modern Theology”, Vol. 20 (2004), n. 2, pp. 275-290;
- K. BAYERTZ, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, Vol. 81 (1995), pp. 465-481;
- K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht 1996;
- K. BAYERTZ, *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, in ID. (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. XI-XIX;
- K. BAYERTZ, *Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, in ID. (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 73-90;
- P. BECCHI, *Il principio della dignità umana. Breve excursus storico-filosofico*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 23-31;
- P. BECCHI, *Il dibattito sulla dignità umana: tra etica e diritto*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 113-142;
- P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009;
- P. BECCHI, *La dignità umana nella società post-secolare*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, Serie V - Anno LXXXVII (2010), n. 4, pp. 503-518;
- G.K. BECKER, *In Search of Humanity: Human Dignity as a Basic Moral Attitude*, in M. HÄYRY – T. TAKALA (eds.), *The Future of Value Inquiry*, Amsterdam - New York 2001, pp. 53-65;
- E. BEIN, *Menschenwürde. Ein Arbeitsbuch*, Frankfurt am Main 1986;
- D. BEYLEVELD – R. BROWNSWORD, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford 2004²;
- S. BIGNOTTI, *Dignità umana: un a priori?*, in E.-W. BOCKENFORDE, *Dignità umana e bioetica*, cit., pp. 5-33;
- X. BIOY, *La dignité: questions de principes*, in S. GABORIAU – H. PAULIAT (textes réunis par), *Justice, Ethique et Dignité*, cit., pp. 47-86;
- D. BIRNBACHER, *Ambiguities in the Concept of Menschenwürde*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 107-121;

- V. BLACK, *Dignity*, in C.B. GRAY (Ed.), *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, London 1999, Vol. 1, pp. 208-210;
- C. BÖHR, *Menschenwürde - ihre Begründung und Geltung*, in “Die Neue Ordnung”, 64 (2010), n. 5, pp. 375-379;
- M. BONTEMPELLI, *Dignità dell'uomo (1943-1946)*, Bompiani, Milano 1946;
- N. BOSTROM, *Dignity and Enhancement*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 173-206;
- E. BOTTO, *Dignità e persona in prospettiva filosofica*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 157-167;
- R. BRAMBILLA – G. CACCIATORE (a cura di), *Primo Levi: la dignità dell'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1995;
- A. BRENNAN – Y.S. LO, *Two Conceptions of Dignity: Honour and Self-Determination*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 43-58;
- A. BRENNER, *Des Menschen Leib und Würde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 229-242;
- G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, Würzburg 2008;
- W. BRUGGER, *Die Würde des Menschen im Licht des anthropologischen Kreuzes der Entscheidung*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 49-94;
- P. CALEGARI, *In tema di dignità dell'uomo. Una sfida rivolta ai tempi attuali*, in “Notizie di Politeia”, Anno XX (2004), n. 76, pp. 29-46;
- A. CAMPODONICO, *La dignità della persona umana*, in ID., *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2007, pp. 106-112;
- D.M. CANANZI, *La questione della dignità umana*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 243-261;
- CÁNDIDO, *Qué es la dignidad*, Barcelona 2001;

- G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, Atti del Convegno internazionale di Madrid (20-22 maggio 2004), Salerno Editrice, Roma 2006;
- G.M. CAPPELLI, *Dignità e miserie vecchie e nuove*, in ID. (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 7-22;
- P. CATTORINI – R. MORDACCI – M. REICHLIN, *La nozione di dignità della vita umana: universalità e singolarità*, in P. CATTORINI – E. D'ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 73-90;
- E. CHIAVACCI, *La concezione attuale della dignità dell'uomo nei suoi possibili riflessi su alcuni temi di etica economica*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 549-565;
- M. CHIODI, *Oltre la sacralità e la qualità: la "dignità" della vita*, in ID., *Tra cielo e terra. La vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, pp. 95-121;
- P.S. CHURCHLAND, *Human Dignity from a Neurophilosophical Perspective*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 99-121;
- A. COGNATA, *Nella "teoria economica" c'è un posto per la dignità? Una risposta ottimista*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 291-295;
- G. COLLSTE, *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*, Bern 2002;
- G. COTTIER, *La dignité de la personne humaine. Une notion-clef des débats actuels*, in "Nova & Vetera", LXXXI (2006), n. 4, pp. 21-33;
- M. CRESPO (Hrsg.), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Jubiläumsband der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein 1986-1996, Heidelberg 1998;
- A. DA RE, *La nozione di dignità della vita umana: autonomia e riconoscimento reciproco*, in P. CATTORINI – E. D'ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 45-52;
- G. DALMASSO, *Il Signore della Terra. Questioni sulla dignità dell'uomo*, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 21-27;

- R.W. DAVENPORT, *The dignity of man*, New York 1955;
- T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris 1995;
- G. DE ROSA, *La dignità della persona umana*, in ID., *L'uomo: la sua natura, il suo destino. Antropologia cristiana*, Elledici - La Civiltà Cattolica, Leumann - Roma 2007, pp. 99-112;
- C.A. DEFANTI, *Osservazioni sul principio di rispetto per la dignità della persona umana*, in P. CATTORINI – E. D'ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 91-97;
- Degno* (voce), in B. COLONNA, *Dizionario etimologico della lingua italiana. L'origine delle nostre parole*, Premessa di U. Rapallo, Introduzione di L. de Cesari, Newton & Compton, Roma 2005⁵, p. 91;
- M. DI CIOMMO, *Dignità umana*, in S. MANGIAMELI (a cura di), *Diritto costituzionale*, Milano 2008, pp. 381-389;
- L. DI SANTO, *Filosofia della pace e dignità umana*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 275-286;
- Dignità* (voce), in G. PATOTA (dir. sc.), *Il Grande Dizionario Garzanti della lingua italiana 2010*, Garzanti, Milano 2010, p. 725;
- Dignità umana* (voce), in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano 2006, pp. 2863-2865;
- P. DONATELLI, *Tre concetti di dignità*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 333-354;
- C. DUFLO, *Dignité*, in M. BLAY (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris 2003, p. 293;
- E. DUSSEL, *La dignidad del otro en la ética de la liberación*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 279-286;
- E. DUSSEL, *Dignità: negazione e riconoscimento in un contesto concreto di liberazione*, tr. it. di M. Nicolosi, in R. AMMISCHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 61-77;

- D. EGONSSON, *Dimensions of Dignity. The Moral Importance of Being Human*, Dordrecht 1998;
- G. FAGGIN, *Dai Greci a Maometto. Libert  e dignit  dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*, Accademia Olimpica, Vicenza 1996;
- G. FERRETTI – R. MANCINI (a cura di), *La dignit  della libert . Itinerari nel pensiero contemporaneo*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma 2003;
- M. FLORES (Dir.), *Diritti Umani. Cultura dei diritti e dignit  della persona nell'epoca della globalizzazione*, 7 voll., Utet, Torino 2007;
- G. FILORAMO, *La dignit  e le tradizioni religiose*, in I. SANNA (ed.), *Dignit  umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 57-68;
- T.-L. FISCHER, *Menschen- und Personenw rde.  ber die Notwendigkeit eines neuen Würdebegriffs*, Berlin 2008;
- L. FLEISCHHACKER, *Technology and Human Dignity*, in “International Philosophical Quarterly”, Vol. 39 (1999), n. 1, pp. 77-92;
- H. FOLKERS, *Menschenwürde. Hintergründe und Grenzen eines Begriffs*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, Vol. 87 (2001), pp. 328-337;
- M. FORSCHNER, *Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur*, in H. KÖSSLER (ed.), *Die Würde des Menschen*, cit., pp. 33-59;
- T. FUCHS, *Die Würde des menschlichen Leibes*, in W. H RLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 202-219;
- E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignit  umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, Franco Angeli, Milano 2009;
- E. GARIN, Recensione a J. KAMERBEEK, “*La dignit  humaine*”. *Esquisse d'une terminographie*, cit., in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, Terza Serie - Vol. XII (1958), n. 2, pp. 277-278;
- D. GELERNTER, *The Irreducibly Religious Character of Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 387-405;
- M. GHILARDI, *Il buddhismo di fronte alla bioetica: sul concetto di dignit  umana*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignit  umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 295-315;

- B. GIACOMINI, *Il "valore" della dignità. Momenti di critica filosofica*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 355-371;
- A. GIANNI, *Laicità dello Stato e dignità dell'uomo. Una riflessione antropologica*, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 84-96;
- R. GIBBINS, *How in the World Can You Contest Equal Human Dignity?: A Response to Professor Errol Mendes' "Taking Equality Into the 21st Century: Establishing the Concept of Equal Human Dignity"*, in "National Journal of Constitutional Law", Vol. 12 (2000-2001), pp. 25-30;
- B. GIESE, *Das Würde-Konzept*, Berlin 1975;
- P. GILBERT S.J., *Il fondamento filosofico della dignità umana*, in I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 19-36;
- G. GILIBERTI, *Introduzione*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 17-19;
- G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, Edizioni Studio @lfa, Pesaro 2006;
- S. GIVONE, *La dignità della persona*, in "Rinascere", Anno 10 (2009), n. 6, pp. 16-21;
- J.-Y. GOFFI, *La dignité de l'homme: perspectives historiques et conceptuelles*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 35-54;
- J. GONZÁLEZ PÉREZ, *La Dignidad Humana de la persona*, Madrid 1983;
- R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next. An Interdisciplinary Inquiry into Human Rights, Technology, War, and the Ideal Society*, New York - London - Paris 1970;
- E. GRÄB-SCHMIDT, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen? Theologische Reflexionen zu ihrem (nach-) metaphysischen Horizont*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 134-168;
- E. GUERRIERO, *Editoriale*, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 5-7;

- B. HAFERKAMP, *The Concept of Human Dignity: An Annotated Bibliography*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 275-291;
- W. HÄRLE, *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010;
- W. HASSEMER, *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*, tr. it. di D. Siciliano, in "Ars interpretandi", 10 (2005), pp. 125-139;
- P. HERITIER, *Dono scambio dignità*, in "Iustum Aequum Salutare", VI (2010), n. 4, pp. 111-125;
- E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001;
- M. HERRMANN, *Pragmatische Rechtfertigungen für einen unscharfen Begriff von Menschenwürde*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 61-79;
- N. HOERSTER, *Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde*, in "Juristische Schulung", 23 (1983), n. 2, pp. 93-96;
- O. HÖFFE, *Hat die Menschenwürde, verstanden als Freiheit und Verantwortung, noch eine pädagogische Bedeutung?*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 287-305;
- A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, Saggi offerti a Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira in occasione del suo 65° anniversario, Freiburg - Wien 1987;
- L. HONNEFELDER, *Würde und Werte*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 33-43;
- G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris 2009;
- T. IGLESIAS, *The Dignity of the Individual. Issues of Bioethics and Law*, Dublin 2001;
- J. ISENSEE, *Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 131 (2006), n. 1, pp. 173-218;
- M. JUNKER-KENNY, *Il concetto di dignità umana ha bisogno di una motivazione teologica?*, tr. it. di E. Gatti, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 89-102;
- J. KAMERBEEK, "La dignité humaine". *Esquisse d'une terminographie*, in "Neophilologus", Vol. 41 (1957), n. 4, pp. 241-251;

- C.L. KANFKLIN, *Dignità e percezione di sé*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 193-200;
- A. KAPUST, *Menschenwürde auf dem Prüfstand*, in “Philosophische Rundschau”, 54 (2007), n. 4, pp. 279-307;
- L.R. KASS, *Defending Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 297-331;
- G. KATEB, *Human Dignity*, Cambridge (Mass.) - London 2011;
- H.C. KELMAN, *The Conditions, Criteria, and Dialectics of Human Dignity: A Transnational Perspective*, in “International Studies Quarterly”, Vol. 21 (1977), n. 3, pp. 529-552;
- T. KOBUSCH, *Nachdenken über die Menschenwürde*, in “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 31 (2006), n. 3, pp. 207-227;
- D. KOEHN – A. LEUNG, *Dignity in Western Versus in Chinese Cultures: Theoretical Overview and Practical Illustrations*, in “Business and Society Review”, Vol. 113 (2008), n. 4, pp. 477–504;
- A. KOLNAI, *Dignity*, in “Philosophy”, Vol. 51 (1976), n. 197, pp. 251-271;
- H. KÖSSLER (ed.), *Die Würde des Menschen*, Erlangen 1998;
- R.P. KRAYNAK, *Human Dignity and the Mystery of the Human Soul*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 61-82;
- R.P. KRAYNAK, *Defending Human Dignity: The Challenge of Our Times*, in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds.), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, cit., pp. 1-9;
- R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds.), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, Notre Dame (Indiana) 2003;
- D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, The Hague - London - New York 2002;
- M. KRIELE, *Menschenwürde*, in ID., *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, Münster 2004², pp. 169-179;
- P. KUNZMANN, *Würde – Nuancen und Varianten einer Universalie*, in C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, cit., pp. 19-40;

- A. LANGLOIS, *Dignité humaine*, in G. HOTTOIS – J.M. MISSA (Ed.), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles 2001, pp. 281-284;
- P.A. LAWLER, *Modern and American Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 229-252;
- M. LEBECH, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg 2009;
- P. LEE – R.P. GEORGE, *The Nature and Basis of Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 409-433 (e in “Ratio Juris”, 21 (2008), n. 2, pp. 173-193);
- A. LEIST, *Menschenwürde als Ausdruck. Ein nicht-metaphysischer Vorschlag*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 53 (2005), n. 4, pp. 597-610;
- M. LEWIS, *A Brief History of Human Dignity: Idea and Application*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 93-105;
- N. LICKISS, *On Human Dignity: Fragments of an Exploration*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 27-41;
- U. LIEDKE, *Strukturen der Würde. Notizen zu einer Ethik der diakonischen Praxis*, in “Berliner Theologische Zeitschrift”, 20 (2003), n. 2, pp. 258-264;
- J. LIMBACH, *Über die Menschenwürde*, in “vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik”, 156, 40 (2001), n. 4, pp. 71-78;
- M.C. LIPARI, *La dignità dello straniero*, in “Politica del diritto”, Vol. XXXVII (2006), n. 2, pp. 283-319;
- M.C. LIPARI, *Figure della dignità umana*, Giuffrè Editore, Milano 2008;
- R.M. LIU, *dignitas hominis* (voce), in C. HORN – C. RAPP ((Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, p. 110;
- P.W.K. LO, *Menschenwürde aus chinesisch-konfuzianischer Sicht*, in “Theologische Literaturzeitung”, 136 (2011), n. 1, pp. 4-24;
- G. LÖHRER, *Geteilte Würde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 159-187;

- G. LUF, *Der Grund für den Schutz der Menschenwürde – konsequentialistisch oder deontologisch*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 43-56;
- E.A. MACLAREN, *Dignity*, in “Journal of Medical Ethics”, Vol. 3 (1977), n. 1, pp. 40-41;
- P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l’homme*, Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992, Paris 1995;
- P. MAGNARD, *Ordre et dignité*, in ID. (Ed.), *La dignité de l’homme*, cit., pp. 3-12;
- J. MALPAS, *Human Dignity and Human Being*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 19-25;
- J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht 2007;
- J. MALPAS – N. LICKISS, *Introduction to a Conversation*, in ID. (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 1-5;
- R. MANSTETTEN, *Wirtschaft und Menschenwürde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 189-210;
- S. MARKS, *Die Würde des Menschen, oder: Der blinde Fleck in unserer Gesellschaft*, Gütersloh 2010;
- G. MARTELLA, *Figure dell’(in)dignità nel racconto breve moderno*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 201-217;
- C. MASON, *A Journey Towards Understanding: True and False Dignity*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 109-118;
- V. MATHIEU, *Privacy e dignità dell’uomo. Una teoria della persona*, a cura di R. Sanchini, G. Giappichelli Editore, Torino 2004;
- A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori, Berlin 2010;
- A. MELLONI – R. SACCENTI, *Introduction*, in ID. (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 1-3;

- E.P. MENDES, *Taking Equality Into the 21st Century: Establishing the Concept of Equal Human Dignity*, in “National Journal of Constitutional Law”, Vol. 12 (2000-2001), pp. 3-23;
- C. MENKE – A. POLLMANN, *Menschenwürde*, in IDD., *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2008², pp. 129-166;
- M.J. MEYER, *Dignity, Death and Modern Virtue*, in “American Philosophical Quarterly”, Vol. 32 (1995), n. 1, pp. 45-55;
- M.J. MEYER, *Dignity* (voce), in L.C. BECKER – C.B. BECKER (Eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Vol. I: A-G, New York - London 2001², pp. 405-406;
- M. MEYER, *Dignity as a (Modern) Virtue*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 195-207;
- D. MIETH, *Die Würde des Menschen als “norma normans” aller Handlungen und Institutionen*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 107-133;
- D. MONGILLO, *La dignità della persona umana e il valore del suo agire*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 383-401;
- G. MORISCO, *Introduzione*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 163-166;
- M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, Vita e Pensiero, Milano 2011;
- O. NEGHT, *L’irripetibile: trasformazioni nel concetto culturale di dignità*, tr. it. di A. Laldi, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 31-44;
- D. NERI, *Sul fondamento della dignità della vita umana*, in P. CATTORINI – E. D’ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 99-102;
- R.J. NEUHAUS, *Human Dignity and Public Discourse*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 215-228;
- M. NICHT – A. WILDFEUER (Hg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, Münster - Hamburg - London 2002;

- M.C. NUSSBAUM, *Political animals: luck, love and dignity*, in “Metaphilosophy”, 29 (1998), n. 4, pp. 273–287;
- M. NUSSBAUM, *Human Dignity and Political Entitlements*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 351-380;
- W. OCKENFELS, *Ein Papst der Menschenwürde*, in “Die Neue Ordnung”, 59 (2005), n. 2, pp. 82-83;
- R. OTTO, *Wert, Würde und Recht*, in ID., *Aufsätze zur Ethik*, hrsg. von J. Stewart Boozer, München 1981, pp. 53-106;
- G. PAUL, *Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie*, in A. SIEGETSLEITNER – N. KNOEPFFLER (Hg.), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, cit., pp. 67-89;
- M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, Paris 1999;
- G. PECES-BARBA, *La dignità umana e i suoi nemici*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 25-35;
- P. PEDROT (dir.), *Ethique, droit et dignité de la personne. Mélanges Christian Bolze*, Paris 1999;
- A. PELE, *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid 2010;
- E.D. PELLEGRINO, *The Lived Experience of Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 513-539;
- G. PIANA, *La dignità della persona umana*, in “Rinascere”, Anno 11 (2009), n. 4, pp. 11-15;
- A. PIEPER, *Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem? Zum Verhältnis von Genesis und Geltung in normativen Diskurs*, in E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, cit., pp. 19-30;
- J.-F. POISSON, *La dignité humaine*, Bordeaux 2004;
- A. POLLMANN, *Menschenwürde*, in G. GÖHLER – M. ISER – I. KERNER (Hrsg.), *Politische Theorie*, Wiesbaden 2004, pp. 262-279;
- G. POLVERINI, *Dignità dell'uomo ed altri saggi brevi*, Laterza, Bari 1948;
- P.P. PORTINARO, *La dignità dell'uomo messa a dura prova*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 221-239;

- V. PÖSCHL, *Zur Geschichte der Menschenwürde*, in “Akademie-Journal”, Mitteilungsblatt der Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften, 2/95, pp. 2-4;
- V. PÖSCHL – P. KONDYLLIS, *Würde* (art.), in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 7, Stuttgart 1992, pp. 637-677;
- J. POULAIN – H.J. SANDKÜHLER – F. TRIKI (éd.), *La dignité humaine. Perspectives transculturelles*, Frankfurt am Main 2009;
- J. PRESCOTT JOHNSON, *The Idea of Human Dignity in Classical and Christian Thought*, in “Journal of Thought”, 6 (1971), n. 1, pp. 23-38;
- J. PRESCOTT JOHNSON, *Human Dignity and the Nature of Society*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next*, cit., pp. 317-352;
- M. QUANTE, *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg 2010;
- G. RAGER (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg - München 2009³;
- A. RAMOS, *The Dignity of Man and Human Action*, in “Acta Philosophica”, Vol. 10 (2001), n. 2, pp. 315-321;
- T. REHBOCK, *Menschenwürde: absolut, universal und konkret*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Vol. 56 (2008), n. 5, pp. 818-824;
- M. REICHLIN, *Dignità umana: ragioni di un paradigma morale*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 143-161;
- O. RIAUDEL, *La dignité de la personne humaine*, in “Revue d'éthique et de théologie morale”, 249 (2008), pp. 37-52;
- S. RILEY, *Dignity as the Absence of the Bestial: A Genealogy*, in “Journal for Cultural Research”, Vol. 14 (2010), n. 2, pp. 143-159;

- Á. RODRÍGUEZ GUERRO – B. CHUAQUI JAHIAAT, *Notas sobre la evolución del concepto de dignidad*, in “Ars medica. Revista de Estudios Médicos Humanísticos”, Vol. 6; reperibile all’indirizzo internet:
<http://escuela.med.puc.cl/publ/arsmedica/arsmedica6/Art01.html>;
- K. ROHMANN, *Der An-Spruch. Zur Begründung der absoluten Würde der menschlichen Person*, in “Lebendiges Zeugnis”, 54 (1999), n. 2, pp. 134-154;
- H. ROLSTON III, *Human Uniqueness and Human Dignity: Persons in Nature and the Nature of Persons*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 129-153;
- N. ROTENSTREICH, *Man and His Dignity*, Jerusalem 1983;
- C. RUBIN, *Human Dignity and the Future of Man*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 155-172;
- C. RUIZ MIGUEL, *Human Dignity: History of an Idea*, in “Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart”, 50 (2002), pp. 281-299;
- R. SALA, *La nozione di dignità della vita umana*, in “Rivista di Teologia Morale”, anno XXX (1998), n. 117, pp. 113-119;
- R. SALA, *Dignità umana oltre la natura*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 317-331;
- H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Frankfurt am Main 2007;
- P. SCHABER, *Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 119-131 ;
- P. SCHABER, *Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 93-106;
- E. SCHMIDT-JORTZIG, “*Menschenwürde*” als Zauberwort der öffentlichen Debatte. Demokratische Meinungsbildung in hoch komplexen Problemfeldern, in “Zeitschrift für evangelische Ethik”, 52 (2008), n. 1, pp. 50-56;
- H. SCHNÄDELBACH, *Werte und Würde*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 21-32;

- D. SCHROEDER, *Dignity: Two Riddles and Four Concepts*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 17 (2008), n. 2, pp. 230-238;
- K. SCHÜTTAUF, *Menschenwürde. Zur Struktur und Geschichte des Begriffs*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 25-41;
- K. SEELMANN, *Menschenwürde: Ein Begriff im Grenzbereich von Recht und Ethik*, in M. FISCHER – M. STRASSER (Hrsg.), *Rechtsethik*, Frankfurt am Main 2007, pp. 29-41;
- K. SEELMANN, *Repräsentation als Element von Menschenwürde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 141-158;
- S. SEERETHAM, *Alcune considerazioni critiche sul concetto di dignità umana da una prospettiva induista*, tr. it. di E. Furlan, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 277-294;
- R. SENNETT, *Respect in a World of Inequality*, New York 2003, tr. it. di R. Falcioni *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Il Mulino, Bologna 2004;
- D. SHULTZINER, *Human Dignity: Functions and Meanings*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 73-92;
- L. SIDIROPOULOS, *Die “Würde des Menschen” als Leitprinzip in den ethischen und rechtlichen Diskursen der Moderne: Rekonstruktion und Bewertung der Menschenwürde anhand ihrer Erprobung an aktuellen Beispielen*, München 2008;
- A. SIEGETSLEITNER – N. KNOEPFFLER (Hg.), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, Freiburg - München 2005;
- S. SIMEC, *Philosophical Bases for Human Dignity and Change in Thomistic and American Non-Thomistic Philosophy*, Washington 1953;
- R. SPAEMANN, *Love and the Dignity of Human Life. Issues Concerning Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation*, Grand Rapids - Cambridge 2011, tr. it. di G. Lupi *Tre lezioni sulla dignità umana*, Prefazione di D.L. Schindler, Lindau, Torino 2011;
- H. SPIEGELBERG, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next. An*

- Interdisciplinary Inquiry into Human Rights, Technology, War, and the Ideal Society*, cit., pp. 39-64;
- J. SPINNER, *Die Situation der Menschenwürde in der westlichen Kultur*, Berlin 2005;
- D. STATMAN, *Humiliation, Dignity and Self-Respect*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 209-229;
- R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003;
- R. STOECKER, *Einleitung*, in ID. (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 7-18;
- R. STOECKER, *Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung*, in ID. (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 133-151 ;
- R. STOECKER, *Selbstachtung und Menschenwürde*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 107-119;
- T. SUKOPP, *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*, Marburg 2003;
- D.P. SULMASY, *Human Dignity and Human Worth*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 9-18;
- N. TARLING, *Dignity and Indignity*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 141-149;
- B.H.F. TAURECK, *Die Menschenwürde im Zeitalter ihrer Abschaffung. Eine Streitschrift*, Hamburg 2006;
- C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, Paderborn 2009;
- V. THOMAS, *Würde als absoluter und relationaler Begriff*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Vol. 87 (2001), pp. 299-310;
- V. THOMAS, *Würde und Verhältnismäßigkeit. Grundbegriffe der Zivilisierung wirtschaftspolitischen Handelns*, Berlin 2007;
- P. TIEDEMANN, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006;
- G. TINDER, *Against Fate. An Essay on Personal Dignity*, Notre Dame (Indiana) 1981;
- G. TINDER, *Against Fate: An Essay on Personal Dignity*, in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds.), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, cit., pp. 11-52;

- P. TOSCANO, *La dignità dell'uomo nella letteratura italiana contemporanea*, in R. BRAMBILLA – G. CACCIATORE (a cura di), *Primo Levi: la dignità dell'uomo*, cit., pp. 187-201;
- S. TZITZIS, *Existence humaine et dignité de la personne*, in ID., *La Personne, l'humanisme, le droit*, Québec 2002, pp. 15-31;
- J.-M. VAYSSE, *Dignité* (voce), in J.-P. ZARADER (coord.), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris 2007, pp. 159-160;
- P. VALADIER, *La persona nella sua indegnità*, tr. it. di F. Savoldi, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 78-88;
- P. VERSPIEREN, *La dignità nei dibattiti politici e bioetici*, tr. it. di F. Savoldi, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 18-30;
- M. VIDAL, *Gleichheit und Partizipation: Formen der menschlichen Würde*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 451-469;
- U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma - Bari 2009;
- U. VINCENTI, *Discorso sulla dignità umana*, in "I diritti dell'uomo: cronache e battaglie", Anno XXI (2010), n. 3, pp. 10-14;
- F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 101-112;
- L. VIOLINI, *Dignità umana, morale cattolica e legge dello Stato: alla ricerca di possibili convergenze*, in M. PERA (a cura di), *Libertà e laicità*, Atti del convegno di Norcia (15-16 ottobre 2005), Edizioni Cantagalli, Siena 2006, pp. 165-173;
- A. VON SCHELIHA, *Menschenwürde*, in ID., *Theologische und ethische Essays*, Osnabrück 2011, pp. 7-13;
- H. WAGNER, *Die Würde des Menschen: Wesen und Normfunktion*, Würzburg 1992;
- P. WEITHMAN, *Two Arguments from Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 435-467;

- M.H. WERNER, *Streit um die Menschenwürde. Bedeutung und Probleme eines ethischen Zentralbegriffs*, in “Zeitschrift für medizinische Ethik”, 46 (2000), n. 4, pp. 259-272;
- F.J. WETZ, *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998;
- F.J. WETZ, *Die Würde des Menschen – Ein Phantom?*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, Vol. 87 (2001), pp. 311-327;
- F.J. WETZ, *Menschenwürde – Eine Illusion?*, in W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, cit., pp. 27-48;
- F.J. WETZ, *Illusion Menschenwürde ?*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 45-62;
- A.G. WILDFEUER, *Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?*, in M. NICHT – A. WILDFEUER (Hg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, cit., pp. 19-116;
- M. WILDFEUER, *Wo steht die Wiege des Wortes “Menschenwürde”?*, in “Una Voce Korrespondenz”, 37 (2007), pp. 295-307;
- J.-P. WILS, *Würde* (voce), in M. DÜWELL – C. HÜBENTHAL – M.H. WERNER ((Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Zweite, aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart - Weimar 2006, pp. 558-563;
- W. WOLBERT, *Menschenwürde als Anspruch und Beschränkung*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 162-174;
- P. ZATTI, *Note sulla “semantica della dignità”*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 95-109;
- W. ŻELANIEC, *Die Würde des Menschen. Ein kurzer bescheidener Vorschlag*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 193-199;
- Q. ZHANG, *The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism*, in “Journal of Chinese Philosophy”, Vol. 27 (2000), n. 3, pp. 299-330;
- Q. ZHANG, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Reinterpreting Mohism*, in “Journal of Chinese Philosophy”, Vol. 34 (2007), n. 2, pp. 239-255;
- G.L. ZÚÑIGA, *Eine Ontologie der Würde*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 175-191.

1.2) Altri testi di carattere generale

- AA.VV., *Miscellanea Giovanni Galbiati*, 3 voll., Hoepli, Milano 1951;
- AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Editrice Antenore, Padova 1972;
- AA.VV., *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata, Leuven 1976;
- A.W.H. ADKINS – J. KALK LOWRENCE – C.K. IHARA (Eds.), *Human Virtue and Human Excellence*, New York 1991;
- G. ANDERS – H. ARENDT – H. JONAS – K. LÖWITH – L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Introduzione di F. Volpi, Donzelli Editore, Roma 1998;
- V. BARICALLA (dir.), *Natura e cultura occidentale. Tra mondo antico ed età moderna*, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2002;
- V. BARICALLA, *Introduzione*, in EAD. (dir.), *Natura e cultura occidentale. Tra mondo antico ed età moderna*, cit., pp. XV-XVIII;
- E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977;
- D. BIRNBACHER, *Annäherungen an das Instrumentalisierungsverbot*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 9-23;
- G. BOAS, *The History of Ideas. An Introduction*, New York 1969;
- G. BRUNGARDT, *The face of the other: why we treat the human person differently*, in “Journal of Medicine and the Person”, Vol. 9 (2011), n. 1, pp. 13-16;
- A. CAMUS, *I mandorli*, in ID., *Saggi letterari*, tr. it. di S. Morando, Bompiani, Milano 1960², pp. 123-125;
- A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico: il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova Editrice, Roma 2005;
- G. COCCOLI – A. LUDOVICO – C. MARRONE – F. STELLA (a cura di), *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, Stamen, Roma 2007;
- P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007;

- M. COZZOLI (a cura di), *La soggettività tra individualismo e personalismo*, Edizioni “Vivere in”, Roma - Monopoli 1996;
- J.F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996;
- J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXI (1969), pp. 365-386;
- E. DUCCI, *Significato e valore della persona umana*, in “Scuola Italiana Moderna”, Anno XCI (1981), n. 5, pp. 13-14;
- L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983, tr. it. di C. Sborgi *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993;
- W.K. FRANKENA, *The Ethics of Respect for Persons*, in “Philosophical Topics”, 14 (1986) , n. 2, pp. 149-167;
- O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.), *Der Mensch (erste folge)*, “Eranos - Jahrbuch”, Vol. XV (1947);
- M.L. FURIOSI, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003;
- A. GALLETTI, *Saggi e studi*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1915;
- R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951;
- G. GEBHARDT, *A Global Ethic, based on our Common Humanity*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 101-106;
- G. GIANNINI, *Il problema antropologico. Linee di sviluppo storico-speculativo dai presocratici a S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965;
- G. GILIBERTI, *Human Values and Euro-Mediterranean Dialogue*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 97-109;
- B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris 1952³, tr. it. di P. Doriano *Antropologia filosofica*, Guida Editori, Napoli 1969;

- F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, Edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001;
- L. HONNEFELDER, *The Concept of a Person in Moral Philosophy*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 139-160;
- G. IAMMARRONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia*, Edizioni Borla, Roma 1989;
- M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER (Éd.), *Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*, Paris 1989;
- L. KASS (Ed.), *Being Human: Core Readings in the Humanities*, New York - London 2004;
- G. KHUSHF, *The Sanctity of Life: A Literature Review*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 293-310;
- T. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg - Basel - Wien 1993;
- T. KOCH, *Does the "Sanctity of Human Life" Doctrine Sanctify Humanness, or Life?*, in "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics", 8 (1999), n. 4, pp. 557-560;
- A. LALANDE (a cura di), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1926, tr. it. *Dizionario critico di filosofia*, Prefazione di M. Dal Pra, Isedi, Milano 1971;
- M. LANDMANN, *De Homine: der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg - München 1962, tr. ingl. di D.J. Parent *De Homine: Man in the Mirror of his Thought*, Ann Arbor (Michigan) 1979;
- D. LAU, *Der Mensch als Mittelpunkt der Welt. Zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen des anthropozentrischen Denkens*, Aachen 2000;
- G. LAURIOLA, *Il concetto di persona*, in "Studi Francescani", 89 (1992), nn. 3-4, pp. 227-240;
- A. LEIST, *Persons as "Self-Originating Sources of Value"*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 177-199;
- J. LOUISGRAND, *De Lucrèce à Camus. Littérature et philosophie comme réflexion sur l'homme*, Paris 1970;
- K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941, tr. it. di G. Colli *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000;

- P. MAGNARD, *Le paradoxe humain*, in ID. (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 253-254;
- V. MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996;
- B. MONDIN, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, 2 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001;
- G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Nuova edizione riveduta e ampliata, Armando Editore, Roma 1996;
- B. MURCHLAND, *The Age of Alienation*, New York 1971;
- G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin 1978, tr. it. di C. Tommasi *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Laterza, Roma - Bari 2007⁵;
- E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra greco e cristianesimo*, Editrice Morcelliana, Brescia 2006;
- R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000³;
- K. POMBO, *Chi è l'uomo? Introduzione all'antropologia filosofica in dialogo con le culture*, Armando Editore, Roma 2009;
- A. POPPI, *Significato e valore della persona umana*, in "Scuola Italiana Moderna", Anno XCI (1981), n. 5, pp. 10-13;
- J. RIES (Dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, Vol. IV: *Crisi, rotture e cambiamenti*, tr. it. di M.G. Telaro e A. Tombolini, Jaca Book - Massimo, Milano 1995;
- A. RIGOBELLO, *Significato e valore della persona umana*, in "Scuola Italiana Moderna", Anno XCI (1981), n. 3, pp. 4-6;
- A. RIGOBELLO (a cura di), *Lessico della persona umana*, Edizioni Studium, Roma 1986;
- F. RIGOTTI, *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano 1998;
- S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007;
- P. RUMINELLI, *La ricerca filosofica*, Armando Editore, Roma 2001;
- M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura di), *La Vita. Storia e Teoresi*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 1998;

- K. SCHOLZ – T. SCHUH, *“Feind bleibt Feind”*. *Zum Umgang mit Kriegsgefangenen*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 99-101;
- G. SOLA, *La genesi filologica degli umanesimi classici*, Aracne editrice, Roma 2009;
- R. SPAEMANN, *Generato, non creato. Quando un essere umano è un essere umano?*, tr. it. di R. Nanini, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 65-72;
- E.T. SPANIO, *Il Dio sbagliato*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002;
- F. TODESCAN, *Dal cosmocentrismo classico all'antropocentrismo moderno: appunti di antropologia filosofica*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1985;
- L. TUNDO FERENTE, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Mondadori, Milano 2005;
- F. VOLPI, *Dizionario delle opere filosofiche*, con la collaborazione di G. Boffi, Mondadori, Milano 2000;
- F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris 2010;
- L. ZAGZEBSKI, *The uniqueness of persons*, in “Journal of Religious Ethics”, 29 (2001), n. 3, pp. 401-426;
- M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Mexico 1955, tr. it. di G. Ferraro *L'uomo e il divino*, Introduzione di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

1.3) Il concetto di dignità umana nel dibattito giuridico

- AA.VV., *La concezione del diritto e dello Stato nell'era di rivendicazione della dignità della persona umana*, Atti del Colloquio internazionale organizzato dalla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma «La Sapienza», d'intesa con il Comitato consultivo italiano per i diritti dell'uomo (S.I.O.I.) e l'Institut International des Droits de l'Homme, Strasbourg (Roma, 29-31 ottobre 1984), Giuffrè Editore, Milano 1988;
- AA.VV., *Atti dei Convegni Lincei*, Vol. 174: *Convegno in occasione del cinquantenario della Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, in onore di Paolo Barile (Roma, 16-17 novembre 2000), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001;
- AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, Quaderni del Dipartimento di Scienze giuridiche – Università Cattolica del Sacro Cuore (Sede di Piacenza), 2/2010, Libellula Edizioni, Tricase (Le) 2010;
- AA.VV., *Dignità e diritto nei rapporti economico-sociali*, Quaderni del Dipartimento di Scienze giuridiche – Università Cattolica del Sacro Cuore (Sede di Piacenza), 3/2010, Libellula Edizioni, Tricase (Le) 2010;
- G. ALPA, *Dignità. Usi giurisprudenziali e confini concettuali*, in “La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata”, Anno XIII (1997), Parte seconda, pp. 415-426;
- C. AMIRANTE, *La dignità dell'uomo nella Legge Fondamentale di Bonn e nella Costituzione italiana*, Giuffrè Editore, Milano 1971;
- Y. ARIELI, *On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Doctrine of the Dignity of Man and His Rights*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 1-17;
- A. AUGUSTIN, *Argumentationsmuster: Menschenwürde im Zusammenspiel von Recht und Philosophie*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 103-118;
- P. BADURA, *Generalprävention und Würde des Menschen*, in “Juristenzeitung”, 19 (1964), nn. 11-12, pp. 337-344;
- A. BALDASSARRE, *Costituzione e teoria dei valori*, in “Politica del diritto”, Anno XXII (1991), n. 4, pp. 639-658;

- H. BARANZKE, *Menschenwürde und Menschenrechte. Vom Anspruch der Freiheit in Recht, Ethik und Theologie*, in H. BARANZKE – C. BREITSAMETER – U. FEESER-LICHTERFELD – M. HEYER – B. KOWALSKI, *Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen*, Freiburg im Breisgau 2010, pp. 47-93;
- A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo: lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, Laterza, Roma - Bari 1998³;
- H. BARTH, *Würde und Werte im Verfassungsrecht*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 93-105;
- G. BARTOLI, *Perché il bene piuttosto che il male? Libertà, diritto e dignità dell'uomo*, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 263-274;
- F. BARTOLOMEI, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, G. Giappichelli Editore, Torino 1987;
- P. BECCHI, *Menschenwürde: Die italienische verfassungsrechtliche Variante im Vergleich zur deutschen*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 107-116;
- M. BENCHIKH, *La dignité de la personne humaine en droit international*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 37-52;
- F. BERARDO, «*La dignità umana è intangibile*»: il dibattito costituente sull'art. 1 del Grundgesetz, in “Quaderni costituzionali”, Anno XXVI (2006), n. 2, pp. 387-398;
- W. T. BLACKSTONE, *Human Rights and Human Dignity*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next*, cit., pp. 3-37;
- E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1961, tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, G. Giappichelli Editore, Torino 2005;
- N. BOBBIO, *Eguaglianza e dignità degli uomini*, in AA.VV., *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*, a cura della S.I.O.I. e della Commissione Nazionale UNESCO, Cedam, Padova 1963, pp. 27-42;
- A. BOMPIANI, *La genesi della Convenzione Europea sui diritti dell'uomo e la biomedicina: una ricostruzione storica*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 57-75;

- E.T. BRIOSCHI, *Comunicazione aziendale e dignità della persona*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 179-191;
- C. CALLIESS, *Die Menschenwürde im Recht der Europäischen Union*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 133-173;
- P. CAPPS, *Human Dignity and the Foundations of International Law*, Oxford - Portland 2010;
- P.G. CAROZZA, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply*, in “The European Journal of International Law”, Vol. 19 (2008), n. 5, pp. 931-944;
- G. CARUSO, *Delitti di schiavitù e dignità umana nella riforma degli artt. 600, 601 e 602 del Codice Penale*, Cedam, Padova 2005;
- R. CASILLO, *La dignità nel rapporto di lavoro*, in “Rivista di diritto civile”, Anno LIV (2008), pp. 593-627;
- D. CHALMERS – R. IDA, *On the International Legal Aspects of Human Dignity*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 157-168;
- A. CHASKALSON, *Human Dignity as a Constitutional Value*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 133-144;
- P. CODA, *Pari dignità sociale di tutti i cittadini. L'art. 3 della Costituzione*, in “Humanitas”, Nuova Serie - Anno LXV (2010), n. 1, pp. 59-65;
- H. COING, *Das Grundrecht der Menschenwürde, der strafrechtliche Schutz der Menschlichkeit und das Persönlichkeitsrecht des bürgerlichen Rechts*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 167-172;
- B. CONFORTI, *La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea e la Convenzione europea dei diritti umani*, in L.S. ROSSI (a cura di), *Carta dei diritti fondamentali e Costituzione dell'Unione Europea*, cit., pp. 3-17;
- R. CONTI, *La dignità umana dinanzi alla Corte di giustizia*, in “Il Corriere giuridico”, Anno XXII (2005), n. 4, pp. 488-495;

- C. CORRADETTI, *I diritti fondamentali nel costituzionalismo europeo: il caso della dignità umana*, in “Filosofia e questioni pubbliche”, Vol. 10 (2005), n. 2, pp. 133-141;
- S. COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, in “Iustitia”, Anno XV (1962), pp. 3-18;
- S.M. DAMM, *Menschenwürde, Freiheit, komplexe Gleichheit: Dimensionen grundrechtlichen Gleichheitsschutzes: der Gleichheitssatz im Europäischen Gemeinschaftsrecht sowie im deutschen und US-amerikanischen Verfassungsrecht*, Berlin 2006;
- J. DAVIS, *Doing Justice to Dignity in the Criminal Law*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 169-182;
- M. DI CIOMMO, *Dignità umana e Stato costituzionale. La dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Prefazione di E. Cheli, Passigli Editori, Firenze 2010;
- K. DICKE, *The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 111-120;
- H. DREIER (Hrsg.), *Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie*, Geburtstagssymposion für Hasso Hofmann, Berlin 2000;
- H. DREIER, *Bedeutung und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 33-48;
- E. DREYER, *Les mutations du concept juridique de dignité*, in “Revue de la Recherche Juridique - Droit Prospectif”, XXX (2005), n. 107, pp. 19-44;
- G. DÜRIG, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 173-187;
- J. ECKERT, *Legal Roots of Human Dignity in German Law*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 41-53;
- B. EDELMAN, *La dignité de la personne humaine, un concept nouveau*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 25-34;

- E. EICHENHOFER, *Sozialrechtlicher Gehalt der Menschenwürde*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 215-234;
- C. ENDERS, *Die Menschenwürde als Recht auf Rechte – die mißverstandene Botschaft des Bonner Grundgesetzes*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 49-61;
- C. ENDERS, *Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 69-92;
- L. EUSEBI, *Laicità e dignità umana nel diritto penale (pena, elementi del reato, biogiuridica)*, in AA.VV., *Scritti per Federico Stella*, Jovene Editore, Napoli 2007, pp. 163-217;
- L. EUSEBI, *Il rapporto con l'«altro» alla luce della Costituzione. I riflessi sulle problematiche del «fine vita» e l'«incostituzionalità» di ogni configurazione dell'«altro» come nemico*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 39-70;
- E.G. FARRUGIA, *Fondamenti teologici e filosofici dei diritti umani*, in “Iura Orientalia”, V (2009), pp. 129-138;
- G.P. FLETCHER, *Human Dignity as a Constitutional Value*, in “University of Western Ontario Law Review”, 22 (1984), pp. 171-182;
- G. FORTI, *«La nostra arte è un essere abbagliati dalla verità». L'apporto delle discipline penalistiche nella costruzione della dignità umana*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 117-155;
- J.A. FROWEIN, *Human Dignity in International Law*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 121-132;
- G. GEMMA, *Dignità umana: un disvalore costituzionale?*, in “Quaderni costituzionali”, Anno XXVIII (2008), n. 2, pp. 379-381;
- M.E. GENNUSA, *La dignità umana vista dal Lussemburgo*, in “Quaderni costituzionali”, Anno XXV (2005), n. 1, pp. 174-177;

- S. GENTILE, *Il diritto indegno: le leggi contro gli ebrei (1938-1945)*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 71-83;
- A. GEWIRTH, *Human Dignity as the Basis of Rights*, in M.J. MEYER – W.A. PARENT (Hrsg.), *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, cit., pp. 10-28;
- S.G. GREEN, *Human Dignity and the Law*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 151-156;
- R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, Tübingen 2009;
- R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE, *Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde*, in IDD. (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 1-24;
- P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz*, Heidelberg 1983, tr. it. di A. Fusillo e R.W. Rossi *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, a cura di P. Ridola, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993;
- P. HÄBERLE, *Europäische Rechtskultur. Versuch einer Annäherung in zwölf Schritten*, Frankfurt am Main 1997;
- W. HÄRLE – B. VOGEL (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg im Breisgau 2008;
- A.H. HENKIN (Ed.), *Human Dignity. The Internationalization of Human Rights*, with selected international human rights documents, New York 1979;
- M. HERDEGEN, *Deutungen der Menschenwürde im Staatsrecht*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 57-66;
- M. HERDEGEN, *Die Garantie der Menschenwürde: absolut und doch differenziert?*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 93-109;
- W. HOFER, *Von der Freiheit und Würde des Menschen und ihrer Gefährdung. Aus der Geschichte des Kampfes um die Menschenrechte*, Bern - Stuttgart - Wien 1962;

- W. HÖFLING, *Die Unantastbarkeit der Menschenwürde – Annäherungen an einen schwierigen Verfassungsrechtssatz*, in “Juristische Schulung”, 35 (1995), n. 10, pp. 857-862;
- W. HÖFLING, *Unantastbare Grundrechte – ein normlogischer Widerspruch? Zur Dogmatik des Art. 1 Absatz 1 GG*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 111-120;
- A. HOLDEREGGER, *Gerechtigkeit und Menschenwürde*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 439-450;
- D. HÖMIG, *Menschenwürdeschutz in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 25-52;
- M. HONECKER, *On the Appeal for the Recognition of Human Dignity in Law and Morality*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 257-273;
- M. HOSSENFELDER, *Menschenwürde und Menschenrecht*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 17-33;
- F. HUFEN, *Erosion der Menschenwürde?*, in “JuristenZeitung”, 59 (2004), n. 7, pp. 313-318;
- M. HUNYADI, *L’autorité des droits de l’homme*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 77-92;
- S. KIRSTE, *Menschenwürde im internationalen Vergleich der Rechtsordnungen*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 175-214;
- P. KUNIG, *Zum Dogma der unantastbaren Menschenwürde*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 121-132;
- J.P. JACQUÉ, *La Charte des droits fondamentaux de l’Union Européenne: présentation générale*, in L.S. ROSSI (a cura di), *Carta dei diritti fondamentali e Costituzione dell’Unione Europea*, cit., pp. 55-82;

- M.A. KAPLAN, *On Freedom and Human Dignity. The Importance of the Sacred in Politics*, Morristown (New Jersey) 1973;
- A. KAPUST, *Das Unantastbare: Menschenwürde im Diskurs der Philosophie*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 269-313;
- P. KIRCHHOF, *Die Wertgebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung*, in E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, cit., pp. 156-172;
- E. KLEIN, *Human Dignity in German Law*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 145-159;
- R. KOERING-JOULIN, *La dignité de la personne humaine en droit pénal*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 67-84;
- L. KÜHNHARDT, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn 1991²;
- O. LAGODNY, *Menschenwürde im Strafrecht – am Beispiel der grundrechtlichen Legitimation staatlichen Strafens*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 73-81;
- C. LANDA, *Dignidad de la persona humana*, in “Cuestiones constitucionales”, 2002, n. 7, pp. 109-138;
- O.W. LEMBCKE, *Über die doppelte Normativität der Menschenwürde*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 235-268;
- L. LEONCINI, *Dignità e diritti*, Relazione presentata al II Congresso Internazionale per Giovani Giuristi “Dignità umana, relazioni, diritto. Il dialogo continua” (Castelgandolfo, 25-27 febbraio 2011), reperibile all’indirizzo internet:
<http://www.comunionediritto.org/it/eventi-testi/appuntamenti-regionali/195-25-27-febbraio-2011.html>;
- L. LIPPOLIS (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo verso il Duemila*, Atti del Simposio (Lecce, 13-15 novembre 1998), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001;

- U. LOEST, *Von der Würde des Menschen – Texte und Kommentare zur Entwicklung der Menschenrechte*, Bonn 1989;
- D. LUBAN, *Legal Ethics and Human Dignity*, Cambridge 2007;
- M. MAGAGNA, *L'ambigua clausola della dignità umana*, in “Diritto e formazione”, Anno III (2009), n. 3, pp. 439-449;
- W. MAIHOFER, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1968;
- A. MANITAKIS, *Il rispetto del valore dell'uomo come limite e regola di giudizio della sperimentazione biomedica. L'esperienza costituzionale greca*, in “Politica del diritto”, Vol. XXVIII (1997), n. 2, pp. 241-256;
- M.R. MARELLA, *Il fondamento sociale della dignità umana. Un modello costituzionale per il diritto europeo dei contratti*, in “Rivista critica del diritto privato”, Anno XXV (2007), n. 1, pp. 67-103;
- P. MASTRONARDI, *Menschenwürde als materielle «Grundnorm» des Rechtsstaates?*, in D. THÜRER – J.-F. AUBERT – J.P. MÜLLER (Hrsg.), *Verfassungsrecht der Schweiz*, Zürich 2001, pp. 233-246;
- P. MASTRONARDI, *Verrechtlichung der Menschenwürde – Transformationen zwischen Religion, Ethik und Recht*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 93-115;
- A. MATTIONI, *Profili costituzionali della dignità umana*, in “Jus”, Anno LV (2008), nn. 2-3, pp. 251-291;
- A. MATTIONI, *Profili costituzionali della dignità*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 69-116;
- T. MAUNZ – R. ZIPPELIUS, *Die Menschenwürde*, in IDD., *Deutsches Staatsrecht*, München 1985²⁶, pp. 178-182;
- C. MAZZUCATO, *Appunti per una teoria “dignitosa” del diritto penale a partire dalla restorative justice*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 99-165;
- C. McCRUDDEN, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, in “European Journal of International Law”, Vol. 19 (2008), n. 4, pp. 655-724;

- N. MOLFESSIS, *La dignité de la personne humaine en droit civil*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 107-136;
- G. MONACO, *La tutela della dignità umana: sviluppi giurisprudenziali e difficoltà applicative*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 167-195;
- D. MORONDO TARAMUNDI, *Sull'indeterminatezza del concetto di dignità nella Carta di Nizza*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 63-85;
- D. MORONDO TARAMUNDI, *Introduzione*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 89-91;
- E. MORONI, *Il concetto di dignità nel progetto di Costituzione Europea. Premesse storiche*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 49-62;
- P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Il principio di dignità come clausola generale*, in G. GILIBERTI – G. MORISCO – D. MORONDO (a cura di), *Il concetto di dignità nella cultura occidentale – The Concept of Dignity in Western Culture*, cit., pp. 25-48;
- J. MÜLLER, *Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 117-147;
- M. NETTESHEIM, *Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 130 (2005), n. 1, pp. 71-113;
- N. NIEHUES, *Die Achtung der Würde des Menschen in der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts*, in R. GRÖSCHNER – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, cit., pp. 53-68;
- H.C. NIPPERDEY, *Die Würde der Menschen*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 189-238;

- M. NISHINO, *Menschenwürde als Rechtsbegriff in Japan*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 116-126;
- L. PALAZZANI, *La dignità umana come problema filosofico-giuridico*, in G. IGNESTI (a cura di), *Annali 2005-2006 della Facoltà di Giurisprudenza della Lumsa*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007, pp. 439-452;
- A. PAPISCA, *Dichiarazione universale dei diritti umani, lievito umanocentrico della civiltà del diritto*, in “La Comunità Internazionale”, Vol. LXIII (2008), n. 4, pp. 591-605;
- A. PAPISCA, *Il Diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, Marsilio Editori, Venezia 2011;
- J.J. PAUST, *Human Dignity as a Constitutional Right: A Jurisprudentially Based Inquiry Into Criteria and Content*, in “Howard Law Journal”, Vol. 27 (1984), n. 1, pp. 145-225;
- M.-L. PAVIA, *La découverte de la dignité de la personne humaine*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 3-23;
- V. PAZÉ, *La Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea. Un’analisi teorica*, in “Teoria Politica”, Anno XIX (2003), n. 1, pp. 69-81;
- G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Madrid 2003²;
- M.J. PERRY, *Toward a Theory of Human Rights. Religion, Law, Courts*, Cambridge 2008;
- L.E. PETTITI, *La dignité de la personne humaine en droit européen*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 53-66;
- A. PIROZZOLI, *Il valore costituzionale della dignità. Un’introduzione*, Aracne Editrice, Roma 2007;
- F. POCAR, *Dignità - giustizia*, in L.S. ROSSI (a cura di), *Carta dei diritti fondamentali e Costituzione dell’Unione Europea*, cit., pp. 83-93;
- F. POLITI, *Il rispetto della dignità umana nell’ordinamento europeo*, in S. MANGIAMELI (a cura di), *L’ordinamento europeo*, Vol. 1: *I principi dell’Unione*, Giuffrè Editore, Milano 2006, pp. 43-87;
- F. POLITI, *Dignità dell’uomo, diritti sociali e tutela dell’immigrato*, in F. BILANCIA – F.M. DI SCIULLO – F. RIMOLI (a cura di), *Paura dell’Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 319-330;

- R.M. PIZZORNI, *La dignità della persona umana e l'autorità dello Stato*, in "Apollinaris", LXIX (1996), nn. 3-4, pp. 635-670;
- B.G. RAMCHARAN, *Problems, achievements, trends*, in AA.VV., *La concezione del diritto e dello Stato nell'era di rivendicazione della dignità della persona umana*, cit., pp. 125-137;
- N. RAO, *On the Use and Abuse of Dignity in Constitutional Law*, in "Columbia Journal of European Law", 14 (2008), n. 2, pp. 201-256;
- T. RENSMANN, *Die Menschenwürde als universaler Rechtsbegriff*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 75-92;
- G. RESTA, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)*, in "Rivista di diritto civile", Anno XLVIII (2002), Parte seconda, pp. 801-848;
- T. REVET, *La dignité de la personne humaine en droit du travail*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 137-157;
- D. RINOLDI, *Dignità nel diritto e diritto alla dignità (Dignità dell'uomo e famiglia umana fra particolarità e universalità dei diritti)*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 197-243;
- E. RIPEPE, *La dignità umana: il punto di vista della filosofia del diritto*, in E. CECCHERINI (a cura di), *La tutela della dignità dell'uomo*, cit., pp. 11-38;
- R. RODOGNO, *De la dignité aux droits fondamentaux en passant par le bonheur*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 263-288;
- J. RÖMELT, *Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus*, Freiburg im Breisgau 2006;
- L.S. ROSSI (a cura di), *Carta dei diritti fondamentali e Costituzione dell'Unione Europea*, Giuffrè Editore, Milano 2002;
- A. RUGGERI – A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in "Politica del diritto", Anno XXII (1991), n. 3, pp. 343-377;

- R. RUSTON, *Image of God and Natural Rights: a Dual Inheritance*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 383-390;
- A. SCALISI, *Il valore della persona nel sistema e i nuovi diritti della personalità*, Giuffrè Editore, Milano 1990;
- S. SCHACHTER, *Human Dignity as a Normative Concept*, in “The American Journal of International Law”, 77 (1983), n. 4, pp. 848-854;
- H. SCHAMBECK, *Die Menschenwürde im öffentlichen Recht und in der politischen Wissenschaft*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., pp. 235-257;
- F. SCHORKOPF, *Würde des Menschen, Persönlichkeits- und Kommunikationsgrundrechte*, in D. EHLERS (Hrsg.), *Europäische Grundrechte und Grundfreiheiten*, Berlin 2005², pp. 410-443;
- R.J. SCHWEIZER – F. SPRECHER, *Menschenwürde im Völkerrecht*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 127-161;
- K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Tagung der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR), Schweizer Sektion Basel, 25. bis 28. Juni 2003, Stuttgart 2004;
- K. SEELMANN, *Einführung*, in ID. (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 7-11;
- F.F. SEGADO, *La dignità della persona come valore supremo dell'ordinamento giuridico spagnolo*, in “Rivista critica del diritto privato”, Anno XXV (2007), n. 1, pp. 31-66;
- A. SERIAUX, *La dignité humaine, principe universel du droit ?*, in “Acta Philosophica”, Vol. 6 (1997), n. 2, pp. 289-301;
- M. SICLARI (a cura di), *Contributi allo studio della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, G. Giappichelli Editore, Torino 2003;
- L. SITZIA, *Pari dignità e discriminazione*, Jovene Editore, Napoli 2011;
- S. STAMMATI, *La dignità della persona umana e il diritto di brevetto*, in “Diritto industriale”, Anno IX (2001), n. 2, pp. 113-119;

- C. STARCK, *The Religious and Philosophical Background of Human Dignity and its Place in Modern Constitutions*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 179-193;
- E. STEFANINI, *Dati genetici e diritti fondamentali. Profili di diritto comparato ed europeo*, Cedam, Padova 2008;
- U. STEINVORTH, *Menschenwürde, Menschenrechte, Menschenpflicht*, in G. BRUDERMÜLLER – K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 93-105;
- M. STEPANIANS, *Gleiche Würde, gleiche Rechte*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 81-101;
- M. TATE, *Human Dignity: The New Phase in International Law*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 183-186;
- P. TIEDEMANN, *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*, Berlin 2007;
- T. TREU, *Dignità personale e categorie del Diritto del lavoro*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 201-208;
- B. VENEZIANI, *Il lavoro tra l'ethos del diritto e il pathos della dignità*, in M. NAPOLI (a cura di), *La dignità*, cit., pp. 3-67;
- A. VERDROSS, *La dignité de la personne humaine base des Droits de l'Homme*, in "Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht und Völkerrecht", Vol. 31 (1980), pp. 271 -277;
- P. WALLAU, *Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union*, Göttingen 2010;
- L. WEIL, *La dignité de la personne humaine en droit administratif*, in M.-L. PAVIA – T. REVET (dir.), *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 85-106;
- D. WEISSTUB, *Honor, Dignity, and the Framing of Multiculturalist Values*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 263-294;
- W. WERTENBRUCH, *Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit*, Köln - Berlin 1958.

1.4) Il concetto di dignità umana nel dibattito etico, bioetico e biogiuridico

- AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics, Washington 2008;
- J.S. ACH, *Das Menschenwürde-Prinzip in der bioethischen Diskussion*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 107-120;
- G. ADAM, *Die Würde des behinderten Menschen – aus religionspädagogischer Sicht*, in E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, cit., pp. 253-269;
- G.J. AGICH, *Reflections on the Function of Dignity in the Context of Caring for Old People*, in “*Journal of Medicine and Philosophy*”, 32 (2007), n. 5, pp. 483-494;
- F.E. AGRÒ, *Qualità della vita e dignità della persona con dolore cronico persistente: il ruolo delle cure palliative*, in “*Acta Philosophica*”, Vol. 15 (2006), n. 2, pp. 195-229;
- R. ANDORNO, *La tutela della dignità umana: fondamento e scopo della Convenzione di Oviedo*, tr. it. di E. Furlan, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 77-94;
- R. ANDORNO, *Human Dignity and Human Rights as a Common Ground for a Global Bioethics*, in “*The Journal of Medicine and Philosophy*”, Vol. 34 (2009), n. 3, pp. 223-240;
- M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 2009³;
- R.E. ASHCROFT, *Making sense of dignity*, in “*Journal of Medical Ethics*”, 31 (2005), n. 11, pp. 679-682;
- M.V. ATTARD, *Spunti di antropologia genetica: la clonazione*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 841-889;
- S. AXINN, *Human Dignity and War: A Response to Professor Somerville*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next*, cit., pp. 215-236;
- D. BADCOTT, *The basis and relevance of emotional dignity*, in “*Medicine, Health Care and Philosophy*”, 6 (2003), pp. 123-131;
- H. BARANZKE, *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*, Würzburg 2002;

- E. BERTI, *L'etica alla ricerca della persona*, in "Il Mulino", Anno XL (1991), n. 336, pp. 579-588;
- E.-W. BOCKENFORDE, *Dignità umana e bioetica*, a cura di S. Bignotti, Editrice Morcelliana, Brescia 2010;
- F. BÖCKLE, *Eutanasia: riflessioni sugli equivoci di un termine*, tr. it. di G. Trentin, in "Studia Patavina", Anno XX (1973), n. 3, pp. 455-463;
- M. BONAFEDE, *Il diritto a una morte dignitosa*, in "Confronti", Anno XXXVI (2009), n. 3, pp. 5-6;
- A. BONDOLFI, *Tendenze e temi di bioetica nei Paesi di lingua tedesca*, in ID., *Primum non nocere: studi di etica biomedica*, Edizioni Alice, Comano 1992, pp. 85-116;
- D. BRUDNEY, *Losing Dignity*, in "Perspectives in Biology and Medicine", Vol. 52 (2009), n. 3, pp. 454-457;
- L. BURNS, *What is the scope for the interpretation of dignity in research involving human subjects?*, in "Medicine, Health Care and Philosophy", 11 (2008), pp. 191-208;
- I. BYOCK, *Dying with Dignity*, in "Hastings Center Report", Vol. 40 (2010), n. 2, p. 2;
- C. CALAME, *From the Civilization of Prometheus to Genetic Engineering: The Role of Technology and the Uses of Metaphor*, in "Arion", Vol. 13 (2005), n. 2, pp. 25-57;
- C. CASONATO, *Introduzione al biodiritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2009²;
- L. CASSIERS, *La dignité de l'embryon humain*, in "Revue trimestrielle des droits de l'homme", 54 (2003), pp. 403-420;
- T. CAULFIELD – R. BROWNSWORD, *Human dignity: a guide to policy making in the biotechnology era?*, in "Nature Reviews Genetics", 7 (2006), pp. 72-76;
- G.L. CETTO (a cura di), *La dignità oltre la cura. Dalla palliazione dei sintomi alla dignità della persona*, Franco Angeli, Milano 2009;
- R. CHIEPPA, *Trattamento di fine della vita: quale libera scelta?*, in "Diritto e formazione", Anno III (2009), n. 3, pp. 331-339;
- J.F. CHILDRESS, *Human Cloning and Human Dignity: The Report of the President's Council on Bioethics*, in "The Hasting Center Report", Vol. 33 (2003), n. 3, pp. 15-18;

- H.M. CHOCHINOV, *Dignity and the Essence of Medicine: the A, B, C, and D of Dignity Conserving Care*, in “British Medical Journal”, 335 (2007), pp. 184-187;
- H.M. CHOCHINOV, *Dignity-Conserving Care. A New Model for Palliative Care: Helping the Patient Feel Valued*, in “Journal of the American Medical Association”, 287 (2002), pp. 2253-2260;
- H.M. CHOCHINOV, *Dying, Dignity, and New Horizons in Palliative End-of-Life Care*, in “CA: A Cancer Journal for Clinicians”, 56 (2006), n. 2, pp. 84-103;
- H.M. CHOCHINOV – T. HACK – T. HASSARD – L.J. KRISTJANSON – S. McCLEMENT – M. HARLOS, *Dignity and Psychotherapeutic Considerations in End-of-Life Care*, in “Journal of Palliative Care”, 20 (2004), n. 3, pp. 134-142;
- N. CHRISTAKIS, *The Social Origins of Dignity in Medical Care at the End of Life*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 199-207;
- E. COHEN, *Conservative Bioethics & the Search for Wisdom*, in “The Hastings Center Report”, Vol. 36 (2006), n. 1, pp. 44-56;
- J. COULEHAN, *Dying with Dignity: The Story Reveals Its Meaning*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 209-223;
- F. D’AGOSTINO, *La dignità umana, tema bioetico*, in P. CATTORINI – E. D’ORAZIO – V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 103-108;
- G. DAMSCHEN – D. SCHÖNECKER, *Die Würde menschlicher Embryonen. Zur moralischen Relevanz von Potentialität und numerischer Identität*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 201-229;
- F.D. DAVIS. *Human Dignity and Respect for Persons: A Historical Perspective on Public Bioethics*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 19-36;
- D. DEGRAZIA, *Human-animal chimeras: human dignity, moral status, and species prejudice*, in “Metaphilosophy”, Vol. 38 (2007), nn. 2-3, pp. 309-329;
- D.C. DENNETT, *How to Protect Human Dignity from Science*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 39-59;
- M.L. DI PIETRO – D. MOLTISANTI, *La dignità nel dibattito bioetico*, in I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 69-82;

- R. DRESSER, *Human Dignity and the Seriously Ill Patient*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 505-512;
- R. DWORKIN, *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York 1994, tr. it. di C. BAGNOLI, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia, e libertà individuale*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Milano 1994;
- D. DWYER, *Beyond Autonomy: The Role of Dignity in "Biolaw"*, in "Oxford Journal of Legal Studies", Vol. 23 (2003), n. 2, pp. 319-331;
- U. EIBACH, *Autonomie, Menschenwürde und Lebensschutz in der Geriatrie und Psychiatrie*, Münster 2005;
- U. EIBACH, *Protection of Life and Human Dignity: The German Debate between Christian Norms and Secular Expectations*, in "Christian Bioethics", 14 (2008), n. 1, pp. 58-77;
- H.T. ENGELHARDT Jr., *Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care?*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 201-219;
- H.T. ENGELHARDT Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1986, tr. it. di S. Rini *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999;
- L. EUSEBI, *Dignità umana e indisponibilità della vita. Sui rischi dell'asserito "diritto" di morire*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 203-220;
- L. EUSEBI, *Dignità umana e bioetica. Sui rischi correlati all'asserito "diritto" di morire*, in "Medicina e Morale", Nuova serie - Anno LIX (2009), n. 3, pp. 389-411;
- M.P. FAGGIONI, *La natura fluida. Le sfide dell'ibridazione, della trans genesi, del transumanesimo*, in "Studia Moralia", 47 (2009), n. 2, pp. 387-436;
- E. FEDER KITTAY, *La condizione del disabile: pari dignità, pari cura*, tr. it. di M. Sbaffi Girardet, in R. AMMICHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 142-157;
- J. FISCHER, *Menschenwürde und Anerkennung. Zur Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens*, in "Zeitschrift für Evangelische Ethik", 51 (2007), n. 1, pp. 24-39;

- J. FISCHER, *Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde. Theoriestrategien der Philosophischen Anthropologie*, in “B@belonline”, Nuova Serie - 5/2008, reperibile all’indirizzo http://www.babelonline.net/PDF09/Joachim_Fischer_Kompatibilitaet_Biologie.pdf; internet:
- P. FRAISSEIX, *La protection de la dignité de la personne et de l’espèce humaines dans le domaine de la biomédecine: l’exemple de la Convention d’Oviedo*, in “Revue Internationale de Droit Comparé”, 52 (2000), n. 2, pp. 371-413;
- C. FUCHS – S.F. WINTER, *Menschenbild und Menschenwürde in der medizinischen Forschung und Klinik*, in E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, cit., pp. 33-47;
- M. FUMAGALLI MERAVIGLIA, *Biotechnologie e tutela internazionale della dignità umana*, in S. ZANINELLI (a cura di), *Scienza, tecnica e rispetto dell’uomo. Il caso delle cellule staminali*, cit., pp. 179-195;
- E. FURLAN, *Dignità umana e bioetica: risorse e problemi di una nozione fondamentale*, in ID. (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 7-54;
- S. GABORIAU – H. PAULIAT (textes réunis par), *Justice, Ethique et Dignité*, Actes du colloque organisé à Limoges (19-20 novembre 2004), Limoges 2006;
- J.M. HAAS, *Dignità umana e bioetica*, in G. RUSSO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Editrice Elledici, Leumann (To) 2004, pp. 627-629;
- J.M. HAAS, *Bioetica e dignità umana*, in “Itinerarium”, Anno 8 (2000), n. 15, pp. 67-71;
- J.M. HAAS, *Clonazione umana e prospettive antropologiche*, in “Itinerarium”, Anno 8 (2000), n. 15, pp. 73-78;
- N.F. HACKER, *Human Dignity: The Perspective of a Gynaecological Oncologist*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 193-197;
- M. HAILER – D. RITSCHL, *The General Notion of Human Dignity and the Specific Arguments in Medical Ethics*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 91-106;

- L. HAWRYLUCK, *Lost in Translation: Dignity Dialogues at the End of Life*, in “Journal of Palliative Care”, 20 (2004), n. 3, pp. 150-154;
- M. HÄYRY, *European values in bioethics: Why, what, and how to be used?*, in “Theoretical Medicine and Bioethics”, 24 (2003), pp. 199–214;
- M. HÄYRY, *Philosophical Arguments for and Against Human Reproductive Cloning*, in “Bioethics”, Vol. 17 (2003), nn. 5-6, pp. 447-460;
- J. IBEGBU, *La dignità umana come supremo principio della bioetica*, in F. TUROLDO (a cura di), *La globalizzazione della bioetica*, cit., pp. 175-208;
- C. KACZOR, *The edge of life. Human dignity and contemporary bioethics*, Dordrecht 2005;
- L.R. KASS, *Death With Dignity and the Sanctity of Life*, in “Commentary”, 89 (1990), n. 3, pp. 33-43;
- L.R. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York - London 2002, tr. it. di S. Colombo, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007;
- J.F. KEENAN, *The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 1-18;
- F.L. KLINGBERG, *Human Dignity and Modern War*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next*, cit., pp. 237-266;
- N. KNOEPFFLER, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin - Heidelberg 2004;
- H. KREBS, *Die Würde des behinderten Menschen – aus medizinischer Sicht*, in E. HERMS (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, cit., pp. 232-248;
- H. KUHSE, *Sanctity of Life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 19-37;
- B. LADWIG, *Ist “Menschenwürde” ein Grundbegriff der Moral gleicher Achtung? Mit einem Ausblick auf Fragen des Embryonenschutzes*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 35-60;
- E. LASZLO, *Human Dignity and the Promise of Technology*, in R. GOTESKY – E. LASZLO (Eds), *Human Dignity: This Century and the Next*, cit., pp. 101-136;

- W. LENZEN, *Value of Life vs. Sanctity of Life – Outlines of a Bioethics that Does without the Concept of Menschenwürde*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 39-55;
- P. LISI – R. FLORIDIA – N. MARTINELLI – U. ALBANO (a cura di), *La dignità nel morire. Intervento sociale, bioetica, cura del fine vita*, Prefazione di M. Welby, Edizioni La Meridiana, Molfetta 2010;
- E.H. LOEWY, *Physician assisted dying and death with dignity: Missed opportunities and prior neglected conditions*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 2 (1999), pp. 189-194;
- G. LOHMANN, *Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l’être humain*, cit., pp. 55-75;
- H. MBULU, *Le clonage humain et les usages polémiques de la dignité humaine*, in “Les Cahiers de droit”, Vol. 44 (2003), n. 2, pp. 237-266;
- M. McDONALD, *Dignity at the End of Our Days: Personal, Familial, and Cultural Location*, in “Journal of Palliative Care”, 20 (2004), n. 3, pp. 163-170;
- M. MEYER, *The Simple Dignity of Sentient Life: Speciesism and Human Dignity*, in “Journal of Social Philosophy”, 32 (2001), n. 2, pp. 115-126;
- F. MORA, *Dopo l’Uomo. Crisi e compito del pensiero*, in “Giornale di Metafisica”, Anno XXXI (2009), n. 3, pp. 499-512;
- R. MORDACCI, *Eutanasia ed etiche liberali: le aporie della libertà*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno XC (1998), pp. 134-164;
- G. MORGANTE, *Aspetti istituzionali della umanizzazione della medicina oggi*, in “Medicina e Morale”, Nuova serie - Anno XXXVII (1987), nn. 1-2, pp. 29-45;
- M. MORI (a cura di), *Quale statuto per l’embrione umano. Problemi e prospettive*, Convegno internazionale (Milano, gennaio 1991), Bibliotechne, Milano 1992;
- J.C. MOSKOP, *Not Sanctity or Dignity, but Justice and Autonomy: Key Moral Concepts in the Allocation of Critical Care*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 221-228;

- H.J. MÜNK, *Die Würde des Menschen und die Würde der Natur. Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik*, in “Stimmen der Zeit”, 215 (1997), n. 1, pp. 17-29;
- E. NAWROTH, *Menschenwürde und Menschenrecht im Zugriff der Biotechnologie*, in “Die Neue Ordnung”, 57 (2003), n. 1, pp. 4-18;
- D. NERI, *Dignità della persona ed eutanasia: le ragioni del sì*, in “Rivista Italiana di Gruppoanalisi”, Vol. XXII (2008), n. 1, pp. 63-70;
- L. NORDENFELT, *Dignity of the elderly: An introduction*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 6 (2003), pp. 99-101;
- L. NORDENFELT, *Dignity and the care of the elderly*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 6 (2003), pp. 103-110;
- L. NORDENFELT (Ed.), *Dignity in Care for Older People*, Oxford 2009;
- S. ODPARLIK – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Eine Würde für alle Lebewesen?*, München 2007;
- F.S. ODUNCU, *Stem cell research in Germany: Ethics of healing vs. human dignity*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 6 (2003), pp. 5-16;
- A. OLLERO, *Dignità e statuto giuridico dell’embrione umano*, tr. it. di L. Caputo, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 113-149;
- A. OLLERO, *Il rispetto per la dignità umana. Una prospettiva biogiuridica*, tr. it. di M. Brusa, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 221-238;
- T. PASQUINO, *Autodeterminazione e dignità della morte*, Cedam, Padova 2009;
- E.D. PELLEGRINO, *Letter of Transmittal to The President of The United States*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. XI-XII;
- A. PESSINA, *Dignità e indegnità dell’uomo: il tempo della malattia*, in I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 109-124;
- L. PESSINI – M. JUNKER-KENNY, *In nome della dignità*, tr. it. di E. Gatti, in R. AMMISCHT-QUINN – M. JUNKER-KENNY – E. TAMEZ (edd.), *Il dibattito sulla dignità umana*, cit., pp. 134-141;

- T. PETERMANN, *Human Dignity and Genetic Tests*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 123-138;
- G. PIANA, *La malattia e la dignità del vivere*, in “Rocca”, 66 (2007), n. 2, pp.18-21;
- G. PIANA, *Il testamento biologico e la dignità del morire*, in “Jesus”, Anno XXVIII (2006), n. 11, p. 87;
- A. PIRNI, *La dignità come fondamento per un discorso etico-giuridico interspecifico?*, in “Teoria Politica”, XXV (2009), n. 1, pp. 163-168;
- D. PULLMAN, *Death, Dignity, and Moral Nonsense*, in “Journal of Palliative Care”, 20 (2004), n. 3, pp. 171-178;
- D. PULLMAN, *The Ethics of Autonomy and Dignity in Long-Term Care*, in “Canadian Journal on Aging”, Vol. 18 (1999), n. 1, pp. 26-46;
- M. REICHLIN, *La sofferenza e la buona morte*, in “Acta Philosophica”, Vol. 15 (2006), n. 2, pp. 247-270;
- J.D. RENDTORFF, *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability – Towards a foundation of bioethics and biolaw*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 5 (2002), pp. 235–244;
- P. REQUENA MEANA, *Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana*, in “Cuadernos de Bioética”, Vol. 19 (2008), n. 66, pp. 255-269;
- S. ROLF, *Respekt vor Patientenautonomie und Achtung der Menschenwürde. Beobachtungen zu anthropologischen Implikationen in deutscher und englischsprachiger Bioethik-Debatte*, in “Zeitschrift für evangelische Ethik”, 52 (2008), n. 3, pp. 200-211;
- L. SANDMAN, *What’s the use of human dignity within palliative care?*, in “Nursing Philosophy”, Vol. 3 (2002), n. 2, pp. 177-181;
- I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Edizioni Studium, Roma 2009;
- M. SANTOS, *Technological Possibilities and the Dignity of Human Life*, in “Persona y Derecho”, 17 (1987), pp. 225-233;
- M. SCHATTNER, *Souffrance et dignité humaine. Pour une médecine de la personne*, Paris 1993;
- E. SCHOCKENHOFF, *Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche*, in K. HILPERT – D. MIETH (Hrsg.),

- Kriterien biomedizinischer Ethik: Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg - Basel - Wien 2006, pp. 198-228;
- E. SCHOCKENHOFF, *Was heißt menschenwürdig sterben?*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 193-206;
- H. SCHOTT, *Tiermenschen – Menschentiere. Medizinhistorische Anmerkungen zur «Würde»*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 243-261;
- T. SCHRAMME, *Die Würde der Tiere*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 53 (2005), n. 3, pp. 500-503;
- A. SCHULMAN, *Bioethics and the Question of Human Dignity*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 3-18;
- C. SCHWARKE, *Genetik und Menschenwürde. Beobachtungen zur Diskussion um ethische Probleme der somatischen Gentherapie*, in "Zeitschrift für Evangelische Ethik", 38 (1994), n. 1, pp. 31-40;
- R. SCORTEGAGNA, *Vivere e morire con dignità. L'impatto della tecnologia sull'invecchiamento*, Marsilio Editori, Venezia 2011;
- S. SEMPLICI, *Undici tesi di bioetica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009;
- E. SHUSTER, *Human Cloning: Category, Dignity, and the Role of Bioethics*, in "Bioethics", Vol. 17 (2003), nn. 5-6, pp. 517-525;
- M. SIEMONS, *Würde? Mit dem Embryo schützt der Staat sich selbst*, in C. GEYER (Hrsg.), *Biopolitik. Die Positionen*, cit., pp. 140-142;
- R. SIMON, *Le concept de dignité de l'homme en éthique*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 265-278;
- P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, tr. it. di G. Ferranti *Etica pratica*, Presentazione di S. Maffettone, Liguori Editore, Napoli 1989;
- B. SITTER-LIVER, *Würde der Kreatur: Grundlegung, Bedeutung und Funktion eines neuen Verfassungsprinzips*, in J. NIDA-RÜMELIN – D. VON DER PFORDTEN (Hrsg.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2002², pp. 355-364;

- R. STOECKER, *Dalla morte cerebrale alla dignità umana. Per il superamento filosofico-morale del dibattito sulla morte cerebrale*, in R. BARCARO – P. BECCHI (a cura di), *Questioni mortali. L'attuale dibattito sulla morte cerebrale e il problema dei trapianti*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, pp. 141-154;
- D.P. SULMASY, *Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 469-501;
- W. SWEET – J. MASCIULLI, *Biotechnologies and Human Dignity*, in “Bulletin of Science, Technology & Society”, 31 (2011), n. 1, pp. 6-16;
- M. TATTERSALL, *Dignity and Health*, in J. MALPAS – N. LICKISS (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, cit., pp. 187-191;
- B.H.F. TAURECK, *Menschenwürde und Bio-Ethik*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 121-132;
- V. TIGANO, *Tutela della dignità umana e illecita produzione di embrioni per fini di ricerca*, in “Rivista italiana di diritto e procedura penale”, Nuova Serie - Anno LIII (2010), n. 4, pp. 1747-1786;
- F. TUROLDO, *Valori e limiti del modello dell'autonomia decisionale in sanità. Una prospettiva filosofica*, in “Studia Patavina”, Anno LIII (2006), n. 3, pp. 675-686;
- R. VAN DER GRAAF – J.J.M. VAN DELDEN, *Clarifying Appeals to Dignity in Medical Ethics from an Historical Perspective*, in “Bioethics”, 23 (2009), n. 3, pp. 151-160;
- C. VIAFORA, *Indivisibile dignità. Un'analisi delle implicanze bioetiche della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, in “La Società”, Anno XII (2002), n. 5, pp. 641-651;
- C. VIAFORA, *La morte e la dignità della persona*, in “La Società”, Anno XVI (2006), n. 2, pp. 249-260;
- C. VIAFORA, *Argomentare con la dignità umana nell'ambito della bioetica clinica*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 239-274;
- C. VIGNA, *Bioetica e dignità della vita umana*, in C. DOVOLICH (a cura di), *Etica come responsabilità. Prospettive a confronto*, Mimesis Edizioni, Milano 2003, pp. 71-82;

- E. VINCENTI – U. VINCENTI – G. ZANON, *Il significato e la dignità del morire*, in “Etica per le professioni”, Anno VI (2004), n. 2, pp. 95-102;
- V. VON LOEWENICH, *Sanctity of Life and the Neonatologist’s Dilemma*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 229-239;
- P. WAINWRIGHT – A. GALLAGHER, *On different types of dignity in nursing care: a critique of Nordenfelt*, in “Nursing Philosophy”, Vol. 9 (2008), n. 1, pp. 46-54;
- S. WEAR, *Sanctity of Life and Human Dignity at the Bedside*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 57-71;
- D.H. WEISS, “*Cybernated Society*” and Human Dignity, in “Southwestern Journal of Philosophy”, Vol. 1 (1970), nn. 1-2, pp. 143-151;
- K. WILDES, *The Sanctity of Human Life: Secular Moral Authority, Biomedicine, and the Role of the State*, in K. BAYERTZ (Ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 241-256;
- S. ZANINELLI (a cura di), *Scienza, tecnica e rispetto dell’uomo. Il caso delle cellule staminali*, Vita e Pensiero, Milano 2001;
- F. ZANUSO (a cura di), *Il Filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Franco Angeli, Milano 2009.

1.5) La dignità dell'uomo nel Magistero della Chiesa Cattolica e nel dibattito teologico-religioso

- M. AGUILAR SCHREIBER, *L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica*, Teresianum, Roma 1987;
- A. ALTMANN, *Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology*, in "The Journal of Religion", Vol. 48 (1968), n. 3, pp. 235-259;
- A. ÁLVAREZ SUÁREZ, *Nuove istanze antropologico-spirituali nella riflessione della Gaudium et spes*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 415-457;
- B. AMATA, *Risonanze di cristiana patristica paideia nel primo articolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, in "Salesianum", LXX (2008), n. 4, pp. 655-664;
- G. AQUILANTI, *La dignità della persona umana nel magistero di Pio XII*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969;
- M. ARAMINI, *Bioetica e Religioni*, Edizioni Paoline, Milano 2007;
- J.-M. AUBERT, *La dignité de l'homme interpellée par la dichotomie sexuelle dans l'église et dans la société*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 597-604;
- R.L. BARRY, *The Sanctity of Human Life and its Protection*, Lanham 2002;
- H.R. BECKLEY, *Love, Human Dignity, and Justice: Some Legacies from Protestant and Catholic Ethics*, in "Notre Dame Law Review", Vol. 66 (1991), n. 4, pp. 1053-1073;
- B. BENESTAD, *The distorted understanding of human dignity in liberal regimes*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *The dignity of the dying person*, cit., pp. 368-372;
- C. BORGONÑO, *Lo statuto dell'embrione umano nella Dignitas personae*, in "Studia Bioethica", Vol. 2 (2009), n. 1, pp. 19-28;
- K.E. BORRESEN, *Image of God and Gender Models in the Christian Tradition*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 359-367;

- V. BORTOLIN, Promozione dei valori umani e annuncio della fede nella *Gaudium et spes*, in “*Studia Patavina*”, Anno LIII (2006), n. 1, pp. 67-75;
- J. BOYLE, *Sanctity of Life and Its Implications: Reflections on James Keenan’s Essay*, in K.W. WILDES – A.C. MITCHELL (Eds.), *Choosing Life: A Dialogue on Evangelium Vitae*, cit., pp. 71-76;
- P.E. BRISTOW, *The Moral Dignity of Man. An exposition of Catholic moral doctrine with particular reference to family and medical ethics in the light of contemporary developments*, Dublin 1997²;
- D.S. BROWNING, *Human Dignity, Human Complexity, and Human Goods*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 299-316;
- H. BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, tr. it. di A. Benussi *L’uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Jaca Book, Milano 2000;
- R. BUTTIGLIONE, *The Anthropology of Karol Wojtyla Has Two Main Features*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., pp. 44-53;
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999²;
- G. CINÀ, *Il corpo tra creazione e redenzione*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 561-603;
- G. COLOMBO, *Problematicità dell’antropologia teologica*, in “*Vita e Pensiero*”, Nuova Serie - Anno LIV (1971), n. 8, pp. 6-15;
- C.W. COLSON – N.M. DE S. CAMERON (eds.), *Human Dignity in the Biotech Century. A Christian Vision for Public Policy*, Downers Grove (Illinois) 2004;
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Prefazione del Card. W.J. Levada, Introduzione di L. Ladaria, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006;
- J.A. CORIDEN, *I diritti umani nella chiesa: una questione di credibilità e di autenticità*, tr. it. di M. Prandini, in “*Concilium*”, XV (1979), n. 4, pp. 111-124;

- G. CRESPI, *L'immagine dell'uomo nella "Gaudium et spes" e nel messaggio dell'Assemblea di Uppsala*, tr. it. a cura delle Carmelitane del Monastero "Mater unitatis" - Montiglio (Asti), in "Concilium", IX (1973), n. 6, pp. 139-147;
- J. D'ARCY MAY, *Human Dignity, Human Rights, and Religious Pluralism: Buddhist and Christian Perspectives*, in "Buddhist-Christian Studies", Vol. 26 (2006), pp. 51-60;
- J.S. DALTON, *Human Dignity, Human Rights, and Ecology: Christian, Buddhist, and Native American Perspectives*, in R. DUFFY – A. GAMBATESE (Eds.), *Made in God's Image. The Catholic Vision of Human Dignity*, cit., pp. 29-53;
- J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *The dignity of the dying person*, Proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, 24-27 February 1999), Città del Vaticano 2000;
- J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, Atti della Settima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 1-4 marzo 2001), Città del Vaticano 2002;
- J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (Ed.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, Atti dell'Ottava Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2002), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003;
- P. DELHAYE, *La dignità della persona umana*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale «Gaudium et Spes»*, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 264-286;
- M. DI TORA, *Religione e salvezza. La prospettiva antropologica islamica a confronto con quella cristiana*, in M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio: la condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, cit., pp. 313-352;
- R. DUFFY – A. GAMBATESE (Eds.), *Made in God's Image. The Catholic Vision of Human Dignity*, New York - Mahwah (N.J.) 1999;
- A.O. ERHUEH, *Vatican II: Image of God in Man. An Inquiry into the Theological Foundations and Significance of Human Dignity in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, «Gaudium et Spes»*, Urbaniana University Press, Rome 1987;

- Evangelium Vitae*, Lettera enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II sul valore e l'inviolabilità della vita umana, Città del Vaticano 1995;
- M. FAGGIONI, *La vita e le forme di vita. Rapporto fra biologia e antropologia*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, cit., pp. 65-100;
- A.D. FALCONER, *Human Dignity*, in J. MACQUARRIE – J. CHILDERS (eds.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London 1986, pp. 278-279;
- G. FILIBECK, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II*, Raccolta di testi del Magistero della Chiesa cattolica (1958-1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001;
- A. GANOCZY, *Nuovi compiti per l'antropologia cristiana*, tr. it. di D. Pezzetta, in "Concilium", IX (1973), n. 6, pp. 93-112;
- R. GINTERS, *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen - Düsseldorf 1982, tr. it. di S. Privitera *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Marietti, Casale Monferrato 1982;
- GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, Commento di B. Häring, Edizioni Paoline, Roma 1979;
- GIOVANNI PAOLO II, *La dignità dell'uomo*, in "Maria Ausiliatrice", Anno XXIII (2002), n. 11, pp. 8-9;
- GIOVANNI PAOLO II, *Grandezza di Dio e dignità dell'uomo*, in "Maria Ausiliatrice", Anno XXV (2004), n. 2, pp. 8-9;
- L. GORMALLY, *La dignità umana: il punto di vista cristiano e quello laicista*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, cit., pp. 49-64;
- E.L. GRAHAM, *The "End" of the Human or the End of the "Human"? Human Dignity in Technological Perspective*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 263-281;
- B. HÄRING, *Introduzione*, in GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, cit., pp. 5-36;
- R. HEINZMANN – M. SELÇUK – F. KÖRNER (Hrsg.), *Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam*, Stuttgart 2007;

- K. HILPERT, *Die Menschenrechte - ein christliches Erbe?*, in K.M. GIRARDET – U. NORTMANN (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, cit., pp. 147-160;
- R. HITTINGER, *Human Nature and States of Nature in John Paul II's Theological Anthropology*, in D. N. ROBINSON – G.M. SWEENEY – R. GILL (Eds.), *Human Nature in Its Wholeness. A Roman Catholic Perspective*, cit., pp. 9-33;
- G. IAMMARRONE, *Identità dell'antropologia teologica cristiana*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 13-62;
- J. JOBLIN, *Diritti dell'uomo, ateismo e istituzioni culturali cristiane*, in “La Civiltà Cattolica”, Anno 132 - Vol. III (1981), Quaderno 3146, pp. 118-132;
- A. JOOS, *Percorso antropologico della teologia del XX secolo. Una chiave di lettura*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 63-108;
- J.-P. JOSSUA, *Dieu est-il indispensable ou inutile à la dignité de l'homme? Quelques réflexions sur l'expérience chrétienne d'aujourd'hui*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 369-381;
- R. KENDALL SOULEN, *Cruising toward Bethlehem: Human Dignity and the New Eugenics*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 104-120;
- R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, Grand Rapids - Cambridge 2006;
- R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD, *Contextualizing Human Dignity*, in IDD. (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 1-24;
- D.G. KIRCHHOFER, *Benedict XVI, Human Dignity, and Absolute Moral Norms*, in “New Blackfriars”, Vol. 91 (2010), n. 1035, pp. 586–608;
- KIRILL, *Libertà e responsabilità: alla ricerca dell'armonia. Dignità dell'uomo e diritti della persona*, a cura di P. Azzaro, Introduzione di S.E.R. Mons. G. Ravasi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010;

- R.P. KRAYNAK, *“Made in the Image of God”*: *The Christian View of Human Dignity and Political Order*, in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (eds), *In Defense of Human Dignity*, cit., pp. 81-118;
- R.P. KRAYNAK, *The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate About Human Dignity and Christian Personalism*, in “Journal of Markets and Morality”, 7 (2004), n. 2, pp. 517–525;
- C. LAUDAZI, *L'uomo nel progetto di Dio*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 261-333;
- J.M. LOCHMAN, *Ideologia o teologia dei diritti dell'uomo? L'attuale problematica del concetto di diritti dell'uomo*, tr. it. di D. Pezzetta, in “Concilium”, XV (1979), n. 4, pp. 35-47;
- M. LORA, *Antropologia della coppia nel Magistero di Giovanni Paolo II*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 695-720;
- G. LORIZIO, *“Credo nella risurrezione della carne”*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, cit., pp. 33-48;
- J.-M. LUSTIGER, *Devenez dignes de la condition humaine*, Paris 1995, tr. it. di A. Folin *Siate degni della condizione umana*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1996;
- C. MAGAGNA, *Homo Veritatem perscrutatur. La dignità dell'esperienza umana nelle riflessioni di Giovanni Paolo II*, in “Rivista Teologica di Lugano”, Anno XI (2006), n. 3, pp. 505-518;
- S. MAJORANO, *Il fondamento teologico della dignità umana*, in I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 37-56;
- E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, Proceedings of the Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences (18-22 November 2005), Vatican City 2006;
- G. MARCHESI, *Antropologia e cristologia. Visione cristiana dell'uomo*, in “La Civiltà Cattolica”, Anno 129 - Vol. II (1978), Quaderno 3068, pp. 111-122;
- H. MARKWELL, *End-of-life: a Catholic view*, in “Lancet”, 366 (2005), pp. 1132-1135;

- R. MARX, *Menschenrechte in christlich-sozialethischer Perspektive*, in K.M. GIRARDET – U. NORTMANN (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, cit., pp. 215-224;
- E. McDONAGH, *Uomini e donne sono immagini di Dio. Siamo tutti fratelli e sorelle in Cristo*, tr. it. di C. Guzzetti, in “Concilium”, XV (1979), n. 10, pp. 170-183;
- G. MEILAENDER, *Human Dignity: Exploring and Explicating the Council’s Vision*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 253-277;
- D. MENOZZI, *Legge naturale e diritti umani nel magistero di Giovanni Paolo II*, in “Humanitas”, N.S. - Anno LXV (2010), n. 1, pp. 101-117;
- D. MIETH, *Das Proprium christianum und das Menschenwürde-Argument in der Bioethik*, in “Theologische Quartalschrift”, 180 (2000), n. 4, pp. 252-271;
- C. MILITELLO, *Maschile e femminile: la sfida della identità*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 653-694;
- G. MIRANDA, *Dignitas personae: accogliere, leggere, interpretare*, in “Studia Bioethica”, Vol. 2 (2009), n. 1, pp. 3-5;
- J. MOLTMANN, *Mensch*, Stuttgart 1971, tr. it. di G. Moretto *Uomo. L’antropologia cristiana tra i conflitti del presente*, Editrice Queriniana, Brescia 1991²;
- B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma 2001;
- B. MORICONI, *La filialità divina base dell’antropologia teologica cristiana*, in ID. (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 335-371;
- Mulieris dignitatem*, Lettera Apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell’Anno Mariano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988;
- A. MÜLLER – N. GREINACHER, *I diritti dell’uomo come tema di teologia pratica*, tr. it. di D. Pezzetta, in “Concilium”, XV (1979), n. 4, pp. 13-18;
- R. NEUDECKER – M.P. SCANU, «Dove sei?» (Gn 3, 9). *Motivi salienti di antropologia nel giudaismo*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 605-651;

- M.M. NICOLAIS (a cura di), *La dignità della donna. La questione femminile negli scritti di Giovanni Paolo II*, postfazione di A. Ales Bello, Edizioni Lavoro, Roma 1998;
- R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation*, Vol. I: *Human Nature*, London 1949;
- M. NOVAK, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty, and the Concept of the Person*, in “Journal of Markets & Morality”, 1 (1998), n. 2, pp. 107-121;
- P. OCHS, *The Logic of Indignity and the Logic of Redemption*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 143-160;
- W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell’antropologia cristiana*, tr. it. di D. Pezzetta, in “Concilium”, IX (1973), n. 6, pp. 113-135;
- R. PEGORARO, *La bioetica in una prospettiva cattolica*, in M. MARCHETTO – E. TONON, *Una nuova etica per una nuova scienza*, cit., pp. 135-147;
- N. PENDE, *La persona umana nel Cristianesimo*, in N. PENDE – R. SPIAZZI, *Unità e grandezza dell’uomo*, cit., pp. 19-31;
- N. PENDE – R. SPIAZZI, *Unità e grandezza dell’uomo*, Editrice Morcelliana, Brescia 1956;
- S.H. PFÜRTNER, *I diritti umani nell’etica cristiana*, tr. it. di G. Moretto, in “Concilium”, XV (1979), n. 4, pp. 96-110;
- G. PIANA, *I diritti dell’uomo nel magistero di Giovanni Paolo II*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 471-485;
- A. PIGNA, *Il significato dei consigli evangelici. Spunti di antropologia teologica*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 721-760;
- R.M. PIZZORNI, “*Dio fonte suprema della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali*”. *Messaggio di Giovanni Paolo II al Convegno per i 1200 anni dall’incoronazione di Carlo Magno*, in “Euntes Docete”, N.S. – Vol. LIV (2001), n. 1, pp. 87-93;
- J. POHIER, *Sur deux «lieux théologiques» des droits de l’homme*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 487-500;

- J. POHIER – D. MIETH, *La dignità di Dio passa attraverso la dignità dei “senza-dignità”*, tr. it. di L. Bianchi, in “Concilium”, XV (1979), n. 10, pp. 13-19;
- PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Il rispetto della dignità del morente: considerazioni etiche sull'eutanasia*, in “Medicina e Morale”, Nuova serie - Anno LI (2001), n. 4, pp. 802-805;
- A. RASPANTI, *Antropologia teologica* (voce), in S. LEONE – S. PRIVITERA (a cura di), *Dizionario di bioetica*, cit., pp. 55-58;
- F. REFOULÉ, *L'opera dell'autorità suprema della chiesa in favore dei diritti dell'uomo*, tr. it. di L. Bianchi, in “Concilium”, XV (1979), n. 4, pp. 125-136;
- H.S. REINDERS, *Human Dignity in the Absence of Agency*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 121-139;
- L. RENNA, *Svolta antropologica della “Gaudium et spes”*, in “Carmelus”, Vol. 25 (1978), n. 2, pp. 217-250;
- D. N. ROBINSON – G.M. SWEENEY – R. GILL (Eds.), *Human Nature in Its Wholeness. A Roman Catholic Perspective*, Washington 2006;
- G. RUGGIERI, *Imago Dei e relazione*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 369-381;
- F. RUIZ, *L'uomo adulto in Cristo*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, cit., pp. 509-559;
- H. RUSSEL BOTMAN, *Covenantal Anthropology: Integrating Three Contemporary Discourses of Human Dignity*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 72-86;
- P.F. RYAN, *Secularist and Christian Views of Human Nature and Its Fulfillment: Implications for Bioethics and Environmentalism*, in D. N. ROBINSON – G.M. SWEENEY – R. GILL (Eds.), *Human Nature in Its Wholeness. A Roman Catholic Perspective*, cit., pp. 57-79;
- E. SALAS, *Person and Gift According to Karol Wojtyla/John Paul II*, in “American Catholic Philosophical Quarterly”, 84 (2010), n. 1, pp. 99-124;

- I. SANNA, *L'antropologia della postmodernità ed il messaggio cristiano: sfide e prospettive*, in M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio: la condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, cit., pp. 15-42;
- I. SANNA, *La Chiesa e la difesa della dignità umana*, in ID. (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, cit., pp. 83-108;
- L. SARTORI, *L'antropologia teologica della Gaudium et spes*, in "Studia Patavina", Anno LIII (2006), n. 1, pp. 51-55;
- G. SAUTER, *Dying with Dignity?*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 282-296;
- M.J. SCANLON, *Christian Anthropology – An Overview*, in "The American Ecclesiastical Review", Vol. CLXII (1970), n. 1, pp. 2-10;
- E. SCHOCKENHOFF, *Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico*, tr. it. di C. Scaffidi Abbate, in A. ARGIROFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, cit., pp. 35-59;
- C. SCHÖNBORN, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, in "Gregorianum", 65 (1984), nn. 2-3, pp. 337-363;
- C. SCHÖNBORN, *L'homme et le Christ à l'image de Dieu*, Saint-Maur (Val-de-Marne) 2007, tr. it. di S. Mondino *A Sua immagine e somiglianza*, Lindau, Torino 2008;
- C. SCHWÖBEL, *Recovering Human Dignity*, in R. KENDALL SOULEN – L. WOODHEAD (Eds.), *God and Human Dignity*, cit., pp. 44-58;
- C. SCILIRONI, *Dignità dell'uomo e missione della chiesa*, in "Studia Patavina", Anno LIII (2006), n. 1, pp. 61-65;
- A. Card. SCOLA, *Antropologia Cristiana*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., pp. 7-24;
- A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana: antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000;
- L. SEBASTIANI, *La dignità della persona nella tradizione cristiana*, in E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 183-202;

- J. SEIFERT, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (Ed.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, cit., pp. 193-215;
- E. SGRECCIA, *La bioetica nel quotidiano*, Prefazione di A. Pessina, Vita e Pensiero, Milano 2006;
- E. SGRECCIA – M.L. DI PIETRO, *La vita dello spirito nella corporeità: persona e personalità*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, cit., pp. 116-143;
- K. SKUBISZEWSKI, *Human Dignity in the Social Doctrine of the Church and the Context of International Law*, in E. MALINVAUD – M.A. GLENDON (Eds.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, cit., pp. 162-169;
- R. SPIAZZI, *Dignità e vocazione della persona umana*, Editrice A.V.E., Roma 1953;
- R. SPIAZZI, *Il valore sopratemporale della persona umana*, in N. PENDE – R. SPIAZZI, *Unità e grandezza dell'uomo*, cit., pp. 77-111;
- D.P. SULMASY, *More than Sparrows, Less than the Angels: The Christian Meaning of Death with Dignity*, in J. SWINTON – R. PAYNE (Eds.), *Living Well and Dying Faithfully. Christian Practices for End-of-Life Care*, Grand Rapids - Cambridge 2009, pp. 226-245;
- A. SZOSTEK, *La questione antropologica: esiste la verità assoluta sull'uomo?*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (Ed.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, cit., pp. 37-49;
- J. THAM, *Human Dignity in Dignitas Personae: Philosophical and Theological Reflections*, in “*Studia Bioethica*”, Vol. 2 (2009), n. 1, pp. 12-18;
- T.F. TORRANCE, *The Goodness and Dignity of Man in the Christian Tradition*, in “*Modern Theology*”, 4 (1988), n. 4, pp. 309-322;
- R. TREMBLAY, *L'“antropologia cristocentrica” della Veritatis splendor*, in *Lettera enciclica Veritatis Splendor del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 158-162;

- G. TRENTIN, *Introduzione: È ancora attuale l'antropologia della Gaudium et spes?*, in "Studia Patavina", Anno LIII (2006), n. 1, pp. 37-50;
- G. TURBANTI, *"Imago Dei" e dignità umana al concilio Vaticano II*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 333-355;
- A.B. VAUGHAN, *Humanae Vitae and Respect for the Dignity of the Human Person*, in R.E. SMITH (Ed.), *Trust the Truth. A Symposium on the Twentieth Anniversary of the Encyclical Humanae Vitae*, The Pope John Center, Braintree (Massachusetts) 1991, pp. 15-35;
- S. VECA, *Che cosa vuol dire «dignità» della persona. Una riflessione a proposito della recente enciclica di Wojtyla*, in "Critica Marxista", Anno 19 (1981), n. 5, pp. 153-156;
- A. VENDEMIATI, *I presupposti filosofici della «Dignitas personae»*, in "Itinerarium", Anno 17 (2009), n. 41, pp. 99-110;
- P. VERSPIEREN (a cura di), *Biologie, médecine et éthique*, Paris 1987, tr. it. di P. Quattrocchi *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, Edizione italiana a cura di R. Baione, Presentazione dell'edizione italiana di S. Spinsanti, Introduzione di P. Verspieren, Editrice Queriniana, Brescia 1990;
- M.D. VILA-CORO, *I diritti umani e il diritto alla vita*, in J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA (Ed.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, cit., pp. 216-237;
- H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie - III*, Einsiedeln 1967, tr. it. di L. Ballarini, G. Colombi e G. Frumento *Spiritus Creator. Saggi teologici - III*, Editrice Morcelliana, Brescia 1983²;
- C. WACKENHEIM, *Significato teologico dei diritti dell'uomo*, tr. it. di L. Bianchi, in "Concilium", XV (1979), n. 4, pp. 85-95;
- B. WELTE, *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1977;
- K.W. WILDES, *In the Service of Life: Evangelium Vitae and Medical Research*, in K.W. WILDES – A.C. MITCHELL (Eds.), *Choosing Life: A Dialogue on Evangelium Vitae*, cit., pp. 186-198;

K.W. WILDES – A.C. MITCHELL (Eds.), *Choosing Life: A Dialogue on Evangelium Vitae*,
Washington 1997;

K. WOJTYLA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura
di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2005³.

2) ANTROPOLOGIA E “DIGNITÀ UMANA” NEL MONDO GRECO

2.1) Fonti

- ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Utet, Torino 1971;
- ARISTOTELE, *Opere*, Vol. I: *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*, Introduzione di G. Giannantoni, traduzioni di M. Gigante e G. Colli, Laterza, Roma - Bari 1982;
- ARISTOTELE, *Opere*, Vol. XI: *Costituzione degli Ateniesi, Frammenti*, traduzioni di R. Laurenti e G. Giannantoni, Laterza, Roma - Bari 1984;
- ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., Utet, Torino 1996;
- ARISTOTELE, *L'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano 2005³;
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2009⁶;
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma - Bari 2009¹⁰;
- CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003;
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma - Bari 1975²;
- EMPEDOCLE, *Frammenti e testimonianze*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002;
- EPICURO, *Scritti morali*, introduzione e traduzione di C. Diano, edizione a cura di G. Serra, Rizzoli, Milano 2006¹⁰;
- ESCHILO, *Oresteia*, edizione critica, traduzione e prefazione di M. Untersteiner, introduzione e aggiornamenti di W. Lapini, Fabbri Editori, Milano 1996;
- ESCHILO, *Prometeo incatenato*, Introduzione, traduzione e note di E. Mandruzzato, Rizzoli, Milano 2006²;
- EURIPIDE, *Le tragedie*, a cura di A. Beltrametti, traduzione di F.M. Pontani, con un saggio di D. Lanza, Einaudi, Torino 2002;
- Lirici greci*, a cura di U. Albin, tr. it. di G. Perrotta, Garzanti, Milano 1976;

- OMERO, *Odissea*, Introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Marsilio Editori, Venezia 1994;
- OMERO, *Iliade*, Introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Marsilio Editori, Venezia 2002³;
- MENANDRO, *Sentenze*, Introduzione, traduzione e note di G. Pompella, Rizzoli, Milano 2009⁵;
- MENANDRO, *Dyscolos. Il misantropo*, Introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di N. Russello, Rizzoli, Milano 2010⁵;
- PINDARO, *Tutte le opere*, Introduzione, traduzione, note e apparati di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010;
- POLIBIO, *Storie*, Traduzione e note di C. Schick, Introduzione di G. Zelasco, 3 voll., Mondadori, Milano 1979;
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008⁵;
- A. POSTIGLIONE (a cura di), *Della bella morte. Tra eroismo, onore, dignità: la libertà di morire nel mondo antico*, Rizzoli, Milano 2008;
- G. REALE (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Edizione riveduta e corretta, Bompiani, Milano 2008³;
- SOFOCLE, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, a cura di D. Del Corno, traduzione di R. Cantarella, note e commento di M. Cavalli, Mondadori, Milano 1991;
- SOFOCLE, *Le tragedie*, nuova traduzione e cura di A. Tonelli, Marsilio Editori, Venezia 2004;
- SOFOCLE – ANOUILH – BRECHT, *Antigone. Variazioni sul mito*, a cura di M.G. Ciani, Marsilio Editori, Venezia 2000;
- STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di Hans von Arnim, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2006²;
- TEOFRASTO, *Della pietà*, a cura di G. Ditadi, Isonomia, Este 2005;
- Tragici greci: Eschilo - Sofocle - Euripide*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1992;

Tragici greci: Eschilo - Sofocle - Euripide, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1992;
TUCIDIDE, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II, 34-47)*, a cura di O.
Longo, Marsilio Editori, Venezia 2000.

2.2) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, tr. it. di R. Ambrosini *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma - Bari 1987;
- A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990;
- A. ALBERTI, *Philia e identità personale in Aristotele*, in EAD. (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 263-301;
- R. ALLERS, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, in "Traditio", Vol. II (1944), pp. 319-407;
- M. ANDOLFO, *L' "io" e gli "altri" nell'etica eudemonistica antica*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Anno XC (1998), n. 4, pp. 100-125;
- J. ANNAS, *Aristotle on Human Nature and Political Virtue*, in "The Review of Metaphysics", Vol. 49 (1996), n. 4, pp. 731-754;
- J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, tr. it. di M. Andolfo *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998;
- J.P. ANTON – A. PREUS (Eds.), *Aristotle's Ethics*, Albany 1991;
- O. APELT, *Die idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Altertum. Ein Vortrag*, in ID., *Beiträge Zur Geschichte Der Griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, pp. 339-365;
- D. ASSELIN, *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, New York 1989;
- D. AUBRIOT, *Le divin Achille et l'exaltation de l'humain dans l'Iliade*, in "Les Cahiers de Fontenay", 39-40 (1985), pp. 9-29;
- H.C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek thought*, Cambridge 1965, tr. it. di C. Bolognini *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bologna 1983;
- S. BANCHETTI, *La persona umana nella morale dei Greci*, Marzorati Editore, Milano 1965;
- A. BARUZZI, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, in "Philosophisches Jahrbuch", 77 (1970), n. 1, pp. 15-28;

- R. BENTLEY, *Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life*, in “Political Studies”, Vol. XLVII (1999), n. 1, pp. 100-113;
- E. BERTI, *Che cos'è l'uomo?*, in ID., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma - Bari 2007³, pp. 127-172;
- M. BETTINI, *Diritti umani e mondo classico*, in M. FLORES (Dir.), *Diritti Umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, cit., Vol. I: *Dizionario A-G*, pp. 400-409;
- G. BONABELLO, *I Greci a Valladolid. Sul problema della genesi del razzismo nella cultura occidentale*, in “Acme”, Vol. LVII (2004), n. 2, pp. 3-44;
- M. BONAZZI, *L'uomo, gli dei, le bestie. A proposito dell'antropologia di Antifonte*, in “Elenchos”, Anno XXVII (2006), n. 1, pp. 101-115;
- A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, con una nota di C. Bologna, Adelphi, Milano 2010;
- F. CALVO, *Cercare l'uomo. Socrate Platone Aristotele*, Prefazione di P. Ricoeur, Marietti, Genova 1989;
- G. CAMBIANO, *Diventare uomo*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, cit., pp. 87-120;
- S. CASTIGNONE – G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Edizioni ETS, Pisa 1994;
- L. CECCARELLI, *L'eroe e il suo limite. Responsabilità personale e valutazione etica nell'Iliade*, Edipuglia, Bari 2001;
- M.G. CIANI, *Il tempo degli eroi*, in OMERO, *Iliade*, cit., pp. 9-51;
- S.R.L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1983;
- F. CONDELLO, *Dall'eroe isotheos all'uomo theosin isoumenos: un percorso fra arcaismo e classicità*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 69-79;
- P. COURCELLE, *Le “Connais-toi toi-même” chez les Néoplatoniciens grecs*, in AA.VV., *Le néoplatonisme*, cit., pp. 153-166;
- G. CRANE, *Creon and the “Ode to Man” in Sophocles' Antigone*, in “Harvard Studies in Classical Philology”, Vol. 92 (1989), pp. 103-116;

- F. DE LUISE – G. FARINETTI, *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim - Zürich - New York 1997;
- F. DE MACEDO, *La via della perfezione secondo Platone e Plotino*, Edizioni Pro Sanctitate, Roma 2004;
- C.J. DE VOGEL, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in J.K. RYAN (Ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 2, Washington 1963, pp. 20-60;
- D.J. DEPEW (Ed.), *The Greeks and the Good Life*, Fullerton 1980;
- E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère a la Patristique*, Paris 1964;
- M. DESLAURIERS, *Aristotle on the Virtues of Slaves and Women*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", XXV (2003), pp. 213-231;
- R. DI DONATO, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Edizioni ETS, Pisa 2006;
- A. DÍAZ TEJERA, *Categorías formales del humanismo griego*, in "Anuario filosófico", 14 (1981), n. 1, pp. 9-29;
- U. DIERAUER, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977;
- G. DIETZ, *Menschenwürde bei Homer*, in ID., *Menschenwürde bei Homer. Vorträge und Aufsätze*, Heidelberg 2000, pp. 172-208;
- H. DILLER – W. SCHADEWALDT – A. LESKY, *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Darmstadt 1963;
- P. DONATELLI – E. SPINELLI (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci editore, Roma 2009;
- H. ERBSE, *Über Götter und Menschen in der Ilias Homers*, in "Hermes", 124 (1996), pp. 1-16;
- M. ERLER, *La felicità del proficiens in Platone e negli Epicurei* (tr. it. di G. Ranocchia), in P. DONATELLI – E. SPINELLI (a cura di), *Il senso della virtù*, cit., pp. 49-60;
- P. FABRE, *Droits de l'homme et respect de la dignité humaine en Grèce antique*, in H. JONES (Ed.), *Le Monde Antique et les Droits de l'Homme*, cit., pp. 155-168;
- A. FERMANI – M. MIGLIORI (a cura di), *Attività e virtù: anima e corpo in Aristotele*, Presentazione di A. Fermani, Vita e Pensiero, Milano 2009;

- N. FESTA, *L'uomo e l'universo nella dottrina di Zenone Cizio*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1929;
- A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1967³;
- R.L. FOWLER, *Genealogical Thinking, Hesiod's Catalogue, and the Creation of the Hellenes*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 44 (1998), pp. 1-19;
- J. C. FRAISSE, *Aristote fondateur de l'anthropologie: convergence de quelques thèmes*, in "Diotima", 7 (1979), pp. 75-80;
- H. FRÄNKEL, *Man's "Ephemeros" Nature According to Pindar and Others*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", Vol. 77 (1946), pp. 131-145;
- H.G. GADAMER, *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, in ID., *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, a cura di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 93-109;
- J.-M. GALY – M.-R. GUELFUCCI (textes réunis par), *L'homme grec face à la nature et face à lui-même*, Hommage à Antoine Thivel, Nice 2000;
- P. GARCÍA CASTILLO, *El estoicismo: primera declaración europea y mediterránea de la dignidad humana*, in S. LANGELLA (a cura di), *Genesis, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, cit., pp. 53-85;
- C. GARCÍA GUAL, *Destino y sufrimiento del héroe en las tragedias de Sófocles*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 75-86;
- E. GARVER, *Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings*, in "Journal of the History of Philosophy", 32 (1994), n. 2, pp. 173-195;
- S. GASTALDI, *Il mondo dei re*, in EAD., *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma - Bari 1998, pp. 3-27;
- L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, tr. it. di A. Rocchini *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, prefazione di J.-P. Vernant, Mondadori, Milano 1983;
- L.P. GERSON, *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford 2003;

- G. GIANNANTONI, *Etica aristotelica ed etica socratica*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 303-326;
- G. GIANNINI, *L'impostazione del problema antropologico nei presocratici*, in "Aquinas", VI (1963), n. 1, pp. 10-33;
- G.A. GILLI, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1988;
- V. GOLDSCHMIDT, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, tr. it. di M. Venturi Ferriolo, in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida Editori, Napoli 1979, pp. 183-203;
- L. GRECCHI, *La filosofia politica di Eschilo. L'eterna attualità del pensiero "filosofico-politico" del più grande tragediografo greco*, Alpina, Torino 2006;
- L. GRECCHI, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007;
- L. GRECCHI, *L'umanesimo di Platone*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2007;
- L. GRECCHI, *L'umanesimo di Aristotele*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2008;
- G. GROSSMANN, *Contributo alla storia di un'idea europea. Il Prometeo di Eschilo ed il concetto della dignità umana*, in "Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura", Anno XXXII (1958), Nuova Serie B, nn. 1-2, pp. 65-89;
- W.K.C. GUTHRIE, *Uomini e dei in Omero*, in ID., *I greci e i loro dei*, tr. it. di G. Germani, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 147-158;
- J. HAY, *Virtuosity in Human Fulfillment: Aristotle's Definition of the Highest Good for Man*, in A.W.H. ADKINS – J. KALK LOWRENCE – C.K. IHARA (Eds.), *Human Virtue and Human Excellence*, cit., pp. 131-193;
- M. HEATH, *Aristotle on natural slavery*, in "Phronesis", Vol. 53 (2008), n. 3, pp. 243-270;
- O. HÖFFE, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 30 (1976), n. 2, pp. 227-245;
- C. HÖRN, *Menschenrechte bei Aristoteles?*, in K.M. GIRARDET – U. NORTMANN (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, cit., pp. 105-122;
- A.M. IOPPOLO, *Virtue and Happiness in the First Book of the Nicomachean Ethics*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 119-148;

- M. ISNARDI PARENTE, *Le radici greche di una filosofia non antropocentrica*, in “Biblioteca della libertà”, XXIII (1988), n. 103, pp. 73-84;
- W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin - Leipzig 1944, tr. it. di L. Emery e A. Setti *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Introduzione di G. Reale, Indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2006²;
- A. JAGU, *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*, Hildesheim 1997;
- H. JONES (Ed.), *Le Monde Antique et les Droits de l'Homme*, Actes de la 50^e Session de la Société Internationale Fernand De Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité (Bruxelles, 16-19 septembre 1996), Bruxelles 1998;
- I. KAJANTO (Ed.), *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, “Commentationes Humanarum Litterarum”, 75 (1984), Helsinki 1984;
- J. KECSKEMÉTI, *L'humanisme grec avant Socrate*, in M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER (Éd.), *Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*, cit., pp. 157-164;
- A. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992;
- K. KERÉNYI, *Uomo e dio secondo Omero ed Esiodo*, in ID., *Religione antica*, tr. it. di D. Sassi, Adelphi, Milano 2001, pp. 125-146;
- K. KERÉNYI, *La concezione greca dell'uomo*, in ID., *Miti e misteri*, tr. it. di A. Brelich, Introduzione di F. Jesi, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 359-373;
- C. KIRWAN, *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 149-192;
- B.M. KNOX, *L'eroe sofocleo*, in C.R. BEYE (a cura di), *La tragedia greca. Guida storica e critica*, cit., pp. 71-94;
- W. KRAUS, *Götter und Menschen bei Homer*, in ID., *Aus Allem Eines. Studien zur Antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg 1984, pp. 15-27;
- R. KRAUT, *The Peculiar Function of Human Beings*, in “Canadian Journal of Philosophy”, Vol. 9 (1979), n. 3, pp. 467-478;
- R. KRAUT, *Are There Natural Rights In Aristotle?*, in “The Review of Metaphysics”, Vol. 49 (1996), n. 4, pp. 755-774;

- W. KULLMANN, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, in “Harvard Studies in Classical Philology”, Vol. 89 (1985), pp. 1-23;
- G. LANATA, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in S. CASTIGNONE – G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, cit., pp. 15-49;
- J. LATA CZ, *Das Menschenbild Homers*, in “Gymnasium”, 91 (1984), pp. 15-39;
- R. LAURENTI, *Psicologia e funzione dello schiavo in Aristotele*, in “Giornale di Metafisica”, Anno XXI (1966), nn. 4-5, pp. 618-640;
- G. LAWRENCE, *Aristotle and the Ideal Life*, in “The Philosophical Review”, Vol. 102 (1993), n. 1, pp. 1-34;
- F.L. LISI, *Los antecedentes platónicos del tema de la miseria del hombre*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 37-54;
- A.A. LONG, *Platonic Souls as Persons*, in R. SALLES (Ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, cit., pp. 173-191;
- O. LONGO, *La mano dell’uomo da Aristotele a Galeno*, in “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, Nuova Serie - Vol. 66 (2000), n. 3, pp. 7-27;
- O. LONGO, *Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, in ID., *L’universo dei Greci. Attualità e distanze*, cit., pp. 17-35;
- O. LONGO, *Antropologia greca*, in ID., *Società e cultura del mondo antico. Nuovi percorsi*, Il Poligrafo, Padova 2010, pp. 69-88;
- D.M. MACDOWELL, *Hybris in Athens*, in “Greece and Rome”, Second Series - Vol. 23 (1976), n. 1, pp. 14-31;
- A. MANOS, *Man as a celestial Plant in Plato’s Timaeus*, in “Diotima”, 24 (1996), pp. 130-133;
- P. MANULI, *Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Loescher Editore, Torino 1980;
- P. MANULI – M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello: biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme Editrice, Milano 1977;
- A.S. McGRADE, *Aristotle’s Place in the History of Natural Rights*, in “The Review of Metaphysics”, Vol. 49 (1996), n. 4, pp. 803-830;

- E. MEDDA, *HPATO TΩN AIIEONTΩN: prosperità e limitatezza umana in una gnome pindarica (Pyth. III 19 sgg.)*, in AA.VV., *Scritti in ricordo di Giorgio Buratti*, Pacini Editore, Pisa 1981, pp. 295-309;
- C. MEGINO RODRÍGUEZ, *La concepción empedoclea de la miseria humana: entre psicología, religión y moralidad*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 55-63;
- F. MICHELINI, *La schiavitù nel pensiero aristotelico*, in ID., *Schiavitù, Religioni antiche e Cristianesimo primitivo*, Lacaita editore, Manduria - Bari - Perugia 1963, pp. 13-20;
- M. MIGLIORI – L.M. NAPOLITANO VALDITARA (eds.), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008;
- F.D. MILLER JR., *Aristotle and the Origins of Natural Rights*, in “The Review of Metaphysics”, Vol. 49 (1996), n. 4, pp. 873-908;
- P. MILLETT, *Aristotle and slavery in Athens*, in “Greece and Rome”, Vol. 54 (2007), n. 2, pp. 178-209;
- M.S. MIRTO, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Carocci editore, Roma 2008;
- R. MONDOLFO, *L'uomo greco secondo Pohlenz*, in ID., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano Editore, Napoli 1964, pp. 119-155;
- H. MONSACRÉ, *Les Larmes d'Achille*, Paris 1984, tr. it. di M.E. Craveri *Le lacrime di Achille. L'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, Medusa, Milano 2003;
- R. MÜLLER, *Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie*, Leipzig 1980;
- C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989;
- C. NATALI, *Le virtù particolari nell'Etica Nicomachea di Aristotele*, in P. DONATELLI – E. SPINELLI (a cura di), *Il senso della virtù*, cit., pp. 11-31;
- C. NATALI, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991;
- C. NATALI, *Attività di Dio e attività dell'uomo nella Metafisica di Aristotele*, in A. BAUSOLA – G. REALE (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcuni*

- concetti-chiave della «filosofia prima» aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 187-214;
- S. NATOLI, *Libertà e destino nella tragedia greca*, a cura di G. Caramore, Editrice Morcelliana, Brescia 2002;
- H.-J. NEWIGER, *Colpa e responsabilità nella tragedia greca*, tr. it. di G.A. Privitera, in “Belfagor”, Anno XLI (1986), n. 5, pp. 485-499;
- A. OKSENBERG RORTY (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley - Los Angeles - London 1980;
- A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de mythologie comparée*, Uppsala 1951;
- W.F. OTTO, *Socrate e l'uomo greco*, traduzione e cura di A. Stavru, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2005;
- W. PATT, *Zum antiken Verständnis von Menschlichkeit: Dignitas und Menschenwürde*, in ID., *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, pp. 135-155;
- G. PAVANO, *La morte degli eroi nell'Iliade*, in “Rivista di Filologia e di Istruzione Classica”, Nuova serie - Vol. XXXI (1953), n. 4, pp. 289-319;
- P. PELLEGRIN, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 172 (1982), n. 2, pp. 345-357;
- D. PESCE, *Lo schema delle tre vite, chiave per l'interpretazione della “Repubblica” di Platone*, in ID., *Scritti platonici*, cit., pp. 131-145;
- D. PESCE, *La fondazione religiosa della morale nelle “Leggi” di Platone*, in ID., *Scritti platonici*, cit., pp. 161-193;
- D. PESCE, *La nozione della salvezza nell'antichità classica*, in ID., *Scritti platonici*, cit., pp. 233-242;
- D. PESCE, *La dottrina della persona morale nell'“Etica Nicomachea”*, in ID., *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, cit., pp. 17-39;
- D. PESCE, *La Morale di Epitteto*, in ID., *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, cit., pp. 41-52;

- D. PESCE, *Rilievi e interpretazioni critiche di alcuni testi classici sull'anima*, in ID., *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, cit., pp. 53-60;
- D. PESCE, *Nota sulla relazione tra etica e politica in Aristotele*, in ID., *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, cit., pp. 69-74;
- A. PORCARELLI, *Il problema del destino dell'uomo nei miti greci dell'età arcaica*, in "Sacra Doctrina", Anno 43 (1998), n. 1, pp. 72-116;
- J. PÒRTULAS, *La condition héroïque et le statut religieux de la louange*, in AA.VV., *Pindare*, "Entretiens sur l'Antiquité Classique", XXXI (Vandœuvres - Genève, 21-26 août 1984), pp. 207-235;
- A. POSTIGLIONE, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998;
- P. PREMOLI DE MARCHI, *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Prefazione di G. Reale, Franco Angeli, Milano 2008;
- A. PREUS, *Aristotle on Slavery: Recent Reactions*, in "Philosophical Inquiry", Vol. XV (1993), nn. 3-4, pp. 33-47;
- P. PUCCI, *L'io e l'altro nel racconto di Odisseo sui Ciclopi*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", Terza Serie, Vol. XI (1993), nn. 1-2, pp. 26-45;
- E. PUTMAN, *Justice, dignité et liberté dans l'«Ajax» de Sophocle*, in P. PEDROT (dir.), *Ethique, droit et dignité de la personne. Mélanges Christian Bolze*, cit., pp. 13-28;
- M. POHLENZ, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg 1955, tr. it. di M. Bellincioni *La libertà greca*, Premessa di I. Lana, Paideia, Brescia 1963;
- G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999;
- R. RENEHAN, *The Greek Anthropocentric View of Man*, in "Harvard Studies in Classical Philology", Vol. 85 (1981), pp. 239-259;
- L. REPICI, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Editori Laterza, Roma - Bari 2000;
- J.M. RIST, *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden 1982;

- F. ROBERT, *L'humanisme des médecins grecs*, in "Les Cahiers de Fontenay", 39-40 (1985), pp. 31-42;
- C. RODELLA, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, in A. VALVO – R. GAZICH (a cura di), *Analecta Brixiana II*, Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 325-349;
- E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau - Leipzig 1890-1894, tr. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Prefazione di S. Givone, Laterza, Roma - Bari 2006;
- D.L. ROSS, *Aristotle's Ambivalence on Slavery*, in "Hermathena", 184 (2008), pp. 53-67;
- C. ROWE, *The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 193-225;
- M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 65-74;
- F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Introduzione di G. Reale, Milano 1997²;
- M.M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988;
- E. SCHIROK, *Menschenrecht und Menschenwürde. Politische und philosophische Ansätze in der Antike*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 4-17;
- R. SCHLAIFER, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, in "Harvard Studies in Classical Philology", Vol. XLVII (1936), pp. 165-204;
- M. SCHOFIELD, *Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery*, in ID., *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms*, London - New York 1999, pp. 115-140;
- H. SCHRADE, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart 1952;
- D. SEDLEY, *Is Aristotle's teleology anthropocentric?*, in "Phronesis", 36 (1991), pp. 179-196;
- R. SÈVE, *Observations sur l'esclavage chez Aristote*, in "Archives de Philosophie du Droit", 39 (1995), pp. 381-387;

- W. SCHADEWALDT, *Sophokles und das Leid*, in H. DILLER – W. SCHADEWALDT – A. LESKY, *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, cit., pp. 29-57;
- N. SHERMAN (Ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham - Boulder - New York - Oxford 1999;
- I. SMITHSON, *The Moral View of Aristotle's Poetics*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. XLIV (1983), n. 1, pp. 3-17;
- B. SNELL, *L'uomo nella concezione di Omero*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 19-47;
- B. SNELL, *Il primo rivelarsi dell'individualità nella lirica greca arcaica*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 88-119;
- B. SNELL, *Massime di virtù: un breve capitolo dell'etica greca*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 226-268;
- B. SNELL, *La scoperta dell' "umanità" e la nostra posizione di fronte ai Greci*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 348-368;
- F. SOLMSEN, *Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. XLIV (1983), n. 3, pp. 355-367;
- R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford 2006;
- G.R. STANTON, *The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius*, in "Phronesis", Vol. XIII (1968), n. 2, pp. 183-195;
- L.A. STELLA, *L'ideale della morte eroica nella Grecia del V secolo*, in "Atene e Roma", XXXVI (1934), pp. 313-324;
- S. TALAMO, *Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*, Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, Roma 1908;
- C. TROTTMANN, *Science architectonique et finalité philosophique de l'homme chez Aristote*, in "Revue de Philosophie Ancienne", XIV (1996), n. 1, pp. 87-114;
- E. TUROLLA, *ΣΚΙΑΣ ΟΝΑΡ*, in "Orpheus", Anno II (1955), n. 3, pp. 183-189;
- R. UGLIONE (a cura di), *L'uomo antico e la natura*, Atti del Convegno Nazionale di Studi (Torino, 28-29-30 aprile 1997), Celid Editrice, Torino 1998;

- M. UNTERSTEINER, *Spiritualità greca e spiritualità umana*, in ID., *Saggi sul mondo greco*, cit., pp. 17-36;
- M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979;
- M. VEGETTI, *Figure dell'animale in Aristotele*, in S. CASTIGNONE – G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, cit., pp. 123-137;
- M. VEGETTI, “*Athanathizein*”. *Strategie di immortalità nel pensiero greco*, in “Aut Aut”, 304 (2001), pp. 69-80;
- M. VEGETTI, *L'umano fra natura, norma e progetto nelle antropologie antiche*, in M. FIMIANI – V.G. KUROTSCHKA – E. PULCINI (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, pp. 327-340;
- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma - Bari 2006¹⁰;
- M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, cit., pp. 257-287;
- G. VERBEKE, *L'ideal de la perfection humaine chez Aristote et l'evolution de sa noetique*, in AA.VV., *Miscellanea Giovanni Galbiati*, cit., Vol. I, pp. 79-95;
- G. VERBEKE, *Moral Education in Aristotle*, Washington 1990;
- J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma - Bari 2007⁷;
- J.-P. VERNANT, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *L'uomo greco*, cit., pp. 3-23;
- K. WAACK-ERDMANN, *Der Einzelne und das Ganze*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 18-22;
- M.V. WEDIN, *Aristotle on the Good for Man*, in “Mind”, New Series - Vol. 90 (1981), n. 358, pp. 243-262;
- E. WEIL, *L'anthropologie d'Aristote*, in ID., *Essais et Conférences*, I: *Philosophie*, Paris 1991, pp. 9-43;
- R. WEIL, *Deux notes sur Aristote et l'esclavage*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 172 (1982), n. 2, pp. 339-344;
- S.A. WHITE, *Honor and Dignity*, in ID., *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford 1992, pp. 247-271;

- K.V. WILKES, *The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics*, in "Mind", New Series - Vol. 87 (1978), n. 348, pp. 553-571;
- M. ZAMBRANO, *La tragedia, officio della pietà*, in EAD., *L'uomo e il divino*, cit., pp. 197-205;
- S. ZEPPI, *L'umano e il divino nella poesia greca da Omero a Pindaro*, Editoriale Libreria, Trieste 1984.

2.3) Altri testi di riferimento

- P. ACCATTINO, *Società e valori nel pensiero greco*, Loescher Editore, Torino 1980;
- P. AUBENQUE – A. TORDESILLAS (Eds.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris 1993;
- F. BARTOLONE, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, a cura di V. Cicero, Prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999²;
- E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, edizione italiana a cura di M. Liborio *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 1976;
- E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in "Fondamenti", 14-16 (1989-1990), pp. 7-44;
- C.R. BEYE (a cura di), *La tragedia greca. Guida storica e critica*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma - Bari 1980³;
- G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973, tr. it. di M.L. Violante *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985;
- E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, "L'Erma di Bretschneider", Roma 1965 (ediz. anastatica);
- L. BODSON, *L'animale nella morale collettiva e individuale dell'antichità greco-romana*, tr. it. di G. Lanata, in S. CASTIGNONE – G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, cit., pp. 51-85;
- G. CASERTANO (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Loffredo Editore, Napoli 2007;
- G. CASERTANO, *I Presocratici*, Carocci editore, Roma 2009;
- G.M. CHIODI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008;
- D.M. COSI, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione*, in J. RIES (Dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, Vol. IV: *Crisi, rotture e cambiamenti*, cit., pp. 99-116;
- M. D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998;

- J. DE ROMILLY, *La tragédie grecque*, Paris 1970, tr. it. di A. Panciera *La tragedia greca*, Il Mulino, Bologna 1996;
- J. DE ROMILLY, *Homère*, Paris 1985, tr. it. di D. Medici *Omero*, Editori Riuniti, Roma 1998;
- D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono. Drammaturgia del mito nella tragedia greca*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998;
- M. DETIENNE (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, Laterza, Roma - Bari 1994²;
- M. DETIENNE, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963⁶;
- E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951, tr. it. di V. Vacca De Bosis *I Greci e l'irrazionale*, nuova edizione a cura di R. Di Donato, introduzione di M. Bettini, presentazione di A. Momigliano, Rizzoli, Milano 2009²;
- M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, Paris 1985;
- H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969³, tr. it. di C. Gentili *Poesia e filosofia della Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, Il Mulino, Bologna 1997;
- R. FRENCH, *Ancient Natural History. Histories of nature*, London - New York 1994, tr. it. di C. Spinoglio *Gli Antichi e la Natura. Historiae meravigliose e storia naturale*, Ecig, Genova 1999;
- J. GRIFFIN, *Homer*, Oxford 1980, tr. it. di A. Colombo *Omero*, Dall'Oglio Editore, Milano 1981;
- W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952;
- P. IMPARA, *Il pensiero filosofico prima di Socrate. Testimonianze e frammenti*, Armando Editore, Roma 2000;
- A. JAGU, *Zénon de Cittium. Son Rôle dans l'établissement de la Morale stoïcienne*, Paris 1946;
- A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli Editore, Roma 2005;
- D. KEYT – F.D. MILLER JR. (Eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991;

- P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, tr. it. di M. Bonazzi *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Il Saggiatore, Milano 2007;
- H.D.F. KITTO, *The Greeks*, London 1951, tr. it. di F. Guidi *I Greci*, Sansoni Editore, Firenze 1958;
- H.D.F. KITTO, *Greek Tragedy: A Literary Study*, London 1976;
- I. LANA, *Studi sul pensiero politico classico*, Guida Editori, Napoli 1973;
- R. LAURENTI, *Empedocle*, M. D'Auria Editore, Napoli 1999;
- A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1971³, tr. it. di F. Codino e G. Ugolini *Storia della letteratura greca*, Edizione riveduta e ampliata, Introduzione di D. Lanza, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 2005;
- S. LO BUE, *La storia della poesia, II: Il seme del fuoco. Achille e Odisseo*, Franco Angeli, Milano 2001;
- O. LONGO, *L'universo dei Greci. Attualità e distanze*, Marsilio Editori, Venezia 2000;
- G. LOWES DICKINSON, *The Greek View of Life*, Teddington 2007;
- T. McEVILLEY, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002;
- M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998³;
- L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007;
- C. PELLOSO, *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, Cedam, Padova 2008;
- D. PESCE, *Scritti platonici*, Edizioni Zara, Parma 1988;
- D. PESCE, *Sul carattere fondamentale del pensiero politico di Platone*, in ID., *Scritti platonici*, cit., pp. 89-97;
- D. PESCE, *“Mimesi” e “mania” nell'estetica greca*, in ID., *Scritti platonici*, cit., pp. 195-231;
- D. PESCE, *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, Edizioni Zara, Parma 1988;

- M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, tr. it. di B. Proto *L'uomo greco*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1986;
- O. PRIMAVESI, *Teologia fisica, mitica e civile in Empedocle*, in G. CASERTANO (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, cit., pp. 30-47;
- C. QUARTA, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Franco Angeli, Milano 1985;
- G. REALE, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001;
- E. RUDOLPH (cur.), *Polis e Cosmo in Platone*, Edizione italiana a cura di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997;
- R. SALLES (Ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005;
- B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955, tr. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002;
- B. SNELL, *L'inno pindarico a Zeus*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 120-140;
- B. SNELL, *Mito e realtà nella tragedia greca*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 141-165;
- B. SNELL, *Il simbolo della via*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., pp. 335-347;
- A.M. STORONI PIAZZA, *Ascoltando Omero. La concezione di linguaggio dall'epica ai tragici*, Carocci editore, Roma 1999;
- M. STULIGROSZ, *Maxims in Pindar's poetry*, in "Eos", LXXXVII (2000), pp. 153-162;
- V. TEJERA, *Modes of Greek Thought*, New York 1971;
- R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 2000¹³;
- V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Milano - Napoli 1979;
- E. TUROLLA, *Saggio su la poesia di Omero*, Laterza, Bari 1930;

- M. UNTERSTEINER, *Saggi sul mondo greco*, a cura di R. Maroni e di L. Untersteiner
Candia, Edizione V.D.T.T., Trento 1972;
- M. UNTERSTEINER, *Il mondo di Eschilo*, in ID., *Saggi sul mondo greco*, cit., pp. 37-71;
- M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico: dalla preistoria a Eschilo*,
Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1984²;
- M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Bollati Boringhieri, Torino 1991;
- E. VALGIGLIO, *Il fato nel pensiero classico antico*, in “Rivista di Studi Classici”, Anno XV
(1967), n. 1, pp. 305-330;
- J.-P. VERNANT, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'«Edipo re»*, tr.
it. di M. Rettori, in M. DETIENNE (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, cit., pp.
73-102;
- M.J. WHITE, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, in B. INWOOD (Ed.), *The
Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2006, pp. 124-152;
- I. YARZA, *Filosofia antica*, prefazione di E. Berti, Edusc, Roma 2007².

3) LA *DIGNITAS* NEL MONDO LATINO

3.1) Fonti

- S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, tr. it. di O. Dallera, Rizzoli, Milano 2001¹⁰;
- M.T. CICERONIS *De imperio Cn. Pompei ad Quirites Oratio*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/imp.shtml>;
- M.T. CICERONIS *De inventione*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione.shtml>;
- M.T. CICERONIS *De partitione oratoria*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/partitione.shtml>;
- M.T. CICERONIS *Pro P. Sestio Oratio*, Renatus Reggiani recognovit, Mondadori, Milano 1990;
- CICERONE, *Le Tuscolane*, a cura di A. Di Virginio, Mondadori, Milano 1996;
- M.T. CICERONE, *I doveri*, Saggio introduttivo e note di E. Narducci, traduzione di A. Resta Barrile, Rizzoli, Milano 2007¹¹;
- M.T. CICERONE, *La natura divina*, Introduzione, traduzione e note di C.M. Calcante, Rizzoli, Milano 2007⁶;
- M.T. CICERONE, *Il Sogno di Scipione*, a cura di G. Solaro, con una nota di L. Canfora, Sellerio editore, Palermo 2008;
- CICERONE, *La Repubblica*, a cura di F. Nenci, Rizzoli, Milano 2010²;
- EPITTETO, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago, R. Radice e G. Girgenti, Bompiani, Milano 2009;
- T. LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, Introduzione e note di C. Moreschini, traduzione di M. Scandola, 13 voll., Fabbri editori, Milano 2001;
- MACROBIO, *I Saturnali*, a cura di N. Marinone, Utet, Torino 1967;
- MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, Saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Bompiani, Milano 2007;

- MANILIO, *Il poema degli astri*, Introduzione e traduzione di R. Scarcia, testo critico a cura di E. Flores, commento a cura di S. Feraboli e R. Scarcia, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1996;
- Manuale di Epitteto*, Introduzione e commento di P. Hadot, tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino 2006;
- MARCO AURELIO, *Ricordi*, Introduzione di M. Pohlenz, schemi analitici e commento di M. Zanatta, traduzione di E. Turolla, Rizzoli, Milano 2010⁵;
- P. OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, con uno scritto di I. Calvino, Einaudi, Torino 1994;
- T.M. PLAUTO, *Le commedie*, a cura di E. Paratore, 5 voll., Newton Compton editori, Roma 2004³;
- G. PLINIO SECONDO, *Storia naturale*, Edizione diretta da G.B. Conte con la collaborazione di A. Barchiesi e G. Ranucci, 5 voll., Einaudi, Torino 1982²;
- PLINIO CECILIO SECONDO, *Opere*, a cura di F. Trisoglio, 2 voll., Utet, Torino 1996;
- L.A. SENECA, *Dialoghi*, a cura di G. Viansino, 2 voll., Mondadori, Milano 1992-93;
- L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, Introduzione, traduzione e note di C. Barone, con un saggio di L. Canfora, 2 voll., Garzanti, Milano 2007⁷;
- L.A. SENECA, *La brevità della vita*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Traina, Edizione riveduta e aggiornata, Rizzoli, Milano 2007²²;
- L.A. SENECA, *Le Consolazioni: A Marcia - Alla madre Elvia - A Polibio*, Introduzione, traduzione e note di A. Traina, Rizzoli, Milano 2010¹¹;
- SILIO ITALICO, *Le guerre puniche*, Introduzione, traduzione e note di M.A. Vinchesi, 2 voll., Rizzoli, Milano 2001;
- C. TACITO, *Annali*, Introduzione, traduzione e note di M. Stefanoni, con un saggio di M. Pani, 2 voll., Garzanti, Milano 2011⁷;
- P. TERENCE AFRO, *Le commedie*, Introduzione e traduzioni di F. Bertini e V. Faggi, note di G. Reverdito, 2 voll., Garzanti, Milano 1998⁵;
- M.T. VARRONE, *Opere*, a cura di A. Traglia, Utet, Torino 1974;

VITRUVIO, *De architectura*, a cura di P. Gros, traduzione e commento di A. Corso e E. Romano, 2 voll., Einaudi, Torino 1997.

3.2) Studi sul termine *dignitas*

- J.P.V.D. BALSDON, *Auctoritas, Dignitas, Otium*, in “The Classical Quarterly”, New Series - Vol. 10 (1960), n. 1, pp. 43-50;
- P. BOYANCÉ, “*Cum dignitate otium*”, in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, cit., pp. 348-374;
- M. CARDINI, *Due virtù di Roma antica: la dignitas e il decus*, in “La Rassegna Italiana”, Anno XXIV - Vol. LV (1941), n. 278, pp. 430-436;
- J. CHRISTES, *Cum dignitate otium (Cic. Sest. 98) – eine Nachbereitung*, in “Gymnasium”, 95 (1988), pp. 303-315;
- B. CHUAQUI JAHIAATT, *El concepto de dignidad en la antigua Roma y después. Estudio de Viktor Pöschel*, in “Ars medica. Revista de Estudios Médicos Humanísticos”, Vol. 2, reperibile all’indirizzo internet:
http://escuela.med.puc.cl/publ/ArsMedica/ArsMedica2/04_Chuaqui.html;
- G. CREȚIA, *Dignus et ses dérivés. Contribution à l’étude diachronique du lexique latin (I)*, in “Revue Roumaine de Linguistique”, Vol. XXXI (1986), n. 5, pp. 429-438;
- G. CREȚIA, *Dignus et ses dérivés. Contribution à l’étude diachronique du lexique latin (II)*, in “Revue Roumaine de Linguistique”, Vol. XXXII (1987), n. 1, pp. 27-42;
- G. CREȚIA, *Dignus et ses dérivés. Contribution à l’étude diachronique du lexique latin (III)*, in “Revue Roumaine de Linguistique”, Vol. XXXII (1987), n. 6, pp. 513-528;
- G. CREȚIA, *Dignus et ses dérivés. Contribution à l’étude diachronique du lexique latin (IV)*, in “Revue Roumaine de Linguistique”, Vol. XXXIV (1989), n. 4, pp. 319-333;
- M. DE FILIPPI, *Dignitas tra repubblica e principato*, Cacucci, Bari 2009;
- H. DREXLER, *Dignitas*, in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, cit., pp. 231-254;
- W. DÜRIG, *Dignitas*, in T. KLAUSER (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. III, Stuttgart 1957, coll. 1024-1035;
- M. FUHRMANN, *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*, in “Gymnasium”, 67 (1960), n. 6, pp. 481-500;
- C. GNILKA, *Dignitas*, in “Hermes”, 137 (2009), n. 2, pp. 190-201;

- A. GRILLI, *Otium cum dignitate*, in “Acme”, Vol. IV (1951), n. 1, pp. 227-240;
- W.K. LACEY, *Clodius and Cicero: A Question of Dignitas*, in “Antichthon”, Vol. 8 (1974), pp. 85-92;
- J.P. LÉVY, *Dignitas, gravitas, auctoritas testium*, in AA.VV., *Studi in onore di Biondo Biondi*, Giuffrè, Milano 1965, Vol. II, pp. 28-94;
- J.-LUC MARTINET, *Dignitas et dignitas hominis dans la latinité*, in ID., *La notion de dignitas hominis dans les Essais de Montaigne*, cit., pp. 21-44;
- M. MINKOVA, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: dignitas in Boezio*, in G. URSO (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004), Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 249-257;
- A.M. PIGNATELLI, *Dignitas*, in EAD., *Lessico politico a Roma fra III e II sec. a.C.*, Edipuglia, Bari 2008, pp. 29-33;
- T. PISCITELLI CARPINO, *Dignitas in Cicerone. Tra semantica e semiologia*, in “Bollettino di Studi Latini“, IX (1979), pp. 253-267;
- V. PÖSCHL, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg 1989;
- K. RAAFLAUB, *Dignitatis contentio. Studien zur Motivation und politischen Taktik im Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius*, München 1974;
- R. RILINGER, *Ordo und dignitas als soziale Kategorien der römischen Republik*, in ID., *Ordo und dignitas. Beiträge zur römischen Verfassungs- und Sozialgeschichte*, hrsg. von T. Schmitt und A. Winterling, Stuttgart 2007, pp. 95-104;
- G. SENA CHIESA, *Dignitas e Luxuria: le arti suntuarie da Pompeo a Cesare Divi Filius*, in G. GENTILI (a cura di), *Giulio Cesare: l'uomo, le imprese, il mito*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2008, pp. 80-87;
- F. SKUTSCH, *Dignus*, in “Glotta“, II (1909), n. 2, pp. 158-159;
- M. THURMAIR, *Das decorum als zentraler Begriff in Ciceros Schrift De officiis*, in E. HORA – E. KEBLER (Hrsg.), *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, München 1973, pp. 63-78;
- C. WIRSZUBSKI, *Cicero's Cum Dignitate Otium: a Reconsideration*, in “The Journal of Roman Studies“, Vol. XLIV (1954), pp. 1-13;

C. WIRSZUBSKI, *Noch einmal: Ciceros Cum dignitate otium*, in R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, cit., pp. 375-404.

3.3) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- P. AUBENQUE, *Sénèque et l'unité du genre humain*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, cit., Vol. I, Madrid, 1965, pp. 77-92;
- R.A. BAUMAN, *Human Rights in Ancient Rome*, London - New York 2000;
- T. BECHTHOLD-HENGELHAUPT, "persona – perfectissimum in tota natura". *Lateinische Quellentexte zur Menschenrechtsidee*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 75-81;
- M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia Editrice, Brescia 1978;
- M. BETTINI – L. RICOTTILLI, *Homo sum: humani nil a me alienum puto. Elogio dell'indiscrezione*, in "Lares", Anno LV (1989), n. 3, pp. 361-373;
- A. BODSON, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris 1967;
- P. BOYANCÉ, *L'humanisme de Sénèque*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, cit., Vol. I, Madrid, 1965, pp. 229-245;
- I. CALVINO, *Il cielo, l'uomo, l'elefante*, Prefazione a G. PLINIO SECONDO, *Storia naturale*, cit., Vol. I, pp. VII-XVI;
- H. CANCIK, "Dignity of Man" and "Persona" in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis I, 105-107*, in D. KRETZMER – E. KLEIN (Eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, cit., pp. 19-39;
- L. CARANCI, *Il sentimento di humanitas nelle lettere a Lucilio*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia – Università di Napoli", Vol. VIII (1958-59), pp. 43-55;
- A. COCCIA, *Il senso dell'uguaglianza umana nel pensiero di Cicerone*, in ID., *Ideali politici e problemi religiosi in alcuni grandi filosofi*, cit., pp. 54-60;
- C. CODOÑER, *El concepto de dignidad del hombre en época romana*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 87-107;
- E. DI STEFANO, *Antropologia ed etica negli Scritti a se stesso di Marco Aurelio*, Presentazione di F. Romano, Cuecm, Catania 2006;

- F. FICCA, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Loffredo Editore, Napoli 2001;
- P.Y. FORSYTH, *Catullus 64: The Descent of Man*, in "Antichthon", Vol. 9 (1975), pp. 41-51;
- D. GAGLIARDI, *Il concetto di «humanitas» da Terenzio a Cicerone (Appunti per una storia dell'umanesimo romano)*, in "Le parole e le idee", Vol. VII (1965), nn. 3-4, pp. 187-198;
- A. GIARDINA (a cura di), *L'uomo romano*, Laterza, Roma - Bari 1989;
- C. GILL, *Personhood and Personality: the Four-personae Theory in Cicero, De Officiis I*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", Vol. VI (1988), pp. 169-199;
- M. GIOVINI, *Il concetto di humanitas nei Gesta Berengarii Imperatoris (X sec.) e la XV Satira di Giovenale*, in "Maia", Nuova Serie - Anno XLVIII (1996), n. 3, pp. 301-309;
- J.C. GOÑI – C. CASIMIRO, *La concepción del ser humano según Séneca (bases para una unidad didáctica)*, in M. RODRIGUEZ-PANTOJA (Ed.), *Séneca, dos mil años después*, Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de Septiembre de 1996), Córdoba 1997, pp. 803-810;
- N.I. HERESCU, *Les constantes de l'Humanitas Romana*, in "Rivista di Cultura Classica e Medioevale", Anno II (1960), n. 3, pp. 258-277;
- B. INWOOD, *Seneca on Freedom and Autonomy*, in R. SALLES (Ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, cit., pp. 489-505;
- W. JENS, *Libertas bei Tacitus*, in "Hermes", 84 (1956), pp. 331-352;
- H.D. JOCELYN, *Homo sum: humani nil a me alienum puto (Terence, Heauton timorumenos 77)*, in "Antichthon", Vol. 7 (1973), pp. 14-46;
- F. KLINGNER, *Humanität und humanitas*, in ID., *Römische Geisteswelt. Essays zur lateinischen Literatur*, Stuttgart 1979⁵, pp. 704-746;
- M. LENTANO, *L'indulgenza e la dignità. Valori collettivi e sentimenti individuali nella controversia 1.8 di Seneca*, in "Euphrosyne", Nova Série - Vol. XXVI (1998), pp. 409-425;

- L. MAGANZANI, *La dignità umana negli scritti dei giuristi romani*, in AA.VV., *Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari*, cit., pp. 85-97;
- J. MAMBWINI KIVUILA-KIAKU, *Destin, liberté, nécessité et causalité chez Tacite ou la philosophie tacitéenne de la dignitas humana*, in “L’Antiquité Classique”, Tome LXIV (1995), pp. 111-127;
- R.R. MARCHESE, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in G. PICONE – L. BELTRAMI – L. RICOTTILLI (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo Editore, Palermo 2009, pp. 245-271;
- C.A. MASCHI, “*Humanitas*” come motivo giuridico. Con un esempio: nel diritto dotale romano, in AA.VV., *Scritti in memoria di Luigi Cosattini*, “Annali Triestini”, Vol. XVIII (1948), pp. 263-362;
- L. MAZZOLI, *Umanità e poesia nelle Troiane di Seneca*, in “Maia”, Nuova Serie - Anno XIII (1961), n. 1, pp. 51-67;
- N. MÉTHY, *Les lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l’homme*, Paris 2007;
- A. MICHEL, *Humanisme et anthropologie chez Cicéron*, in “Les Cahiers de Fontenay”, 39-40 (1985), pp. 43-55;
- A. MICHEL, *La dignité humaine chez Cicéron*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l’homme*, cit., pp. 17-24;
- F. MINISSALE, *Una nota senecana (ad Marc. 11,3)*, in “Vichiana”, Nuova Serie - Anno 7 (1978), nn. 1-2, pp. 180-182;
- F. MORGANTE, *Il progresso umano in Lucrezio e Seneca*, in “Rivista di Cultura Classica e Medioevale”, Anno XVI (1974), n. 1, pp. 3-40;
- A.L. MOTTO, *Seneca on the Perfection of the Soul*, in “The Classical Journal”, Vol. 51 (1956), n. 6, pp. 275-278;
- E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, in M.T. CICERONE, *I doveri*, cit., pp. 5-62;
- M. NATALI, *Tra stoicismo e platonismo: concezione della filosofia e del fine ultimo dell’uomo in Seneca*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXXXVI (1994), n. 3, pp. 427-447;

- K.-H. NIEMANN, *Ist Menschenwürde ein Geschenk der Natur? Vorstellungen vom Zusammenleben der Menschen in Ciceros "De officiis"*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 26-34;
- J.D. NOONAN, *Re-valuing Values at the End of the Aeneid: Dignitas, Libertas and Maiestas*, in "Classical Bulletin", 79 (2003), n. 1, pp. 33
- T. PALACIOS CHINCHILLA, *El hombre, según Cicerón*, in "Helmantica", XXXIV (1983), pp. 509-522;
- A. PALMA, *Humanior interpretatio. "Humanitas" nell'interpretazione e nella normazione da Adriano ai Severi*, G. Giappichelli Editore, Torino 1992;
- V. PASSERI PIGNONI, *La meditazione di Seneca sulla condizione umana*, in AA.VV., *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte, III: Comunicaciones*, Madrid 1967, pp. 185-196;
- M. PERRINI, *La condizione umana*, in SENECA, *L'immagine della vita*, antologia tematica da tutte le opere, Saggio introduttivo, traduzione e commento di M. Perrini, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Fi) 1998, pp. 73-86;
- L.M. PINO CAMPOS, *Dignidad y resignación en Séneca: algunas reflexiones de Ortega y de Zambrano*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 323-334;
- A. POSTIGLIONE, "Humana condicio" *nella meditazione di Seneca*, in L. NICASTRI (a cura di), *Contributi di filologia latina*, Arte Tipografica, Napoli 1990, pp. 121-142;
- S. PRETE, *"Humanus" nella letteratura arcaica latina*, Marzorati Editore, Milano 1948;
- T.W. PROBST, "... statuitis id pertinere ad communem causam libertatis et dignitatis!". *Oder: Wie Verres sich selbst entwürdigt und die Werte der Republik aufs Spiel setzt*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 42-46;
- V. RABENECK, "Totidem hostes esse quot servos?". *Die Behandlung von Sklaven in Rom*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 48-53;
- G. REALE, *La filosofia di Epitteto come un grande messaggio di libertà*, in EPITTETO, *Tutte le opere*, cit., pp. 7-57;
- W. RICHTER, *Seneca und die Sklaven*, in "Gymnasium", 65 (1958), pp. 196-218;

- S. ROCCA (a cura di), *L'uomo e la natura*, Atti del congresso (Bogliasco, 30-31 marzo 1996), Compagnia dei Librai, Genova 1996;
- E. SCHIROK, *Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum: Seneca über den Umgang mit Menschen*, in T. BAIER – G. MANUWALD – B. ZIMMERMANN (Hg.), *Seneca: philosophus et magister*, Festschrift für Eckard Lefèvre zum 70. Geburtstag, Freiburg im Breisgau - Berlin 2005, pp. 225-254;
- L. SOZZI, *Montaigne e Seneca: a proposito della dignitas hominis*, in G. GARBARINO – I. LANA (a cura di), *Incontri con Seneca*, cit., pp. 61-71;
- M. TESTARD, *Aspects de l'humanisme cicéronien dans le De officiis*, in "L'Information Littéraire", 23 (1971), n. 5, pp. 220-228;
- J.-F. THOMAS, *Déshonneur et honte en latin: étude sémantique*, Louvain - Paris - Dudley 2007;
- G. USCATESCU, *Seneca e l'idea dell'uomo*, in "I Problemi della Pedagogia", Anno XI (1965), n. 4, pp. 601-611;
- J. USCATESCU, *Dimensión humanística del pensamiento de Séneca*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, cit., Vol. I, Madrid, 1965, pp. 163-177;
- M. VEGETTI, *Zoologia e antropologia in Plinio*, in AA.VV., *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*, Atti del Convegno di Como (5/6/7 ottobre 1979) – Atti della Tavola rotonda nella ricorrenza centenaria della morte di Plinio il Vecchio (Bologna, 16 dicembre 1979), Edizioni New Press, Como 1982, pp. 117-131;
- F.-J. VON RINTELEN, *La "unidad del género humano" de Lucius Annaeus Seneca*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, cit., Vol. I, Madrid, 1965, pp. 93-108;
- H. ZABULIS, *Die neue Auffassung von der Menschenwürde in Ovids "Ars Amatoria"*, in "Klio", 67 (1985), n. 1, pp. 185-194.

3.4) Altri testi di riferimento

- AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte*, 3 voll., Madrid 1965-1967;
- G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984³, tr. it. di A. Zambrini *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bologna 1987;
- J.-M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966;
- B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 voll., Giuffrè, Milano 1952-54;
- K. BÜCHNER, *P. Vergilius Maro*, Stuttgart 1959, tr. it. di G. Cecchi *Virgilio*, edizione italiana a cura di M. Bonaria, Paideia, Brescia 1963;
- R. CAPUTI, *Per una semantica di desidia*, Compagnia dei Librai, Genova 2000;
- G.A. CECCONI, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Edizioni New Press, Como 1994;
- P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nella esperienza costituzionale romana*, G. Giappichelli Editore, Torino 1987;
- H. DREXLER, *Gloria*, tr. it. di N. Merker, in "Helikon", Anno 2 (1962), nn. 1-2, pp. 3-36;
- H. DREXLER, *Politische Grundbegriffe der Römer*, Darmstadt 1988;
- A.R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996;
- A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris 1979⁴;
- J.G. FITCH (Ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Oxford 2008;
- E. FORBIS, *Municipal Virtues in the Roman Empire. The Evidence of Italian Honorary Inscriptions*, Stuttgart - Leipzig 1996;
- P. GRIMAL, *Sénèque*, Paris 1978, tr. it. di T. Capra *Seneca*, Garzanti, Milano 2001;
- H. HAFFTER, *Terenz und seine künstlerische Eigenart*, Darmstadt 1967, tr. it. di D. Nardo *Terenzio e la sua personalità artistica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969;
- R. HEINZE, *Auctoritas*, in "Hermes", 60 (1925), pp. 348-366;

- J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963;
- P. IMPARA, *Seneca. Filosofia e potere*, Edizioni Seam, Roma 1994;
- B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2008;
- R. KLEIN (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966;
- U. KNOCHE, *Der römische Ruhmesgedanke*, in "Philologus", Vol. LXXXIX (1934), n. 1, pp. 102-124;
- I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1955 a cura di E. Lana, con aggiornamenti di A. Balbo e E. Malaspina e una prefazione di G. Garbarino, Pàtron Editore, Bologna 2010;
- A. LEVI, *La filosofia in Roma*, in V. USSANI – F. ARNALDI (dir.), *Guida allo studio della civiltà romana antica*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1954, Vol. II, pp. 463-500;
- H. LÖHKEN, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Köln - Wien 1982;
- F. MARTIN, *Les mots latins groupés par familles étymologiques*, Paris 1941;
- A. MEILLET – J. VENDRYES, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1966⁴;
- C. MORESCHINI, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Classe di Lettere e Filosofia, Serie III - Vol. IX (1979), n. 1, pp. 99-178;
- E. NORDEN, *Die römische Literatur*, Lipsia 1954⁵, tr. it. di F. Codino *La letteratura romana*, prefazione di S. Timpanaro, Laterza, Roma - Bari 1984;
- H. OSTHOFF – K. BRUGMANN, *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, 6 voll., Leipzig 1878-1910;
- L. PERELLI, *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973;
- R.P. SALLER, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982;
- M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 1984;
- G. USCATESCU, *Séneca, nuestro contemporáneo*, Madrid 1965;

M. ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid 1994, Edizione italiana a cura di
C. Marseguerra *Seneca*, traduzioni dal latino di A. Tonelli, Mondadori, Milano 1998.

4) LA DIGNITÀ DELL'UOMO NELL'ANTICO E NEL NUOVO TESTAMENTO

4.1) Fonti – Studi sull'uomo e sulla “dignità umana”

- AA.VV., *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nella Bibbia*, Edizioni Borla, Roma 2002;
- A. ALTMANN, *Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology*, in “The Journal of Religion”, Vol. 48 (1968), n. 3, pp. 235-259;
- G. ANGELINI, *La figura della “persona” nel quadro dell'alleanza*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, cit., pp. 51-62;
- ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del Simposio per il XXV dell'A.B.I., Paideia Editrice, Brescia 1975;
- G. BELLIA, *Linee di antropologia neotestamentaria*, in M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio: la condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, cit., pp. 173-193;
- G. BERNINI, *Alcuni aspetti dell'antropologia del Salterio*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 147-153;
- G. BEVILACQUA, *Prospettive bibliche sul problema femminista*, in “Humanitas”, Anno XXXII (1977), pp. 721-725;
- E. BIANCHI, *Lo statuto dei senza-dignità nell'Antico Testamento*, in “Concilium”, XV (1979), n. 10, pp. 23-34;
- U. BIANCHI, *Adamo e la storia della salvezza (Paolo e i «libri di Adamo»)*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 209-223;
- G. BLANDINO, *La Rivelazione e l'immortalità dell'«io» umano*, in “La Civiltà Cattolica”, Anno 132, Vol. III (1981), Quaderno 3147/3148, pp. 209-224;
- G. BODENDORFER, *Menschenrechte und Menschenwürde in der rabbinischen Literatur*, in AA.VV., *Menschenwürde*, cit., pp. 67-92;

- P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, Edizioni Antonianum, Roma 1979;
- P. BONAVENTURA MARIANI, *L'ideale dell'uomo secondo la lettera agli Ebrei*, in ID. (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 371-419;
- A. BONORA, *Riflessioni bibliche sulla liberazione e promozione della donna*, in "Humanitas", Anno XXXII (1977), pp. 630-649;
- A. BONORA, *L'uomo "immagine di Dio" nell'Antico Testamento*, in "Communio", 54 (1980), pp. 4-17;
- G. CAPPELLETTI, *Giobbe. L'uomo e Dio si incontrano nella sofferenza*, Edizioni Messaggero, Padova 2006;
- S. CAVALLETTI, *Considerazioni sull'antropologia rabbinica*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 155-161;
- B. CORSANI, *L'uomo nelle parabole di Gesù*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 163-170;
- M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio: la condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, Città Nuova Editrice, Roma 2004;
- J.L. DE LEÓN, *Fundamentos de la dignidad humana y de los derechos humanos en el Antiguo Testamento*, in "Revista Bíblica", 61 (1999), n. 1, pp. 45-69;
- W. EICHRODT, *Man in the Old Testament*, tr. ingl. di K. e R. Gregor Smith, London 1954;
- R. FABRIS, *L'uomo nuovo nel Nuovo Testamento*, in J. RIES (dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*. Vol. 5: *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, cit., pp. 139-193;
- P.S. FINATERI, *La povertà evangelica lievito di promozione umana*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 453-472;
- C. FREVEL. »Eine kleine Theologie der Menschenwürde« – *Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob*, in F.-L. HOSSFELD – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hg.), *Das*

- Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, Festschrift für E. Zenger, Freiburg im Breisgau 2004, pp. 244-272;
- C. FREVEL, *Dignità* (voce), in A. BERLEJUNG – C. FREVEL (edd.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Edizione italiana a cura di F. Dalla Vecchia, Editrice Queriniana, Brescia 2009, pp. 280-282;
- C. FREVEL, *Come rugiada dal seno dell'aurora. La dignità dell'uomo secondo l'Antico Testamento*, tr. it. di R. Nanini, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 8-20;
- C. FREVEL, *Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament*, in A. WAGNER (Hrsg.), *Anthropologische Aufbrüche: alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Göttingen 2009, pp. 255-274;
- U. GALIMBERTI, *Il mondo biblico e il primato della volontà*, in ID., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 283-292;
- P.L. GARI-JAUME, *Lo spirito del Cristo risorto fattore di promozione umana secondo la letteratura paolina*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 321-332;
- M. GIELEN, *Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus*, in AA.VV., *Menschenwürde*, cit., pp. 117-147;
- J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *La dignidad de la persona humana en San Pablo*, Madrid 1956;
- W. GROß, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in AA.VV., *Menschenwürde*, cit., pp. 11-38;
- R. HEINZMANN, *Der Mensch als Person – Zum Verständnis des Menschen aus jüdisch-christlichem Ursprung*, in R. HEINZMANN – M. SELÇUK – F. KÖRNER (Hrsg.), *Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam*, cit., pp. 45-55;
- Il Libro di Giobbe*, introduzione di M. Trevi, traduzione e cura di A. Luzzatto, Feltrinelli, Milano 2006³;
- E. KÄSEMANN, *Antropologia paolina*, in ID., *Prospettive paoline*, tr. it. di M. Ravà, a cura di F. Montagnini, Paideia Editrice, Brescia 1972, pp. 11-53;

- K. KOCH, *Imago Dei. Die Würde des Menschen im biblischen Text*, Hamburg 2000;
- Kohèlet / Ecclesiaste*, traduzione e cura di E. De Luca, Feltrinelli, Milano 2007⁵;
- M.R. KONVITZ, *Human Dignity: From Creation to Constitution – A Philosophy of Human Rights from the Standpoint of Judaism*, in A.J. KATSH – L. NEMOY (Eds.), *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University: 1909-1979*, Philadelphia 1979, pp. 297-306;
- M.R. KONVITZ, *Man's Dignity in God's World*, in ID. (Ed.), *Judaism and Human Rights*, New Brunswick - London 2001², pp. 27-32;
- La Bibbia Via Verità e Vita*, Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009;
- F. LAURENT, *L'homme est-il supérieur à la bête? Le doute de Qohéleth (Qo 3, 16-21)*, in "Recherches de Science Religieuse", 91 (2003), n. 1, pp. 11-43;
- N.M. LOSS, *La dignità dell'uomo nella dottrina biblica*, in G. CONCETTI (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, cit., pp. 41-59;
- N. LUZ, *L'immagine di Dio in Cristo e nell'uomo secondo il Nuovo Testamento*, tr. it. di A. Bonora, in "Concilium", 10 (1969), pp. 100-112;
- U. LUZ, *Christus mit der Dornenkrone (Mt 27,27-31)*, in AA.VV., *Menschenwürde*, cit., pp. 95-115;
- P.A. MATTIOLI, *L'uomo biblico alla scoperta, mediante le cose, della sua identità religiosa*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 81-147;
- V. McCASLAND, "The Image of God" According to Paul, in "Journal of Biblical Literature", 69 (1950), n. 2, pp. 85-100;
- F. MONTAGNINI, *Aspetti originali dell'antropologia paolina*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 171-180;
- U. NEUMANN-GORSOLKE, "Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt" (Ps 8,6b). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, in AA.VV., *Menschenwürde*, cit., pp. 39-65;

- R. OBERFORCHER, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs*, in A. VONACH – G. FISCHER (Hrsg.), *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag, Freiburg - Göttingen 2003, pp. 131-168;
- G. OESTREICH, *L'immagine dell'uomo nel cristianesimo delle origini*, in ID., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, cit., pp. 19-21;
- R. PENNA, *Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1 Cor. 15, 45-49*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 181-208;
- O.H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Ed.), *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles 2006;
- P.T. PULLEZ, *Il messaggio di S. Paolo sulla grandezza del credente e la sofferenza*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 333-370;
- G. RAVASI, *L'anima nella tradizione biblica*, in V. POSSENTI (a cura di), *L'anima*, Annuario di filosofia 2004, Milano 2004, pp. 135-156;
- A. SCHÜLE, *Made in the "Image of God": The Concepts of Divine Images in Gen 1-3*, in "Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 117 (2005), n. 1, pp. 1-20;
- D. SHULTZINER, *A Jewish Conception of Human Dignity. Philosophy and Its Ethical Implications for Israeli Supreme Court Decisions*, in "Journal of Religious Ethics", Vol. 34 (2006), n. 4, pp. 663-683;
- J.-L. SKA, *L'umanità fra umiltà e sublimità*, in M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio: la condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, cit., pp. 45-70;
- J.A. SOGGIN, «Ad immagine e somiglianza di Dio» (Gen. 1, 26-27), in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, cit., pp. 75-77;
- P.E. TESTA, *Antropologia biblica e antropologia giudeo-cristiana*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 17-33;

- T.F. TORRANCE, *The Goodness and Dignity of Man in the Christian Tradition*, in “Modern Theology”, 4 (1988), n. 4, pp. 309-322;
- B. VAN IERSEL, *L'immagine normativa dell'uomo nel vangelo*, tr. it. di E. Ten Kortenaar, in “Concilium”, Anno VIII (1972), n. 5, pp. 895-908;
- G. VERGAUWEN, *Gottebenbildlichkeit und menschliche Seele*, in O.H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Ed.), *L'homme, image de Dieu*, cit., pp. 207-234;
- A. WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris 2004, tr. it. di E. Di Pede *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005;
- S.G. WILSON, *New Wine in Old Wineskins: IX. Image of God*, in “The Expository Times”, Vol. LXXXV (1974), n. 12, pp. 356-361;
- H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1990⁵, tr. it. di E. Buli *Antropologia dell'Antico Testamento*, Editrice Queriniana, Brescia 2002⁴;
- P.S. ZEDDA, *La liberazione dell'uomo secondo il vangelo di S. Luca*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 269-320;
- J. ZUMSTEIN, *L'image de Dieu chez Jésus, Paul et Jean*, in O.H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Ed.), *L'homme, image de Dieu*, cit., pp. 19-36.

4.2) Altri testi di riferimento

- I. BALDERMANN, *Einführung in die Bibel*, Göttingen 1988, tr. it. di E. Gatti *Introduzione alla Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992;
- D. BERGANT, *Introduction to the Bible*, Colledgeville 1994, tr. it. di M.C. Bricchi *Introduzione alla Bibbia*, Editrice Queriniana, Brescia 1994;
- M. CAIROLI, *La "poca fede" nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005;
- G. LARAS, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*, La Giuntina, Firenze 2006;
- J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, tr. it. di D. Pezzetta *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia 1986;
- J. RIES (dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro. Vol. V: Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, tr. it. di M.G. Telaro, Jaca Book - Massimo, Milano 1993;
- P. STEFANI, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, a cura di M. Loffi Randolin, Mondadori, Milano 2004.

5) LA VISIONE DELL'UOMO NEL MONDO TARDO-ANTICO

5.1) Fonti

CELSO, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1994²;

Corpus Hermeticum, Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006³;

ERMETE TRISMEGISTO, *Poimandres*, a cura di P. Scarpi, Marsilio Editori, Venezia 2005⁵;

ERMETE TRISMEGISTO, *Corpus Hermeticum*, Introduzione, traduzione e note di V. Schiavone, Rizzoli, Milano 2006³;

PLOTINO, *Enneadi*, Introduzione, traduzione, note e bibliografia di G. Faggin, Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, Bompiani, Milano 2004³;

PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1[53]*, Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. Marzolo, Prefazione di C. D'Ancona, Edizioni Plus, Pisa 2006;

PLUTARCO, *Consolazione alla moglie*, a cura di P. Impara e M. Manfredini, M. D'Auria Editore, Napoli 1991;

PLUTARCO, *Vite*, Introduzione di A. Barigazzi, Volume I, a cura di A. Traglia, Utet, Torino 1992;

PLUTARCO, *Le virtù degli animali*, a cura di A. Zinato, introduzione di O. Longo, Marsilio Editori, Venezia 1995;

PLUTARCO, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di D. Magini, Adelphi, Milano 2009²;

PROCLO, *Teologia Platonica*, Presentazione di W. Beierwaltes, Introduzione di G. Reale, Traduzione, note e apparati di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005.

5.2) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967², tr. it. di A. Trotta *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997;
- U. BIANCHI, *L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo*, in J. RIES (Dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, Vol. IV: *Crisi, rotture e cambiamenti*, cit., pp. 143-161;
- G. CARRIÈRE, *L'Homme chez Plotin*, in AA.VV., *Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, Vol. XII: *Histoire de la Philosophie: Méthodologie – Antiquité et Moyen Âge*, Amsterdam - Louvain 1953, pp. 133-136;
- R. CHIARADONNA, *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in P. DONATELLI – E. SPINELLI (a cura di), *Il senso della virtù*, cit., pp. 61-72;
- M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Egesi di Sapienza 1, 13-15*, Armando Editore, Roma 1998;
- R. FERWERDA, *Man in Plotinus: Plotinus' Anthropology and its Influence on the Western World*, in "Diotima", 8 (1980), pp. 35-43;
- G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma - Bari 1990;
- M. GILBERT, *L'antropologia del Libro della Sapienza*, in G. DE GENNARO (a cura di), *L'antropologia biblica*, cit., pp. 245-257 e 262-273;
- J. LAURENT, *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses 1999;
- O. LONGO, *Ritorno a Circe*, in PLUTARCO, *Le virtù degli animali*, cit., pp. 9-34;
- A.M. MAZZANTI, *Gli uomini dèi mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1998;
- C. MORESCHINI, *Cosmo, natura e uomo nel mondo tardoantico*, in R. UGLIONE (a cura di), *L'uomo antico e la natura*, cit., pp. 357-375;
- P. PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 131-146;
- P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1993⁴;
- G. QUISPEL, *La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne*, in O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.), *Der Mensch (erste folge)*, cit., pp. 249-286;

- H. SCHLIER, *La concezione dell'uomo nel pensiero gnostico*, in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, cit., pp. 125-143;
- H. WIJSENBEEK, *Man as a Double Being. Some Remarks on Plotinus*, in "Diotima", 13 (1985), pp. 172-191.

5.3) Altri testi di riferimento

- D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, Edizione italiana a cura di A. Bellanti *Plutarco e lo Stoicismo*, Presentazione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2003;
- A. BARIGAZZI, *Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali*, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 297-315;
- U. BIANCHI, *Le origini dello gnosticismo. Nuovi studi e ricerche*, in “Augustinianum”, Vol. XXXII (1992), n. 2, pp. 205-216;
- C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964³;
- V. CILENTO, *Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino*, in AA.VV., *Le néoplatonisme*, cit., pp. 37-42;
- I. GALLO (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Atti del IV Convegno plutarcheo (Genova - Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991), Sagep Editrice, Genova 1992;
- G. INDELLI, *Plutarco*, *Bruta animalia ratione uti: qualche riflessione*, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 317-352;
- H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1988-1993⁴, tr. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010;
- A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Editrice Morcelliana, Brescia 1997;
- I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005;
- G. PUGLIESE CARRATELLI, *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 61-70;
- J.M. REESE, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, Biblical Institute Press, Roma 1970;
- G. SANTESE, *Animali e razionalità in Plutarco*, in S. CASTIGNONE – G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, cit., pp. 139-170;
- G. SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982;

G. SFAMENI GASPARRO, *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, in EAD., *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, cit., pp. 309-330.

6) MODELLI DI DIGNITÀ UMANA NEL PENSIERO CRISTIANO MEDIEVALE

6.1) Fonti

- A. AGOSTINO, *De vera religione – La vera religione*, Introduzione, traduzione e note di M. Vannini, Mursia, Milano 1987²;
- S. AGOSTINO, *Commento ai Salmi*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988;
- AGOSTINO, *Confessioni*, Introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990;
- S. AGOSTINO, *La città di Dio*, Introduzione di A. Pieretti, Traduzione e note di D. Gentili, Indici di F. Monteverde, Città Nuova Editrice, Roma 1997;
- AGOSTINO, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003;
- S. AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*, reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/contro_fausto/index.htm;
- S. AGOSTINO, *Contro la lettera di Mani*, reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/contro_lettera_mani/index.htm;
- S. AGOSTINO, *Contro la lettera di Parmeniano*, reperibile all'indirizzo internet: http://www.augustinus.it/italiano/contro_parmeniano/index.htm;
- S. AGOSTINO, *La Trinità*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.augustinus.it/italiano/trinita/index.htm>;
- ALANO DI LILLA, *Le regole del diritto celeste*, Introduzione, traduzione e note a cura di C. Chiurco, Saggio introduttivo di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002;
- ALBERT THE GREAT, *Man and the beasts (De animalibus, books 22-26)*, transl. by J.J. Scanlan, Binghamton (New York) 1987;
- AMBROGIO, *Esamerone*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Banterle, Città Nuova Editrice, Roma 1979;

- ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Orazio, Città Nuova Editrice, Roma 2007;
- ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, con una Premessa di P.B. Rossi, Laterza, Roma - Bari 2008;
- ARNOBIO, *Difesa della vera religione*, Introduzione, traduzione e note a cura di B. Amata, Città Nuova Editrice, Roma 2000;
- ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Traduzione, introduzione e note a cura di E. Bellini, Città Nuova Editrice, Roma 1976;
- A. AUGUSTINI *De musica*, a cura di G. Marzi, Sansoni Editore, Firenze 1969;
- S. BERNARDI *Opera*, Vol. IV: *Sermones I*, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq – H. Rochais, Editiones Cistercienses, Romae 1966;
- S. BERNARDI *Opera*, Vol. V: *Sermones II*, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq – H. Rochais, Editiones Cistercienses, Romae 1968;
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Grazia e libero arbitrio*, a cura di A. Babolin, Liviana Editrice, Padova 1968;
- S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Commento al salmo 90*, Introduzione, traduzione e note di P. R. Sorgia, Edizioni Paoline, Alba 1977;
- S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. I: *Trattati*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984;
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, a cura di D. Turco, 2 voll., Edizioni Vivere in, Roma 1986²;
- S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. II: *Sentenze e altri testi*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990;
- S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, tr. it. di E. Paratore, Introduzione e note di A.M. Piazzoni, Edizioni Paoline, Milano 1990;
- S. BERNARDO, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Vol. IV: *Sermoni diversi e vari*, Premessa di C. Leonardi, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2000;
- S. BONAVENTURAE [...] *Opera Theologica Selecta*, iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi - M. Bello [...], cura pp. Collegii S. Bonaventurae edita, Editio minor, Tomus II: *Liber II Sententiarum*, Quaracchi, Firenze 1938;

- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002;
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Questioni disputate della scienza di Cristo*, a cura di F. Martínez Fresneda, tr. it. di L. Mauro e F.J. Díaz Marcilla, Edizioni Antonianum, Roma 2005;
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, Traduzione introduzione e note a cura di A. Cataldo, Città Nuova Editrice, Roma 1992;
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Introduzione di M. Rizzi, Traduzione e note di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 2006²;
- N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino 1972;
- N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988;
- N. CUSANO, *Il gioco della palla*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova Editrice, Roma 2001;
- N. CUSANO, *I dialoghi dell'idiota*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Federici Vescovini, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003;
- G. DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Traduzione, introduzione e note a cura di V. Fazzo, Città Nuova Editrice, Roma 1983;
- DANTE ALIGHIERI, *Opere*, Edizione diretta da M. Santagata, Volume I : *Rime, Vita Nova, De vulgari eloquentia*, a cura di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, Introduzione di M. Santagata, Mondadori, Milano 2011;
- DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, Prefazione, note e commenti di P. Cudini, Garzanti, Milano 2011⁹;
- DIADOCO, *Cento considerazioni sulla fede*, Traduzione introduzione e note a cura di V. Messana, Città Nuova Editrice, Roma 1978;
- DIONIGI, *Mistica Teologia e Epistole I-V*, testo critico di A.M. Ritter, Introduzione, commento filosofico, bibliografia, traduzione e note di M. Andolfo, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011;
- DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, Traduzione introduzione e note a cura di M. Pappozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1979;

- G. DUNS SCOTO, *Prologo dell'Ordinatio*, Traduzione italiana con testo originale a fronte, a cura del Seminario Teologico "Immacolata Mediatrix" dei Frati Francescani dell'Immacolata, Premessa di P.D. Fehlner, Introduzione di A.M. Apollonio, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2006;
- MEISTER ECKART, *Prediche*, a cura di M. Vannini, Mondadori, Milano 1995;
- M. ECKART, *Trattati e Prediche*, Introduzione, traduzione e note di G. Faggini, Rusconi, Milano 1982;
- S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere: Poesie, Salita del Monte Carmelo, Notte Oscura*, a cura di P.P. Ottonello, Utet, Torino 1993;
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, Presentazione di M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri, Introduzione di L. Bianchi, Jaca Book, Milano 1985;
- GREGORIO DI NAZIANZO, *L'uomo a immagine della Trinità*, Testi tradotti e presentati da A. Franceschini, Edizioni Messaggero, Padova 2011;
- GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1984;
- GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sull'Ecclesiaste*, Traduzione, introduzione e note a cura di S. Leanza, Città Nuova Editrice, Roma 1990;
- GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Introduzione, traduzione e note a cura di B. Salmona, Città Nuova Editrice, Roma 2000³;
- S. GREGORIO MAGNO, *Opere, II: Omellerie sui Vangeli*, a cura di G. Cremascoli, Città Nuova Editrice, Roma 1994;
- R. GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, edited by R.C. Dales and S. Gieben, Oxford 1990;
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La natura del corpo e dell'anima*, a cura di A. Siclari, Nardini Editore, Firenze 1991;
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, a cura e con Introduzione di G. Bacchini, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997;
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, a cura di P. Lucentini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974;

- ILDEGARDA DI BINGEN, *Il libro delle opere divine*, a cura di M. Cristiani e M. Pereira, Mondadori, Milano 2003;
- IPPOLITO DI ROMA, *La tradizione apostolica*, Introduzione, traduzione e note a cura di R. Tateo, Edizioni Paoline, Milano 2010;
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e per la nuova edizione di G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997²;
- L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Rusconi, Milano 1979;
- C.F. LATTANZIO, *Il capolavoro di Dio (De opificio Dei seu de formatione hominis)*, a cura di A. Maia, Edizioni Il leone verde, Torino 2006;
- LOTARIO DI SEGNI, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. D'Antiga, Nuova Pratiche Editrice, Parma 1994;
- LOTHARII CARDINALIS (INNOCENTII III) *De miseria humane conditionis*, edidit M. Maccarrone, Lucani 1955;
- S. MASSIMO CONFESSORE, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Edizioni "Testi cristiani", Firenze 1931;
- METODIO DI OLIMPO, *La risurrezione*, Introduzione di M. Mejzner e M.B. Zorzi, traduzione di M. Mejzner (parte paleoslava) e M.B. Zorzi (parte greca), note di M. Mejzner, Città Nuova Editrice, Roma 2010;
- NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*, traduzione a cura di M. Morani, Grafiche Moriniello, Salerno 1982;
- ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, Utet, Torino 1968;
- ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, Presentazione di C. Moreschini, Editrice Morcelliana, Brescia 2000;
- ORIGENE, *I princìpi*, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino 2010;
- S. PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, a cura di P. Brezzi e di B. Nardi, Vallecchi Editore, Firenze 1943;
- S. PIER DAMIANO, *Lettere e discorsi*, a cura di Mons. A. Pasini, Edizioni Cantagalli, Siena 1956;

- S. PIER DAMIANO, *Vita di S. Romualdo*, versione italiana a cura dei Padri Camaldolesi, Camaldoli 1963;
- PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, a cura di A. D'Anna, Presentazione di E. Norelli, Editrice Morcelliana, Brescia 2001;
- RICCARDO DI S. VITTORE, *La Trinità*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma 1990;
- G. SCOTO ERIUGENA, *Il cammino di ritorno a Dio*, Testi tratti dal *Periphyseon*, a cura di V. Chietti, Mimesis Edizioni, Milano - Udine 2011;
- SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007;
- TAZIANO IL SIRO, *Discorso ai Greci*, a cura di S. Di Cristina, Edizioni Borla, Roma 1991;
- TEODORETO DI CIRO, *Discorsi sulla Provvidenza*, Traduzione, introduzione e note a cura di M. Ninci, Città Nuova Editrice, Roma 1988;
- TEODORETO DI CIRO, *La cura delle malattie elleniche*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Trisoglio, Città Nuova Editrice, Roma 2011;
- TEODORICO DI CHARTRES – GUGLIELMO DI CONCHES – BERNARDO SILVESTRE, *Il Divino e il Megacosmo*, Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980;
- S. TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Tre libri ad Autolico*, Versione, introduzione e note a cura di P. Gramaglia, Edizioni Paoline, Alba 1965;
- TERTULLIANO, *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Utet, Torino 1974;
- Q.S.F. TERTULLIANO, *De spectaculis - Sugli spettacoli*, Traduzione, note e saggio introduttivo di S. Piacenti, Il Cerchio, Rimini 2005;
- S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, VIII: La beatitudine – Gli atti umani (I-II, qq. 1-21)*, Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1959;
- S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, Utet, Torino 1975;
- S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, Vol. I: Libro Primo: distinzioni 1-21*, Introduzione generale di I. Biffi, Traduzione di P.R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001;

- S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Vol. II: *Libro Primo: distinzioni 22-48*, Traduzione di P.R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000;
- S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, Nuova edizione in lingua italiana a cura di P. Tito Centi e P. Angelo Belloni, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.cristianicattolici.net/chiesa-cattolica/somma%20teologica.pdf>;
- UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Introduzione, traduzione e note di V. Liccaro, Rusconi, Milano 1987.

6.2) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- AA.VV., *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain - Paris 1960;
- AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis (Vindebonae, 28 sept. - 2 oct. 1970), Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972;
- AA.VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, III: Antropologia Tomista*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991;
- J.A. AERTSEN, *The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 432-439;
- C. ALLEGRO, *Giovanni Scoto Eriugena, Vol. II: Antropologia*, Città Nuova Editrice, Roma 1976;
- M.-T. D'ALVERNY, *L'homme comme symbole. Le microcosme*, in AA.VV., *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIII, Sede del Centro, Spoleto 1976, Vol. I, pp. 123-183;
- B. AMATA, *Problemi di antropologia arnobiana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1984;
- B. AMATA, *Gregorio di Nissa contro l'aborto*, in "Salesianum", LXVI (2004), n. 4, pp. 747-752;
- G. APOSTOLOPOULOU, *Das Problem der Willensfreiheit bei Gregor von Nyssa*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 719-725;
- W. ARTUS, *Man as Center and End of the World within the Thought of Ramon Llull*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 396-405;
- M. ASZTALOS, *La conception de l'homme dans les écrits de Pierre de Dacie*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 260-266;
- D.L. BALÁS, *METOUSIA QEOU. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, «I.B.C.» Libreria Herder, Roma 1966;
- J. BARTUSCHAT, *Il De miseria humane conditionis e la letteratura didattica delle lingue romanze*, in A. SOMMERLECHNER (a cura di), *Innocenzo III. Urbs et orbis*, Atti del

- Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo – Società Romana di Storia Patria, Roma 2003, Vol. I, pp. 352-368;
- G. BASSETTI SANI, *Antropologia teologica in Giovanni Duns Scoto*, in “Studi medievali”, Serie Terza - Anno XXXIV (1993), n. 1, pp. 139-191;
- J.P. BECKMANN, *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, in C. WENIN (Ed.), *L’homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 445-457;
- B. BELLETTI, *La dottrina dell’assimilazione a Dio in Filone di Alessandria*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXXIV (1982), n. 3, pp. 419-440;
- E. BELLINI, *Il corpo e la salvezza dell’uomo nella riflessione dei Padri della chiesa*, in “Communio”, numero 54 (1980), pp. 18-28;
- L.G. BENAKIS, *Die Stellung des Menschen im Kosmos in der byzantinischen Philosophie*, in C. WENIN (Ed.), *L’homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 56-76;
- J. BENTIVEGNA, *Pauline Elements in the Anthropology of St. Irenaeus*, in “Studia Evangelica”, 5 (1968), pp. 229-233;
- C.A. BERNARD (a cura di), *L’antropologia dei maestri spirituali*, Simposio organizzato dall’Istituto di Spiritualità dell’Università Gregoriana (Roma, 28 aprile - 1° maggio 1989), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991;
- R. BERNARD, *L’image de Dieu d’après saint Athanase*, Paris 1952;
- E. BERTOLA, *Di una inedita trattazione psicologica intitolata: Quid sit anima*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LVIII (1966), nn. 5-6, pp. 564-583;
- E. BERTOLA, *La visione del macrocosmo e del microcosmo di Bernardo Silvestre e di Josef ibn Saddiq*, in “Archivio di filosofia”, Anno LII (1984), nn. 1-3, pp. 535-590;
- C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis (Salmanticae, 21-26 septembris 1981), Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984;
- E. BETTONI, *Duns Scoto denuncia l’insufficienza dell’antropologia filosofica*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 245-257;
- E. BETTONI, *L’antropologia medioevale*, in “Rassegna di teologia”, Anno XV (1974), n. 4, pp. 257-269;

- U. BIANCHI – H. CROUZEL (a cura di), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, Atti del Colloquio (Milano, 17-19 maggio 1979), Vita e Pensiero, Milano 1981;
- G.B. BLOCH, *La posición natural del hombre según Duns Escoto y Teilhard de Chardin*, in C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, cit., pp. 145-157;
- R. BODÉÜS, *L'influence de l'histoire des doctrines grecques sur l'anthropologie thomiste*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 252-259;
- G. BONAFEDE, *L'Olivi e la difesa del libero arbitrio*, in "L'Italia Francescana", Vol. XXV (1950), pp. 93-101;
- G. BONAFEDE, *Sulla dignità dell'uomo*, in AA.VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, Vol. III, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1974, pp. 317-335;
- B.M. BONANSEA, *Duns Scotus' concept of man. A philosophical-theological anthropology*, in "Antonianum", LVIII (1983), nn. 2-3, pp. 263-305;
- G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner*, in "Augustinianum", Vol. XXIV (1984), n. 3, pp. 495-514;
- P. BOYDE, *Dante Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge 1981, tr. it. di E. Graziosi *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Il Mulino, Bologna 1984;
- P. BOYDE, *Human Vices and Human Worth in Dante's Comedy*, Cambridge 2000;
- M. BRASA DIEZ, *Micro y macrocosmos de Juan de Salisbury*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 347-355;
- A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Prefazione di F. Bolgiani, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972;
- R. BRUCH, *Die Würde des Menschen in der patristischen und scholastischen Tradition*, in W. GRUBER – J. LADRIÈRE – N. LESER (Hrsg.), *Wissen – Glaube – Politik. Festschrift für Paul Asveld*, Graz 1981, pp. 139-154;
- R. BULTOT, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III*, in "Cahiers de Civilisation Médiévale", IV (1961), n. 4, pp. 441-456;

- R. BULTOT, *La dignité de l'homme selon Saint Anselme de Cantorbéry*, in D. GAILLARD – J. DAOUST (eds.), *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille 1967, pp. 549-568;
- R. BULTOT, *La «dignité de l'homme» selon S. Pierre Damien*, in “Studi Medievali”, Serie Terza - Anno XIII (1972), n. 2, pp. 941-966;
- R. BULTOT, *La dignità dell'uomo secondo s. Pier Damiani*, in AA.VV., *S. Pier Damiani*, Atti del Convegno di Studi nel IX centenario della morte (Faenza, 30 settembre - 1 ottobre 1972), Stab. Grafico F.lli Lega, Faenza 1973, pp. 17-41;
- E. BUONAIUTI, *L'antropologia di Tertulliano*, in “Ricerche Religiose”, Vol. III (1927), n. 3, pp. 232-241;
- D. BUZZETTI, *Nicholas of Kues and the Eicon of Dei*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 315-331;
- A. CACCIOTTI, *La fortuna del De opificio hominis di Gregorio di Nissa in Occidente*, in “Studi sull'Oriente Cristiano”, 1 (1997), nn. 1-2, pp. 19-29;
- M. CANÉVET, *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, in “Nouvelle Revue Théologique”, Vol. 114 (1992), n. 5, pp. 678-695;
- D. CAOCCI, *In pasto alla tradizione. Bono Giamboni e il suo trattato Della miseria dell'uomo*, in D. CAOCCI – M. GUGLIELMI (a cura di), *Idee di letteratura*, Armando Editore, Roma 2010, pp. 108-119;
- A. CAPIZZI, *Anima e corpo nel XIII secolo*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, Terza Serie, Vol. V (1951), pp. 24-42 e 205-227;
- G. CAPPELLO, *L'uomo «microcosmo» nel pensiero di Nicolò Cusano*, in C. GIACON (a cura di), *Aspetti della crisi filosofica e saggi storici*, Editrice Antenore, Padova 1978, pp. 107-133;
- M. CAPPUYNS, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in “Recherches de Théologie ancienne et médiévale”, XXXII (1965), pp. 205-262;
- C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995), Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999;

- F. CASOLINI, *La dignità della persona umana nell'interpretazione di S. Francesco*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 437-451;
- G. CASTELLUCCIO, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Levante Editori, Bari 1992;
- L. CHVÁTAL, *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa*, in "Byzantinoslavica", LXII (2004), pp. 47-70;
- A. COCCIA, *La dignità della persona umana in Duns Scoto e in Hegel*, in C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, cit., pp. 169-179;
- A. COCCIA, *Unità del genere umano e dignità dell'uomo nel pensiero di Sant'Agostino*, in ID., *Ideali politici e problemi religiosi in alcuni grandi filosofi*, cit., pp. 61-67;
- E. CORSINI, *La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa*, in U. BIANCHI – H. CROUZEL (a cura di), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, cit., pp. 197-212;
- F. CORVINO, *Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere in San Bonaventura*, in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974), Vol. II, Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", Roma 1976, pp. 549-561;
- F. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà, secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in AA.VV., *La libertà*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1980, pp. 63-79;
- P. COURCELLE, *L'humanisme chrétien de saint Ambroise*, in «Orpheus», IX (1962), n. 1, pp. 21-34;
- L. COVA, *Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo*, in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, cit., pp. 107-122;
- H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956;

- H. CROUZEL, *L'anthropologie d'Origène: de l'archē au telos*, in U. BIANCHI – H. CROUZEL (a cura di), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, cit., pp. 36-49;
- W. DABROWSKI, *La dottrina della imago Dei nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, in "Angelicum", Vol. 80 (2003), n. 4, pp. 779-828;
- G. DAHAN, *L'exégèse de Genèse 1, 26 dans les commentaires du XII^e siècle*, in "Revue des Études Augustiniennes", Vol. 38 (1992), n. 1, pp. 124-153;
- R.C. DALES, *A Medieval View of Human Dignity*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. 38 (1977), n. 4, pp. 557-572;
- M. DAMIATA, *Eguaglianza: pari dignità fra tutti gli uomini, pari dignità fra tutti i cristiani*, in ID., *Guglielmo D'Ockham: povertà e potere, II: Il potere come servizio. Dal Principatus dominativus al Principatus ministrativus*, Edizioni "Studi Francescani", Firenze 1979, pp. 392-401;
- L. DATTRINO, *La dignità dell'uomo in Giustino martire e Ireneo di Lione*, in "Lateranum", Nuova Serie - Anno XLVI (1980), n. 2, pp. 209-249;
- L. DATTRINO, *Creati a immagine di Dio. La dignità dell'uomo nel pensiero dei Padri*, Lezione Inaugurale - Cattedra di Storia della Pastorale (Istituto Pastorale "Redemptor Hominis", Anno Accademico 2001-2002), Pontificia Università Lateranense, Roma 2003;
- Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986;
- B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002;
- L.A. DE BONI, *O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia*, in "Veritas", Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 707-725;
- M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues, théoricien des "droits de l'homme"*, in R. LIEVENS – E. VAN MINGROOT – W. VERBEKE (red.), *Pascua Mediaevalia*, cit., pp. 181-183;
- A. DE LIBERA, *Eckart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris 1996, tr. it. di P. Brugnoli *Eckart, Suso, Taulero e la divinizzazione dell'uomo*, Edizioni Borla, Roma 1999;

- M. DE LOURDES SIRGADO GANHO, *L'uomo in S. Antonio*, in "Il Santo", Anno XXII (1982), nn. 1-3, pp. 693-699;
- B. DEGÓRSKI, *Visioni antropologiche dei Padri*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura, cit.*, pp. 373-414;
- P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor: étude théologique*, Lille 1951;
- P. DELHAYE, *Le microcosme de Godefroid de Saint-Victor et sa vitalité morale dans le macrocosme*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 769-775;
- M. DELL'ANDREA, *La «dignitas hominis» in Bernardo di Chiaravalle*, in C. GIACON (a cura di), *Logica e semantica ed altri saggi*, Editrice Antenore, Padova 1975, pp. 109-138;
- J. DELUMEAU, *Il disprezzo dell'uomo e del mondo*, in ID., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, tr. it. di N. Grüber, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 17-63;
- T.J. DENNIS, *The Relationship Between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De Hominis Opificio*, in "Studia Patristica", Vol. XVII - Part Three (1982), pp. 1065-1072;
- I. DEUG-SU, *Il significato antropologico e teologico dell'amore in San Bernardo di Clairvaux: una metafisica del «nihil» e una teologia della «plenitudo»*, in "Analecta Cisterciensia", XLVI (1990), pp. 203-231;
- S. DI CRISTINA, *Spirito e Logos nell'antropologia di Taziano*, in "Ho Theologos", anno V (1978), n. 20, pp. 5-34;
- G. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio*, in "Doctor Seraphicus", Anno XXIII (1976), pp. 7-54;
- M.C. DOLBY MÚGICA, *El humanismo teocéntrico agostiniano y el humanismo antropocéntrico ateo*, in "Augustinus", 39 (1994), pp. 139-148;
- G. DOTTO, *Uomo e natura in Alanus de Insulis*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 234-240;
- G. DOTTO, *Dignitas hominis e meditatio mortis: una rilettura di Abelardo*, in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile*,

- III: *Lettura del De civitate Dei di Agostino*, Atti del VII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, pp. 141-152;
- D. DOZZI, *L'antropologia di Francesco d'Assisi a partire dai suoi scritti*, in G. PASQUALE – P.G. TANEBURGO (a cura di), *L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 65-88;
- D.F. DUCLOW, *Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the Via Negativa*, in "The Downside Review", 92 (1974), n. 2, pp. 102-108;
- M.J. EDWARDS, *Origen No Gnostic; or, On the Corporeality of Man*, in "Journal of Theological Studies", New Series, Vol. 43 (1992), n. 1, pp. 23-37;
- A.-S. ELLVERSON, *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Uppsala 1981;
- M. FABRIS (a cura di), *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Congresso Internazionale (Bari, 28-30 ottobre 1986), Levante Editori, Bari 1988;
- G. FARRIS, *Dante e "imago Dei"*, Sabatelli Editore, Savona 1985;
- C. FAUCI, *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle Epistole ed Omelie di Gregorio Magno*, Prefazione di B. Degórski, Grafite Editrice, Napoli 2000;
- T.A. FAY, *Imago Dei. Augustine's Metaphysics of Man*, in "Antonianum", XLIX (1974), nn. 2-3, pp. 173-197;
- A. FELICISSIMO, *S. Francisco e a dignidade humana*, in "Estudios Franciscanos", Vol. 86 (1985), n. 384, pp. 493-514;
- P.A. FERRISI, *Il nulla fondamento metafisico dell'interiorità agostiniana*, in "Vivens Homo", Anno XIII (2002), n. 2, pp. 337-352;
- R. FINCKH, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1999;
- R. FLÓREZ, *La antropología agustiniana en san Isidoro*, in "Augustinus", XXV (1980), pp. 89-106;
- I. FORNARO, *La teologia dell'immagine nella Glossa di Alessandro d'Hales*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1985;
- J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953;

- J. GARRIDO, *Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura*, in “Verdad y Vida”, 28 (1970), n. 111, pp. 283- 338;
- H.A. GÄRTNER, *Dignitas*, in C. MAYER (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, Vol. 2, Fasc. 3/4, Basel 1999, coll. 428-435;
- H.A. GÄRTNER, *Würde und Menschenwürde in heidnischer und christlicher Sicht. Der Niederschlag dieser Auseinandersetzung bei Augustin*, in A. DÖRFLER-DIERKEN - W. KINZIG - M. VINZENT (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*, Internationales Symposium aus Anlass des 65. Geburtstages von Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Mandelbachtal – Cambridge 2001, pp. 103-116;
- F. GASTI, *L’antropologia di Isidoro. Le fonti del libro XI delle Etimologie*, Edizioni New Press, Como 1998;
- L.B. GEIGER, *L’homme, image de Dieu. À propos de Summa Theologiae, I^a, 93, 4*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXVI (1974), nn. 2-4, pp. 511-532;
- A. GENOVESE, *La creazione dell’uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, in “Alpha Omega”, VI (2003), n. 3, pp. 393-418;
- A. GHISALBERTI, *La rappresentazione del corpo nel pensiero medievale*, in “Comunicazioni sociali”, Anno II (1980), nn. 3-4, pp. 19-33;
- A. GHISALBERTI, *Anima e corpo in Tommaso d’Aquino*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno XCVII (2005), n. 2, pp. 281-296;
- A. GHISALBERTI, *L’uomo immagine di Dio. Lineamenti di antropologia teologica altomedievale*, in ID., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma - Bari 2005³, pp. 43-61;
- R. GILLET, *L’homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*, in “Studia Patristica”, Vol. VI (1962), pp. 62-83;
- E. GLICKMAN, *Human Dignity in Dante’s “Inferno”*, in “Laurentian University Review”, 2 (1968), pp. 33-44;
- C. GNiecki, *Visione dell’uomo negli scritti di Francesco d’Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma 1987;

- G. GONELLA, *L'umanesimo di S. Bernardino*, in "Frate Francesco", N.S., Anno I (1954), pp. 77-83;
- M. GRANDJEAN, *Le fondement de la dignité humaine chez Bernard de Clairvaux*, in M. ROSE (Ed.), *Histoire et herméneutique. Mélanges pour Gottfried Hammann*, Genève 2002, pp. 175-183;
- P. GROSSI, *Sui diritti umani nella civiltà giuridica medievale*, in G. ALPA (a cura di), *Paolo Grossi*, Laterza, Roma - Bari 2011, pp. 83-87;
- V. GROSSI, *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino*, in "Studi storico-religiosi", Vol. IV (1980), n. 1, pp. 89-113;
- V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983;
- P.L. GUIDUCCI, «*Laudato sie, mi' signore, cum tucte le tue creature*». *Dignitas hominis in san Francesco d'Assisi*, in AA.VV., *La dignità dell'uomo*, cit., pp. 28-39;
- A.M. HAAS, *Meister Eckharts mystische Bildlehre*, in A. ZIMMERMANN (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, cit., pp. 113-138;
- P. HADOT, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in "Studia Patristica", Vol. VI (1962), pp. 409-442;
- A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987;
- A.G. HAMMAN (a cura di), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Traduzione dei testi di G. Pini, Edizione italiana coordinata da E. Giannarelli, Edizioni Paoline, Milano 1991;
- T.A. HART, *The Two Soteriological Traditions of Alexandria*, in "The Evangelical Quarterly", 61 (1989), n. 3, pp. 239-259;
- W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964;
- L. HÖDL, *Die Zeichen-Gegenwart Gottes und das Gott-Ebenbild-Sein des Menschen in des hl. Bonaventura "Itinerarium mentis in Deum" c. 1-3*, in A. ZIMMERMANN (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, cit., pp. 94-112;

- L. HÖDL, *Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des späteren Mittelalters*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 107-132;
- W.J. HOYE, *Würde des Menschen – Licht der Vernunft. Thomas von Aquin über den Kern der Moral*, Vortrag in einem Forum der Josef-Pieper-Stiftung am 5. Oktober 2001, Münster 2002;
- N.J. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007;
- R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle: de saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Paris 1967;
- R. JAVELET, *La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme*, in A. ZIMMERMANN (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, cit., pp. 1-34;
- R. JAVELET, *La dignité de l'homme dans la pensée du XII^e siècle*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 39-87;
- D.E. JENKINS, *The Make-up of Man according to St. Irenaeus*, in "Studia Patristica", Vol. VI (1962), pp. 91-95;
- A. KALLIS, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Münster 1978;
- T.W. KÖHLER, *Grundlagen des philosophisch–anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leiden - Boston - Köln 2000;
- W. KÖLMEL, *Ornatus mundi - contemptus mundi: zum Weltbild und Menschenbild des 12. Jahrhunderts*. in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 356-364;
- W. KÖLMEL, *Wille und freiheit in der lehre des Duns Scotus und des "Humanismus"*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 343-358;
- A.L. KOLP, *Partakers of the Divine Nature. The Use of II Peter 1:4 by Athanasius*, in "Studia Patristica", Vol. XVII (1982), pp. 1018-1023;

- P.O. KRISTELLER, *Man and his universe in medieval and Renaissance philosophy*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 77-91;
- L. KUC, *Les éléments de l'univers humain chez Guillaume d'Occam. Suggestion pour une lecture*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 279-287;
- M. KURDZIAŁEK, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, in A. ZIMMERMANN (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, cit., pp. 35-75;
- D.C. LANGSTON, *Scotus' Conception of Human Freedom*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 815-821;
- G. LAURIOLA (a cura di), *Diritti umani e libertà in Duns Scoto*, Editrice A.G.A., Alberobello (BA) 2000;
- R. LAZZARINI, *Il De ludo globi e la concezione dell'uomo del Cusano*, Libreria Editrice Francesco Perrella, Roma 1938;
- R. LAZZARINI, *Funzione cosmica dell'antropocentrismo bonaventuriano*, in "Rivista rosminiana di filosofia e di cultura", Anno LXIII (1974), n. 1, pp. 265-282;
- J. LEAL, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001;
- J. LEAL, *Notas para un estudio semántico de la concepción tertuliana del hombre en el tratado sobre la resurrección de la carne*, in "Augustinianum", XXXVIII (1998), n. 1, pp. 83-119;
- J.W. LEGOWICZ, *L'homme, œuvre de la Nature et de la Raison chez Bernard de Tours*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 114-118;
- M. LEMOINE, *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 341-346;
- C. LEONARDI (a cura di), *Gli umanesimi medievali*, Atti del II Congresso dell'«Internationales Mittellateinerkomitee» (Firenze, Certosa del Galluzzo, 11-15 settembre 1993), Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998;
- C.A. LÉRTORA MENDOZA, *Hombre y naturaleza en el Hexaameron de Grosseteste*, in "Veritas", Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 555-578;

- G. LETTIERI, *L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 127-215;
- C.S. LEWIS, *The Discarded Image*, Cambridge 1964, tr. it. di C. Scagliotti *L'immagine scartata. Il modello della cultura medievale*, Postfazione di P. Boitani, Marietti, Genova 1990;
- R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles - Paris 1951;
- A. LOBATO, *La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, in "Carthaginensia", Vol. VI (1990), n. 9, pp. 139-153;
- T. LOSONCY, *Language as Evidencing Man's distinctively Human Being in Giles of Rome*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 505-509;
- M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970;
- P. LUCENTINI, *Le thème de l'homme-microcosme dans la patristique grecque et chez Jean Scot Érigène*, in "Diotima", 7 (1979), pp. 111-115;
- P. LUCENTINI, *Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, in L. ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *L'Ermetismo nell'Antichità e nel Rinascimento*, cit., pp. 61-72;
- P. LUCENTINI, *Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, cit., pp. 181-190;
- J. LUPI, *O Homem e o mundo na Antropologia teológica de Orígenes*, in "Veritas", Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 505-514;
- J.M. MACHETTA, *Nicolás de Cusa: Perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios*, in "Veritas", Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 823-830;
- R. MACKEN, *L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 808-814;

- B. MADARIAGA, *La "imagen de Dios" en la metafísica del hombre, según San Buenaventura*, in "Verdad y Vida", 7 (1949), n. 26, pp. 145-194; n. 27, pp. 297-335;
- C. MAGAZZÙ, *L'influsso del De opificio Dei di Lattanzio sul libro XI delle Etymologiae di Isidoro*, in "Bollettino di Studi Latini", Anno XII (1982), nn. 1-2, pp. 247-250;
- E. MAGRINI, *Il rapporto uomo-Dio nella metodologia di G. Duns Scoto*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 191-205;
- E.P. MAHONEY, *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity (status)*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 465-477;
- H. MAJKRZAK, *La dignità dell'uomo nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, in "Forum Philosophicum", 2 (1997), pp. 193-207;
- E. MALATO, *La «dignità» di Dante (e una probabile insospettata "fonte" della Vita nuova). Chiosa a V.n., VII 4 (Rime, V), vv. 11-12: «Deo, per qual dignitate / così leggiadro questi lo core have?»*, in ID., *Studi su Dante*, Bertinello Artigrafiche, Cittadella (Pd) 2005, pp. 523-568;
- M.F. MANZANEDO, *El hombre como "Microcosmos" según santo Tomás*, in "Angelicum", Vol. 56 (1979), n. 1, pp. 62-92;
- M.F. MANZANEDO, *La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job*, in "Angelicum", Vol. 62 (1985), n. 3, pp. 419-471;
- A. MARCHESI, *Il rapporto uomo-Dio nel pensiero medievale*, Edizioni Universitarie Zara, Parma 1985;
- A. MARCHESI, *Singularità irripetibile e continua perfettibilità della persona umana, fondata nella volontà libera secondo Duns Scoto*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 371-377;
- M. MARITANO, *Ermia e la metensomatosi (Irrisio 3-5)*, in A. AMATO – G. MAFFEI (a cura di), *Super fundamentum apostolorum*, Studi in onore di S. Em. il Cardinale A.M. Javierre Ortas, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1997, pp. 181-204;
- M. MARKOWSKI, *Der Mensch und der kosmische Determinismus im späten Mittelalter und in der Renaissance*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 709-718;

- F. MARTY, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin: ses fondements ontologiques et leur verification dans l'ordre acq̄ue*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962;
- V. MASINO, *Antropología agustiniana*, in "Augustinus", XIX (1974), pp. 64-66;
- G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo: l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Città Nuova Editrice, Roma 2004;
- G. MASPERO, *La dimensione trinitaria della dignità dell'uomo. L'Ad Ablabium e l'analogia sociale di Gregorio di Nissa*, in A. RODRÍGUEZ LUÑO – E. COLOM (a cura di), *Teologia ed etica politica*, Atti dell'VIII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce "Etica politica e cultura democratica" (Roma, 11-12 marzo 2004), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 149-170;
- L. MAURO, *Cassiodoro e l'antropologia*, in M.L. SILVESTRE – M. SQUILLANTE (a cura di), *Mutatio rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedioevo*, Atti del Convegno di Studi (Napoli, 25-26 novembre 1996), Edizioni "La Città del Sole", Napoli 1997, pp. 219-249;
- J. McEVOY, *Philosophical Developments of the Microcosm and the Macrocosm in the Thirteenth Century*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 374-381;
- B. MCGINN, *Humans as Imago Dei: Mystical Anthropology Then and Now*, in E. HOWELLS – P. TYLER (Eds.), *Sources of Transformation: Revitalizing Christian Spirituality*, London - New York 2010;
- A. MELLONI, *Graziano e le molte immagini dell'immagine di Dio*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 285-294;
- J.A. MERINO, *El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset*, in C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, cit., pp. 161-168;
- H. MERLE, *Dignitas: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses predecesseurs médiévaux*, in "Estudios Lulianos", Vol. XXI (1977), n. 3, pp. 173-193;
- C.J. MEWS, *Man's Knowledge of God according to Peter Abelard*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 419-426;

- A. MICHEL, *Autour de Jean de Salisbury: la dignité humaine et l'honneur de Dieu*, in C. LEONARDI (a cura di), *Gli umanesimi medievali*, cit., pp. 375-382;
- J. MICHOT, *Cultes, magie et intellection: l'homme et sa corporéité selon Avicenne*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 220-233;
- K. MITALAITÉ, *Entre persona et natura: la notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 89 (2005), pp. 459-484;
- B. MOJSISCH, *Die Theorie des Ich in seiner Selbst- und Weltbegründung bei Meister Eckhart*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 267-272;
- B. MONDIN, *La dottrina della imago Dei nel Commento alle Sentenze*, in PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO (Ed.), *San Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi*, Città Nuova Editrice, Roma 1974, pp. 230-247;
- B. MONDIN, *L'antropologia cristiana di S. Agostino*, in "Sapienza", Vol. LIV (2001), n. 1, pp. 3-16;
- D. MORAN, *Officina omnium or Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta: the Problem of the Definition of Man in the Philosophy of John Scottus Eriugena*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 195-204;
- R. MORIARTY, *Human Owners, Human Slaves: Gregory of Nyssa, Hom. Eccl. 4*, in "Studia Patristica", Vol. XXVII (1993), pp. 62-69;
- T. MORITZ, *William of Saint Thierry's Definition of Man as the Image of God*, in "Proceedings of the PMR Conference", Vol. 2 (1977), pp. 103-112;
- B. MORRONE DA JELSI, *L'uomo integrale nella filosofia di S. Paolo e di S. Bonaventura*, in "L'Italia Francescana", 65 (1990), n. 5, pp. 373-386;
- B. MOTTA, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Prefazione di E. Berti, Il Poligrafo, Padova 2004;
- J.T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, in "Mediaeval Studies", Vol. VII (1945), pp. 55-84;
- H. NAGAKURA, *L'homme au centre de l'univers créé. L'humanisme de saint Bonaventura*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 389-395;

- M. NALDINI, *Per una esegesi del «De hominis opificio» di Gregorio Nisseno (Cap. V e XVI)*, in “Studi italiani di filologia classica”, Nuova Serie - Vol. XLV (1973), pp. 88-123;
- M. NALDINI, *Gregorio Nisseno e Giovanni Scoto Eriugena. Note sull'idea di creazione e sull'antropologia*, in “Studi Medievali”, Serie Terza - Anno XX (1979), n. 2, pp. 501-533;
- A. NOVO, *La doble creación del hombre en Ambrosio de Milán*, in “Compostellanum”, Vol. XLIII (1998), nn. 1-4, pp. 292-321;
- G.W. OLSEN, *John of Salisbury's humanism*, in C. LEONARDI (a cura di), *Gli umanesimi medievali*, cit., pp. 447-468;
- A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, in “Gregorianum”, Vol. XLIII (1962), n. 3, pp. 449-491;
- A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del s. IIº*, in “Gregorianum”, XLVIII (1967), n. 3, pp. 522-576;
- A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969;
- A. ORBE, *Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, adv. haer. IV, 20, 1-7)*, in “Gregorianum”, 73 (1992), n. 2, pp. 205-267;
- W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden 1991;
- S. OTTO, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, in “Münchener Theologische Zeitschrift”, 10 (1959), n. 4, pp. 276-282;
- M.C. PACHECO, *L'homme comme microcosme chez S. Antoine de Lisboa*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 382-388;
- D. PAGLIACCI, *Dignità e fragilità della condizione umana. Una rilettura dell'antropologia di Agostino di Ippona*, in “Firmanum”, Anno XVII (2008), n. 46, pp. 77-107;
- P. PALMERI, *La persona umana nel pensiero di Sant'Agostino*, in “Studia Patavina”, I (1954), n. 3, pp. 370-399;
- L. PASKAI, *Der heutige Freiheitsproblematik im lichte der scotistischen Freiheitslehre*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 401-407;
- A. PELE, *Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media*, in “Derechos y Libertades”, 21 (2009), pp. 149-185;

- G. PENCO, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII*, in "Benedictina", Anno 37 (1990), n. 2, pp. 285-315;
- J. PERCAN, *De Immortalitate Hominis in Statu Innocentiae Originalis. Attualità della dottrina di Giovanni Duns Scoto (Lectura II)*, in "Antonianum", LXIII (1988), n. 4, pp. 667-679;
- M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance – 250-325*, Préface de J. Fontaine, Paris 1981;
- E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, in "La scuola cattolica", Anno LXIX (1941), n. 1, pp. 46-54;
- G. PIACENTINI, *L'universo e l'uomo nel Liber divinorum operum di Ildegarda di Bingen*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Anno XCIV (2002), n. 2, pp. 195-236;
- G. PIAIA, *Fra contemplazione e dominio. Note in margine al rapporto uomo-natura nel pensiero medievale*, in "Veritas", Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 843-851;
- A. PIERETTI, *Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito*, in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1993, pp. 99-120;
- A. PIERETTI, *Interiorità e trascendenza in Agostino*, in S. BIOLO (a cura di), *Trascendenza divina: itinerari filosofici*, Contributi al XLVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate – Aprile 1993, Torino 1995, pp. 251-265;
- B. PINCHARD, *La dignité de l'homme et les formes de sa liberté selon Dante*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 41-61;
- S. PINCKAERS, *La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 89-106;
- A. POPPI, *Sant'Antonio difensore dei diritti umani*, in ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, cit., pp. 7-20;
- G.L. POTESTÀ, *Antropologia ed escatologia nel Periphyseon di Giovanni Scoto*, in "La Scuola Cattolica", Anno CVII (1979), n. 4, pp. 367-379;

- G.M. POZZO, *Logos, uomo e Dio in Filone Alessandrino*, in “Humanitas”, Anno XII (1957), n. 5, pp. 371-374;
- A.M. PRASTARO, *Il primato della volontà in Duns Scoto*, in C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, cit., pp. 273-290;
- R.D.F. PRING-MILL, *Il microcosmo lulliano*, a cura di S. Muzzi, Antonianum, Roma 2007;
- S. PRIVITERA, *L'antropologia di San Basilio. La dignità dell'uomo e l'argomentazione etica nella teologia morale ortodossa*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 15-37;
- H. RAHNER, *Das Menschenbild des Origenes*, in O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.), *Der Mensch (erste folge)*, cit., pp. 197-248;
- E.C. RAVA, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio in S. Bernardo di Chiaravalle*, in “Lateranum”, Nuova Serie - Anno LV (1989), n. 2, pp. 345-368;
- L. REBECCHI, *L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno*, in “Divus Thomas”, XLVI (1943), pp. 176-195 e 309-341;
- E. REINHARDT, *La condición del ser humano, según la Summa Sententiarum*, in “Veritas”, Vol. 44 (1999), n. 3, pp. 523-532;
- E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Barañain (Navarra) 2005;
- P.G. RICCI, *Pietro Olivi e l'unità sostanziale dell'uomo*, in “Studi Francescani”, Serie 3, Anno IX (1937), pp. 51-64;
- A. RIGOBELLO, *La visione antropologica dei “Sermones” di S. Antonio di Padova*, in A. POPPI (a cura di), *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, Atti del Congresso Internazionale di Studio sui “Sermones” di S. Antonio di Padova (Padova, 5-10 ottobre 1981), Edizioni Messaggero, Padova 1982, pp. 671-678;
- E. RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 293-315;
- L.D. ROBERTS, *A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice*, in C. BÉRUBÉ (Ed.), *Homo et Mundus*, cit., pp. 265-272;

- G. ROCCARO, *Il tema della voluntas nel De casu diaboli di Anselmo d'Aosta*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 754-762;
- M.J. RONDEAU, *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, in "Studia Patristica", Vol. VI (1962), pp. 197-210;
- P.A. ROOTS, *The De Opificio Dei: The Workmanship of God and Lactantius*, in "The Classical Quarterly", New Series - Vol. 37 (1987), n. 2, pp. 466-486;
- I. ROSIER-CATACH, "Solo all'uomo fu dato di parlare". *Dante, gli angeli e gli animali*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Anno XCVIII (2006), n. 3, pp. 435-465;
- R. SACCENTI, *The "Imago Dei" in Scholastic Theology (XIIth-XIIIth Centuries)*, in A. MELLONI – R. SACCENTI (Eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*, cit., pp. 295-313;
- J.I. SARANYANA, *Doctrine de Guillaume d'Auvergne sur la pure immat erialit  de l' me*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen  ge*, cit., Vol. I, pp. 241-246;
- L. SARTORI, «*Natura e Grazia*» nella dottrina di S. Bernardo, in "Studia Patavina", Anno I (1954), n. 1, pp. 41-64;
- R. SAVIGNI, "Sapientia divina" e "sapientia humana" in Rabano Mauro e Pascasio Radberto, in C. LEONARDI (a cura di), *Gli umanesimi medievali*, cit., pp. 591-615;
- P. SCAPIN, *Capisaldi dell'antropologia antoniana*, in "Il Santo", Anno XXII (1982), nn. 1-3, pp. 679-692;
- P. SCAPIN, *Capisaldi di un'antropologia scotista*, in AA.VV., *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 269-291;
- H. SCHNEIDER, *Die Würde der Menschlichen Person nach Johannes Duns Scotus*, in "Antonianum", LXXVIII (2003), n. 4, pp. 679-684;
- E. SCHOCKENHOFF, *Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, in "Theologie und Philosophie", 65 (1990), n. 4, pp. 481-512;
- G. SFAMENI GASPARRO, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in U. BIANCHI – H. CROUZEL (a cura di), *Arch  e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, cit., pp. 231-266;

- G. SFAMENI GASPARRO, *Aspetti di “doppia creazione” nell’antropologia di Massimo il Confessore*, in E.A. LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica XVIII*, Vol. 1: *Historica – Theologica – Gnostica – Biblica*, Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies (Oxford 1983), Kalamazoo (Michigan) 1985, pp. 127-134;
- G. SPAGNOLO, *L’ammonizione V di San Francesco: un canto alla dignità dell’uomo*, in “L’Italia Francescana”, 61 (1986), n. 2, pp. 133-138;
- M. STANDAERT, *La doctrine de l’image chez saint Bernard*, in “Ephemerides Theologicae Lovanienses”, Vol. XXIII (1947), pp. 70-129;
- G.C. STEAD, *Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers*, in U. BIANCHI – H. CROUZEL (a cura di), *Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, cit., pp. 170-191;
- C. STEEL. *La création de l’univers dans l’homme selon Jean Scot Érigène*, in C. WENIN (Ed.), *L’homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 205-210;
- B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in “Studi Medievali”, Anno VIII (1967), n. 1, pp. 1-57;
- G.G. STROUMSA, *Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought*, in “History of Religions”, Vol. 30 (1990), n. 1, pp. 25-50;
- L. STURLESE, *La “dignitas hominis” nella cultura filosofica della Germania medievale*, in G. LAUDIZI – O. VOX (a cura di), *Satura Rudina*, Studi in onore di Pietro Luigi Leone, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce 2009, pp. 239-252;
- R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raimond Lulle et Bartolomé de las Casas, prophètes de la dignité humaine*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 173-184;
- J.E. SULLIVAN, *The Image of God: the Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, Dubuque 1963;
- S. SWIEZAWSKI, *La pensée philosophique du moyen âge tardif face au problème de la libération de l’homme*, in C. WENIN (Ed.), *L’homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 3-15;
- R.J. TESKE, *The Image and Likeness of God in St. Augustine’s De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in “Augustinianum”, XXX (1990), n. 2, pp. 441-451;

- R.J. TESKE, *St. Augustine's View of the Original Human Condition in De Genesi contra Manichaeos*, in "Augustinian Studies", 22 (1991), pp. 141-155;
- O. TODISCO, *Nella libertà la dignità dell'uomo. L'antropologia di G. Duns Scoto*, in "Sapienza", Vol. 63 (2010), n. 1, pp. 21-62;
- I. TOLOMIO, "Corpus carcer" nell'alto Medioevo. *Metamorfosi di un concetto*, in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, cit., pp. 3-19;
- A. TURCHI, *Persona divina - persona umana: nota di cristologia e di filosofia*, in "Angelicum", Vol. 76 (1999), n. 3, pp. 341-365;
- J.M. VALERO MORENO, *Fragmentaria unidad: poética de una composición y estética de una recepción en torno al De miseria humanae conditionis de Lotario de Segni*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 119-152;
- T.J. VAN BAVEL, *The Anthropology of Augustine*, in "Louvain Studies", 5 (1974), n. 1, pp. 34-47;
- T.J. VAN BAVEL, *Woman as the Image of God in Augustine's "De Trinitate XII"*, in A. ZUMKELLER (Hrsg.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, pp. 267-288;
- J. VAN DYK, *Man, Angels, and Time in Late Medieval Commentaries on Distinctions 1 and 2 of Book II of the Sentences of Peter Lombard*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 921-926;
- S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936;
- C. VASOLI, *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", Anno XXIII (1968), n. 4, pp. 371-390;
- G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, Libreria Editrice F. Ferrari, Roma 1953;
- G. VERBEKE, *A Medieval Debate between East and West about Human Dignity*, in "Proceedings of the PMR Conference", Vol. 8 (1983), pp. 1-23;

- G. VERBEKE, *L'homme et son univers: de l'antiquité classique au moyen âge*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. I, pp. 16-41;
- S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi*, Düsseldorf 1960;
- L. VEUTHEY, *Il destino dell'uomo nella prospettiva scotista*, in "Il Santo", Anno VI (1966), nn. 2-3, pp. 153-171;
- G. VISONÀ, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in "Studia Patavina", anno XXVII (1980), n. 2, pp. 393-430;
- U. VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden - Boston 2006;
- E.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris 1991;
- C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Actes du septième congrès international de philosophie medieval (30 août - 4 septembre 1982), 2 voll., Louvain-La-Neuve 1986;
- F.M. YOUNG, *Adam and Anthropos: a Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, in "Vigiliae Christianae", 37 (1983), pp. 110-140;
- J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden - Boston - Köln 2000;
- R. ZAVALLONI, *L'uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1994;
- S. ZINCONE, *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, in "Civiltà classica e cristiana", Anno VI (1985), n. 3, pp. 565-571;
- S. ZINCONE, *Il tema della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in "Doctor Seraphicus", Anno XXXVII (1990), pp. 37-51;
- E. ZOFFOLI, *La dignità del corpo umano nella dottrina di S. Tommaso*, in AA.VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, III: Antropologia Tomista*, cit., pp. 81-90;

M. ZOPPI, *La verità sull'uomo: l'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Presentazione di mons.
G. Anfossi, Prefazione di L. Mauro, Città Nuova Editrice, Roma 2009.

6.3) Altri testi di riferimento

- AA.VV., *La filosofia della natura del Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale (Passo della Mendola, 31 agosto - 5 settembre 1964), Vita e Pensiero, Milano 1966;
- AA.VV., *Culto cristiano. Politica imperiale carolingia*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, XVIII (9-12 ottobre 1977), Accademia Tudertina, Todi 1979;
- F. AGNOLI, *Roberto Grossatesta. La filosofia della luce*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007;
- M.L. ARDUINI, “*Ad hanc supermirandam harmonicam pacem*”. *Riforma della Chiesa ed ecumenismo religioso nel pensiero di Nicolò Cusano: il De pace fidei*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LXXII (1980), n. 2, pp. 224-242;
- L.-J. BATAILLON – J.-P. JOSSUA, *Le mépris du monde: de l'intérêt d'une discussion actuelle*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, LI (1967), n. 1, pp. 23-38;
- W. BEIERWALTES, *Eriugena's Platonism*, in “Hermathena”, CXLIX (1990), pp. 53-72;
- I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 2008;
- I. BIFFI – C. MARABELLI (dir.), *Figure del pensiero medievale*, Vol. V: *Rinnovamento della «Via Antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 2009;
- A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt am Main - Berlin 1973, tr. it. di P. Albarella *Forme di vita nel Medioevo*, Guida editori, Napoli 1988;
- G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996;
- O. BOULNOIS, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, tr. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1999;
- O. BOULNOIS, *Giovanni Duns Scoto. Teologia critica e rigore della carità*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (dir.), *Figure del pensiero medievale*, Vol. V: *Rinnovamento della «Via Antiqua»*, cit., pp. 461-538;

- R. BULTOT, *La Chartula et l'enseignement du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales*, in "Studi medievali", Vol. 8 (1967), pp. 787-834;
- R. CANTALAMESSA, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano 2006;
- M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxelles 1969;
- P. CASTELLI, *Temi ermetici in Ildegarda di Bingen*, in G. VAILATI SCHOENBURG WALDENBURG (a cura di), *La miniatura italiana in età romanica e gotica*, Atti del I Congresso di Storia della Miniatura Italiana (Cortona, 26-28 maggio 1978), Leo S. Olschki Editore, Firenze 1979, pp. 283-318;
- H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, in "University of California Publications in Classical Philology", Vol. XI (1930-1933), pp. 1-92;
- P.L. CIGNELLI, *Dio «Misura di tutte le cose» nel pensiero patristico*, in P. BONAVENTURA MARIANI (a cura di), *La dignità dell'uomo nell'ordine della natura e della grazia e la promozione del suo essere alla luce della S. Scrittura*, cit., pp. 165-227;
- F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo libri, Bari 1980;
- G. CREMASCOLI, *Exire de saeculo. Esame di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (secc. XIII-XIV)*, Edizioni Rari Nantes, Roma 1982;
- E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, tr. it. di A. Luzzatto e M. Candela *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992;
- E. DAL COVOLO – F. BERGAMELLI – E. ZOCCA – M.G. BIANCO (a cura di), *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Postfazione di P. Siniscalco, Edizioni Paoline, Milano 1995;
- D. DE ROBERTIS, *Un monumento della civiltà aretina. "La composizione del mondo" di Restoro d'Arezzo*, in "Atti e Memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze", Nuova Serie - Vol. XLII (1976-78), pp. 109-128;
- J. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris 1978;
- L. DEL FABBRO, *Le Ammonizioni di San Francesco d'Assisi: presentazione e commento*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1992;

- F. DI BLASI (a cura di), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007;
- G.J. ENGELHARDT, *The "De contemptu mundi" of Bernardus Morvalensis, Part One: A Study in Commonplace*, in "Mediaeval Studies", Vol. XXII (1960), pp. 108-135;
- G.J. ENGELHARDT, *The "De contemptu mundi" of Bernardus Morvalensis – Book Two: A Study in Commonplace*, in "Mediaeval Studies", Vol. XXVI (1964), pp. 109-142;
- G.J. ENGELHARDT, *The "De contemptu mundi" of Bernardus Morvalensis – Book Three: A Study in Commonplace*, in "Mediaeval Studies", Vol. XXIX (1967), pp. 243-272;
- J.G. ESTELRICH, *Raimondo Lullo*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (dir.), *Figure del pensiero medievale*, Vol. V: *Rinnovamento della «Via Antiqua»*, cit., pp. 1-83;
- G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Edizioni Il leone verde, Torino 2004;
- E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: *1950-1990*, pp. 153-169;
- M.L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1987;
- R. GIGLIUCCI, *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, De Rubéis Editore, Anzio 1994;
- E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1980, tr. it. di S. Mascheroni *La teologia mistica di San Bernardo*, Introduzione di J. Leclercq, a cura di C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987;
- E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932², tr. it. di P. Sartori Treves *Lo spirito della filosofia medioevale*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009⁷;
- A. GONZÁLEZ OVIES, *La fragilidad del mundo en los Poetae Latini Aevi Carolini*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 109-117;
- R. GRÉGOIRE, *Introduction à une étude théologique du "mépris du monde"*, in "Studia Monastica", Vol. 8 (1966), n. 2, pp. 313-328;

- R. GRÉGOIRE, *Il Contemptus Mundi: ricerche e problemi*, in “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, Anno V (1969), n. 1, pp. 140-154;
- T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992;
- T. GREGORY, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007;
- J.-C. GUY (Ed.), *Le mépris du monde: la notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris 1965;
- F. LAZZARI, *S. Pierre Damien et le “contemptus mundi”*, in “Revue d’ascétique et de mystique”, XL (1964), pp. 185-196;
- F. LAZZARI, *Le “contemptus mundi” chez saint Bernard*, in “Revue d’ascétique et de mystique”, XLI (1965), n. 3, pp. 291-304;
- F. LAZZARI, *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano - Napoli 1972;
- R. LIEVENS – E. VAN MINGROOT – W. VERBEKE (red.), *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet*, Leuven 1983;
- P. LUCENTINI, *Platonismo medievale: contributi per la storia dell’erigenismo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1980²;
- C. MARABELLI, *Medievali & medievisti. Saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Presentazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000;
- C. MARABELLI, *Nicolò Cusano. L’unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni nel De pace fidei*, in ID., *Medievali & medievisti. Saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, cit., pp. 131-153;
- C. MARTELLO – C. MILITELLO – A. VELLA (a cura di), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Catania, 22-24 settembre 2006), Louvain-la-Neuve 2008;
- J. McEVOY, *Robert Grosseteste*, Oxford 2000;
- C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2004;
- C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci: storia, letteratura, teologia*, Città Nuova Editrice, Roma 2008;

- J.T. MUCKLE, *The Hexameron of Robert Grosseteste*, in "Mediaeval Studies", Vol. VI (1944), pp. 151-174;
- N. NGUYEN-VAN-KHANH, *Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*, Paris 1973, tr. it. di G. Mandelli *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, revisione di F. Olgiati, Edizioni Biblioteca Franceseana Provinciale, Milano 1984;
- E. PASCHETTO, *Witelo et Pietro d'Abano à propos des démons*, in C. WENIN (Ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, cit., Vol. II, pp. 675-682;
- M. PELLEGRINO, *Ricerche patristiche (1938-1980)*, Prefazione di E. Corsini, 2 voll., Bottega d'Erasmus, Torino 1982;
- R.C. PETRY, *Mediaeval Eschatology and Social Responsibility in Bernard of Morval's De contemptu mundi*, in "Speculum", Vol. XXIV (1949), n. 2, pp. 207-217;
- A. POPPI, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996;
- A. POPPI, *La fondazione dell'etica nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, cit., pp. 59-79;
- A. POPPI, *Tradizione e attualità del pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, cit., pp. 93-105;
- F.-X. PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (dir.), *Figure del pensiero medievale*, Vol. V: *Rinnovamento della «Via Antiqua»*, cit., pp. 323-384;
- G. RINALDI, *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in "Augustinianum", Vol. XXXIII (1993), pp. 407-430;
- H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, München 1961;
- G. SFAMENI GASPARRO, *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, in EAD., *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, cit., pp. 261-308;
- G. SFAMENI GASPARRO, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984;

- O. TODISCO, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Edizioni Messaggero, Padova 1998;
- A.M. TRIACCA, «*Liber Orationum Psalmographus*». *A proposito della sua ricomposizione e recente edizione critica*, in "Ephemerides Liturgicae", Vol. LXXXVII (1973), n. 3, pp. 284-300;
- S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, a cura di P.B. Rossi, Vita e Pensiero, Milano 2006;
- S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, Vol. I: *Da sant'Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1978;
- S. VANNI ROVIGHI, *San Bernardo e la filosofia*, in EAD., *Studi di filosofia medioevale*, Vol. I: *Da sant'Agostino al XII secolo*, cit., pp. 142-162;
- S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, Vol. II: *Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978;
- P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve (Suisse) 1987, tr. it. di M. Garin *La Filosofia nel Medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1990;
- W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, tr. it. di C.O. Tommasi *Gregorio di Nissa: filosofo e mistico*, Presentazione e traduzione dei testi greci di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1993;
- A. ZIMMERMANN (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin - New York 1971.

7) LA DIGNITAS HOMINIS NELL'ETÀ UMANISTICO-RINASCIMENTALE

7.1) Fonti

- L.B. ALBERTI, *La dignità umana*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 249-253;
- L.B. ALBERTI, *Theogenius*, in ID., *Opere volgari*, Vol. II: *Rime e trattati morali*, a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1966, pp. 53-104;
- L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Nuova edizione a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994;
- P. BOAISTUAU, *Bref Discours de l'Excellence et Dignité de l'Homme*, Edition critique par M. Simonin, Genève 1982;
- C. de BOVELLES, *Il libro del sapiente*, a cura di E. Garin, Einaudi, Torino 1987;
- P. BRACCIOLINI, *La vera nobiltà*, a cura di D. Canfora, Salerno Editrice, Roma 1999;
- P. BRACCIOLINI, *Facezie*, con un saggio di E. Garin, Introduzione, traduzione e note di M. Ciccuto, Rizzoli, Milano 2009²;
- P. BRACCIOLINI, *Nobiltà e virtù*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 124-131;
- G. BRUNO, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980;
- G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2005⁵;
- J.-B. CHASSIGNET, *Le Mespris de la vie et consolation contre la mort*, Edition critique d'après l'original de 1594 par Hans-Joachim Lope, Genève - Paris 1967;
- M. de CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, Introduzione di J.L. Borges, Premessa al testo di R. Paoli, Traduzione e note di A. Giannini, Rizzoli, Milano 2010⁶;
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Mondadori, Milano 1992;
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Per una libera educazione*, a cura di L. D'Ascia, Rizzoli, Milano 2010²;

- B. FAZIO, *La dignità dell'uomo*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 218-221;
- M. FICINO, *Teologia Platonica*, a cura di M. Schiavone, 2 voll., Zanichelli Editore, Bologna 1965;
- M. FICINO, *Lettere - I (Epistolarum familiarium liber I)*, a cura di S. Gentile, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1990;
- M. FICINO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, a cura e con uno scritto di G. Rensi, SE, Milano 2003;
- M. FICINO, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova Editrice, Roma 2005;
- C. LANDINO, *De vera nobilitate*, a cura di M.T. Liaci, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1970;
- L. LE CARON, *Dialogues*, Edition critique par J.A. Buhlmann et D. Gilman, Genève 1986;
- M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana Editrice, Torino 1993;
- N. MACHIAVELLI, *Novella di Belfagor. L'Asino*, a cura di M. Tarantino, Introduzione di M. Martelli, Salerno Editrice, Roma 1990;
- N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Introduzione di G. Sasso, Premessa al testo e note di G. Inglese, Rizzoli, Milano 2010⁷;
- G. MANETTI, *La dignità dell'uomo*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 230-243;
- G. MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*, in E. GARIN (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., pp. 422-487;
- I. MANETTI *de dignitate et excellentia hominis*, a cura di E.R. Leonard, Padova 1975
- M. de MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, 2 voll., Adelphi, Milano 2007⁶;
- M. PALMIERI, *Vita civile*, Edizione critica a cura di G. Belloni, Sansoni Editore, Firenze 1982;
- A. PARÉ, *Œuvres complètes*, revues et collationnées sur toutes les éditions avec les variantes [...], accompagnées de notes historiques et critiques, et précédées d'une introduction sur

- l'origine et les progrès de la chirurgie en Occident du sixième au seizième siècle et sur la vie et les ouvrages d'Ambroise Paré, par J.-F. Malgaigne, 3 voll., Genève 1970;
- J. PARMENTIER, *Traité en forme d'exhortation contenant les merveilles de Dieu et la dignité de l'homme*, in ID., *Oeuvres Poétiques*, Edition critique par F. Ferrand, Genève 1971, pp. 91-116;
- F. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, Edición de M.L. Cerrón Puga, Madrid 2008²;
- F. PETRARCA, *Secretum*, a cura di U. Dotti, Rizzoli, Milano 2009³;
- F. PETRARCA, *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Mursia, Milano 1999;
- F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, Introduzione, commento e cura di E. Fenzi, traduzione di G. Fortunato e L. Alfinito, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2009;
- G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Nino Aragno Editore, Torino 2004;
- G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, Brescia 1987;
- G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, Übersetzt von N. Baumgarten, Herausgegeben und eingeleitet von A. Buck, Hamburg 1990;
- G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo - Ugo Guanda Editore, Parma 2007²;
- BARTHOLOMAEI PLATYNAE *De falso et vero bono*, a cura di M.G. Blasio, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999;
- A. POLIZIANO, *Poesie*, a cura di F. Bausi, Utet, Torino 2006;
- A. POLIZIANO, *Letters*, Vol. I: *Books I-IV*, edited and translated by S. Butler, Cambridge (Mass.) 2006;
- P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999;
- Protesto di messer Giovannozzo Manetti esortatorio di giustizia a' Signori e a' Collegi e ai Rettori e a tutti i Magistrati*, in V. BISTICCI, *Commentario della vita di messer Giannozzo Manetti*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1862, pp. 195-201;

- Protesto di Messer Giannozzo Manetti la prima volta che Gonfalonieri di Compagnia*, in M. MONTORZI, *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Jovene, Napoli 1984, pp. 404-420;
- F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, tr. it. di A. Frassinetti, Sansoni Editore, Milano 1993;
- C. SALUTATI, *Vita attiva e contemplativa*, in E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 84-93;
- C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1985;
- C. SALUTATI, *Epistolario*, a cura di F. Novati, Vol. III, Istituto Storico Italiano, Roma 1986;
- M. SCÈVE, *Microcosme*, Texte établi et commenté par E. Giudici, Cassino - Paris 1976;
- J. TAHUREAU, *Les Dialogues, non moins profitables que facetieux*, Edition critique par M. Gauna, Genève 1981;
- A. de VALDÉS, *Due dialoghi*, Traduzione italiana del sec. XVI a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968;
- L. VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, Introduzione, traduzione e note di G. Radetti, Premessa di C. Bianca, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009;
- L. VIVES, *De subventione pauperum*, Introduzione, testo e appendice a cura di A. Saitta, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973;
- J.L. VIVES, *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis (Commentary on the Dream of Scipio)*, edited with an introduction, translation and notes by E.V. George, Greenwood 1989;
- I.L. VIVIS *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana Editrice, Padova 1974.

7.2) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- J.L. ABELLÁN, *La idea de la dignidad del hombre*, in ID., *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo II: *La Edad de Oro*, Madrid 1979, pp. 148-161;
- F.P. ADORNO – L. FOISNEAU (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002;
- M.J.B. ALLEN, *Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the idea of man*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. I, pp. 173-196;
- A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola. De hominis dignitate*, in AA.VV., *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, pp. 83-102;
- S.U. BALDASSARRI (a cura di), *Dignitas et excellentia hominis*, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti (Georgetown University – Kent State University: Fiesole – Firenze, 18-20 giugno 2007), Le Lettere, Firenze 2008;
- E. BELLEC, *La thématique de la dignité de l'homme en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, Villeneuve D'Ascq 1998;
- P.R. BLUM, *De necessitate facimus voluntatem. Willensfreiheit und Recht bei Coluccio Salutati*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 63-71;
- P.C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000;
- P.C. BORI, *Immagini di Dio, immagini dell'umano. Letture di Gen 1, 26-28 tra Pico e Locke*, in "Annali di storia dell'esegesi", 25 (2008), n. 1, pp. 181-201;
- D. BOSCO, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna, I: Itinerari cinquecenteschi*, Vita e Pensiero, Milano 1988;
- O. BOULNOIS, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole*, in J.P. DE LA MIRANDOLE, *Œuvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par O. Boulnois et G. Tognon, préface par G. Tognon, Paris 1993, pp. 293-340;

- C. BOURIAU, *Dignité humaine et imagination selon Montaigne*, in “Camenae”, 8 (2010), pp. 1-17, reperibile all’indirizzo internet: <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/13-Bouriau.pdf>;
- V. BRANCA, *Libertà di coscienza e dignità dell’uomo: il messaggio di Poliziano e Pico della Mirandola*, in “Atti della Accademia Nazionale dei Lincei”, CCCXCII (1995), pp. 303-311;
- V. BRANCA, *L’intesa Pico-Poliziano e una lezione comune sulla dignità e la libera coscienza dell’uomo*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. La dignità dell’uomo*, a cura di C. Carena e V. Branca, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1995, pp. LV-XCII;
- A. BUCK, *Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis*, in “Archiv für Kulturgeschichte”, XLII (1960), n. 1, pp. 61-75;
- A. BUCK, *Giovanni Pico della Mirandola e l’antropologia dell’Umanesimo italiano*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. I, pp. 1-12;
- D. CALCAGNO, *Il peccato originale in Erasmo da Rotterdam*, Editrice Morcelliana, Brescia 1975;
- G. CANZIANI, *Le metamorfosi dell’amore: Ficino, Pico e i Furori di Bruno*, Cuem, Milano 2001;
- G.M. CAPPELLI, «*Deo similis*»: la “dignità del principe” nell’umanesimo politico, in ID. (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 167-180;
- R. CARDINI, *A proposito del «De vera nobilitate» landiniano*, in “La Rassegna della letteratura italiana”, Serie VII - Anno 75 (1971), pp. 451-459;
- E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, tr. it. di F. Federici *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Fi) 2001;
- E. CASSIRER – P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948;
- O. CATANORCHI, *La trattatistica de miseria hominis nel primo Rinascimento*, in “Viator” (English and Multilingual Edition), Vol. 41 (2010), pp. 377-391;

- P. CAYE, *Sub tecta ingressi... Du pouvoir et de la dignité de l'homme chez Léon-Baptiste Alberti: du Momus au De re aedificatoria*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 145-159;
- S. CECCATELLI, *Miseria e grandezza dell'uomo nell'opera di Marcello Palingenio Stellato*, in "Vivens Homo", Anno IV (1993), n. 1, pp. 163-188;
- J.-F. CHAPPUIT, «*I must be cruel only to be kind*». *Le concept de dignité humaine chez Montaigne et chez Shakespeare*, in J.-M. MAGUIN – P. KAPITANIAK (Eds.), *Shakespeare et Montaigne: vers un nouvel humanisme*, Actes du Congrès organisé par la Société Française Shakespeare en collaboration avec la Société Internationale des amis de Montaigne les 13, 14 et 15 mars 2003, Paris 2003, pp. 53-78;
- J. CHOMARAT, *La dignité de l'homme selon Erasme*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 63-71;
- M. CICALA, *Donne bibliche e letteratura. Verifica del femminile tra primo Umanesimo e Rinascimento: humanitas e dignitas mulieris*, in V. PLACELLA (a cura di), *Memoria biblica e letteratura italiana*, L'Orientale editrice, Napoli 1998, pp. 97-165;
- M. CILIBERTO, *Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin interprete del Rinascimento*, in "Rivista di Storia della Filosofia", Nuova serie - Anno LXIII (2008), n. 4, pp. 653-692;
- N. CLÉRET-AEBISCHER, *La conception ficinienne de la vie ou les troubles de l'âme rationnelle*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 47-67;
- M.L. COLISH, *The Mime of God: Vives on the Nature of Man*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. XXIII (1962), n. 1, pp. 3-20;
- E. COLOMER, *Microcosmo e macrocosmo fra il primo e secondo Umanesimo*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. I, pp. 281-301;
- J. CORTS GRAU, *La dignidad humana en Juan Luis Vives*, in ID., *Estudios filosóficos y literarios*, Madrid 1954, pp. 81-109;
- R. DAVAL, *L'âme et l'espace chez Marsile Ficin et Henry More*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 41-46;

- E. DE BOM, *“Homo ipse ludus ac fabula”*. Vives's views on the dignity of man as expressed in his *Fabula de homine*, in *“Humanistica Lovaniensia”*, Vol. LVII (2008), pp. 91-114;
- R. DE MATTEI, *La dignità della vita e della cultura politica nel Seicento*, in *“Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere, Storia e Filosofia”*, Serie II - Vol. XII (1943), pp. 157-177;
- A. DE PACE, *La concezione dell'anima umana in Poliziano*, in EAD., *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, cit., pp. 161-203;
- A. DE PACE, *La concezione pichiana dell'uomo*, in EAD., *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, cit., pp. 205-279;
- M. DEL PILAR PUEYO CASAUS, *La dignidad del hombre en Don Quijote de la Mancha*, in *“Anales Cervantinos”*, XXV-XXVI (1987-88), pp. 349-357;
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963;
- G. DI NAPOLI, *«Contemptus mundi» e «dignitas hominis» nel Rinascimento*, in ID., *Studi sul Rinascimento*, cit., pp. 31-84 (e in *“Rivista di filosofia neo-scolastica”*, Anno XLVIII (1956), n. 1, pp. 9-41);
- A. DINI, *«Pia philosophia» e antropologia in Ficino*, in *“Rivista di Storia della Filosofia”*, Anno LVIII (2003), n. 1, pp. 23-44;
- S. DOMINIONI, *Renaissance and Human Nature: Pico's "Dignity of Man"*, in *“Contemporary Philosophy”*, 18 (1996), n. 2, pp. 47-51;
- C. DRÖGE, *Zur Idee der Menschenwürde in Giannozzo Manettis "Protesti di Giustizia"*, in *“Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen”*, 14 (1990), pp. 109-123;
- C.-G. DUBOIS, *Montaigne: la reconquête de la dignité humaine sur l'indignité des temps*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 173-183;
- A. EGIDO, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca 2001;
- E. FAYE, *De la dignité de l'homme selon Charles de Bovelles*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 125-142;
- J.Á. GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva*, Pamplona 2007;

- E. GARIN, *Il platonismo e la dignità dell'uomo*, in ID., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, cit., pp. 94-132;
- E. GARIN, *Miseria e grandezza dell'uomo*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, cit., pp. 161-181;
- E. GARIN, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 1-32;
- G. GENTILE, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*, in ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 47-113;
- O. GLAAP, *Untersuchungen zu Giannozzo Manetti, De dignitate et excellentia hominis. Ein Renaissance-Humanist und sein Menschenbild*, Stuttgart - Leipzig 1994;
- R. GORRIS CAMOS (a cura di), *Macrocosmo - Microcosmo. Scrivere e pensare il mondo nel Cinquecento tra Italia e Francia*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Verona, 23-25 maggio 2002), Schena Editore, Fasano 2004;
- M.A. GRANADA, *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 185-208;
- R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Tübingen 2008;
- R. L. GUIDI, *Gli studia humanitatis e una diversa definizione morale dell'uomo nel '400*, in "Studi Francescani", 88 (1991), nn. 1-2, pp. 85-229;
- R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel '400. Indagini e dibattiti*, Tiellemedia, Roma 1998;
- G. INVERNIZZI, *Platonismus, Tradition und Menschenwürde in der Philosophie Marsilio Ficinos*, in M. FÖCKING – B. HUSS (Hg.), *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, Stuttgart 2003, pp. 1-12;
- A.C. KELLER, *Montaigne on the Dignity of Man*, in "PMLA: Publications of the Modern Language Association of America", 72 (1957), n. 1, pp. 43-54;
- R. KIRK, *Pico della Mirandola and Human Dignity*, in "The Month", XV (1956), pp. 74-78;
- S. KIRSTE, *Menschenwürde und die Freiheitsrechte des Status Activus. Renaissancehumanismus und gegenwärtige Verfassungsdiskussion*, in R.

- GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 187-214;
- A. KLEIN, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, G. Giappichelli Editore, Torino 1976;
- T. KOBUSCH, *Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 235-250;
- P. O. KRISTELLER, *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe*, in “Journal of the History of Ideas”, Vol. 5 (1944), n. 2, pp. 220-226;
- P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*, in “Italice”, Vol. 24 (1947), n. 2, pp. 93-112;
- P.O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York 1972 – *Renaissance Thought II*, New York 1965, tr. it. di S. Salvestroni *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978;
- P.O. KRISTELLER, *La dignità dell'uomo*, in ID., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, cit., pp. 3-27;
- B. KUHN, »Forse s'avess'io l'ale«. *Leopardi im Dialog mit Pico oder: dignitas und indignazione des Menschen*, in “Romanische Forschungen”, 116 (2004), n. 4, pp. 485-501;
- R. LAZZARINI, *Significato dell'uomo come «Indiscretæ opus imaginis»*, in AA.VV., *Studi pichiani. Atti e Memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della nascita di Giovanni Pico della Mirandola (Modena - Mirandola, 25-26 Maggio 1963)*, Aedes Muratoriana, Modena 1965, pp. 109-117;
- R. LÉCU, *Perfection du philosophe et dignité de l'homme chez Giordano Bruno*, in P. MAGNARD (Dir.), *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*, Leuven 2007, pp. 73-89;
- J. LEGE, *Freiheit und Würde bei Lorenzo Valla. Philologische Ergänzungen und eine systemtheoretische Provokation, betreffend Gott und die moderne Gesellschaft*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 141-158;

- O.W. LEMBCKE, *Die Würde des Menschen, frei zu sein. Zum Vermächtnis der «Oratio de hominis dignitate» Picos della Mirandola*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 159-186;
- M. LENTZEN, *Il libero arbitrio e la dignità dell'uomo. A proposito dell'Oratio de hominis dignitate di Giovanni Pico della Mirandola e della Fabula de homine di Juan Luis Vives*, in L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2006), Firenze 2008, pp. 401-411;
- A. LOHNER, *Die Begründung der Menschenwürde bei Marsilio Ficino und die Bedeutung seiner Reflexionen für Grundfragen der heutigen Ethik*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 93-112;
- P. MAGNARD, *La dignité de l'homme de Raymond de Sebond à Montaigne*, in ID. (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 161-172;
- H. MAJKRZAK, *La dignità dell'uomo nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola (sommario)*, in “Analecta Cracoviensia”, XXVIII (1996), p. 71;
- C. MANZONI, *Fisiologia e teologia nell'antropologia di Serveto. La “dignitas hominis”*, in “La Cultura”, Anno X (1972), n. 1, pp. 36-65;
- J.-C. MARGOLIN, *La notion de dignité humaine selon Erasme de Rotterdam*, in “Studi Francesi”, Anno XXVII (1983), n. 2, pp. 205-219;
- J.-C. MARGOLIN, *L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, in J. RIES (Dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro, Vol. IV: Crisi, rotture e cambiamenti*, cit., pp. 221-272;
- J.-LUC MARTINET, *La notion de dignitas hominis dans les Essais de Montaigne*, Lille 1998;
- J.-LUC MARTINET, *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, Paris 2007;
- G.M. MATTHEWS, *Othello and the Dignity of Man*, in A. KETTLE (Ed.), *Shakespeare in a Changing World*, London 1964, pp. 123-145;

- B. MCGINN, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, Trier 2010;
- A. MINAZZOLI, *La dignité humaine en question: Montaigne contre Malebranche*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 239-251;
- I.R. MORRISON, *The Dignity of Man and the Followers of Epicurus. The View of the Huguenot François de La Noue*, in "Bibliothèque d'humanisme et Renaissance", XXXVII (1975), pp. 421-429;
- J.C. NASH, *The Christian-Humanist Meditation on Man: Denisot, Montaigne, Rabelais, Ronsard, Scève*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", Vol. LIV (1992), n. 2, pp. 353-371;
- R. NAVARRO, *La profesión como arte: la dignidad del hombre en los Diálogos de Alfonso de Valdés*, in "Insula", LVIII (2003), n. 674, pp. 18-20;
- G.I. ONAH, *Human dignity: its roots and manifestations in the renaissance philosophers*, in "Euntes Docete", N.S. - LV (2002), n. 1, pp. 133-150;
- F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Introduzione di Nuccio Ordine, Liguori Editore, Napoli 2006²;
- D. PASTINE, *Pic de la Mirandole. La liberté: absence de conditions ou "ratio" pédagogique*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l'homme*, cit., pp. 87-101;
- C.A. PATRIDES, *Renaissance Ideas on Man's Upright Form*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. XIX (1958), n. 2, pp. 256-258;
- A. PELLEGRINI, *Libertà e dignità dell'uomo in Giovanni Pico della Mirandola con particolare riferimento alla «Oratio de Hominis Dignitate»*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", Vol. 58 (2002), n. 4, pp. 801-828;
- M. PETRINI, *L'uomo di Leon Battista Alberti*, in "Belfagor", Vol. VI (1951), pp. 651-677;
- S. PIGNAGNOLI, *Pico della Mirandola e Pascal (Aspetti dell'umanesimo e dell'"antiumanesimo" cristiani)*, in "Studia Patavina", Anno XI (1964), n. 2, pp. 201-235;
- S. PIGNAGNOLI, *Pico e noi (una rilettura del De Dignitate)*, in "Ethica. Rassegna di Filosofia Morale", Anno VIII (1969), n. 3, pp. 195-220;

- V. PINEDA, *Retórica y dignidad del hombre en Fernán Pérez de Oliva*, in “Nueva Revista de Filología Hispánica”, XLV (1997), n. 1, pp. 25-44;
- V. PLACELLA, *La dignitas hominis in Giannozzo Manetti*, in ID. (a cura di), *Memoria biblica e letteratura*, Atti del Convegno Internazionale «All’eterno dal tempo», Terza Sessione (Milano 5-7 settembre 2000), Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” - Il Torcoliere, Napoli 2005, pp. 225-257;
- P. PONZIO, *Hernán Pérez de Oliva e la dignitas hominis*, in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, cit., pp. 255-286;
- E. RAIMONDI, *Alcune pagine del Petrarca sulla dignità umana*, in “Convivium”, 1947/3, pp. 376-393;
- R REPETTI, *Alle origini dei diritti dell’uomo. Cultura della dignità e dei diritti tra XV e XVI secolo*, ECIG, Genova 2010;
- F. RICO, «*Laudes litterarum*»: *humanisme et dignité de l’homme dans l’Espagne de la Renaissance*, in A. REDONDO (ed.), *L’humanisme dans les lettres espagnoles, XIX^e Colloque international d’Études humanistes* (Tours, 5-17 juillet 1976), Paris 1979, pp. 31-50;
- F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid 1986, tr. it. di P. Picamus *L’uomo come microcosmo. La fortuna di un’idea nella cultura spagnola*, Il Mulino, Bologna 1994;
- A. ROCHON, *La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)*, in M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER (Éd.), *Les Humanistes et l’Antiquité Grecque*, cit., pp. 51-65;
- R.B. ROMÃO, *Montaigne on the dignity and misery of man*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 281-288;
- G. SAITTA, *La dignità umana*, in ID., *Marsilio Ficino e la filosofia dell’Umanesimo*, Fiammenghi & Nanni, Bologna 1954³, pp. 131-156;
- B. SCHEFER, *La médiation de l’âme chez Marsile Ficin*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 13-27;

- B. SCHEER, *Selbstgestaltung, Perfektion und Würde des Menschen im Denken der Renaissance*, in “Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft”, 53 (2008), n. 1, pp. 61-71;
- M. SCHMEISSER, “*Wie ein sterblicher Gott...*”. *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, München 2006;
- L. SCHULZ, *Das juristische Potential der Menschenwürde im Humanismus*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 21-48;
- G.M. SCIACCA, *La visione della vita nell’Umanesimo e Coluccio Salutati*, Palumbo, Palermo 1954;
- M.F. SCIACCA, *La concezione dell’uomo nel pensiero del Machiavelli*, in “Cultura e scuola”, Anno IX (1970), pp. 56-71;
- L. SECCHI TARUGI, *Gli studia humanitatis come affermazione della dignità e della libertà dell’uomo*, in “Atti e Memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze”, Nuova Serie - Voll. LXIII-LXIV (2001-2002), pp. 193-203;
- F. SECRET, *Le Catalogus gloriae mundi de Barthélemy de Chasseneuz et la dignitas hominis*, in “Bibliothèque d’humanisme et Renaissance”, XX (1958), pp. 170-176;
- P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010;
- P. SOL MORA, *Miseria/dignitas hominis en El Criticón de Gracián*, in “Nueva Revista de Filología Hispánica”, LVIII (2010), n. 1, pp. 95-128;
- G. SOLERI, *Le dottrine antropologiche di Bernardino Telesio*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, Anno XLI (1949), n. 3, pp. 320-341;
- J. SOLERVICENS, *La Fabula de homine de Juan Luis Vives: dignidad humana, cristianismo y retórica*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 239-251;
- L. SOZZI, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, in A.H.T. LEVI (Ed.), *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester - New York 1970, pp. 176-198;
- L. SOZZI, *La “dignité de l’homme” à la Renaissance*, G. Giappichelli Editore, Torino 1982 ;

- L. SOZZI, *Rinascimento francese e dignità dell'uomo: un invito alla curiositas*, in “Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino”, Vol. 117 (1983), pp. 11-22;
- L. SOZZI, *L'incredible désir. Un aspect du débat humaniste sur la “dignitas hominis”*, in M. MACCARRONE – A. VAUCHEZ (studi raccolti da), *Relazioni e affinità religiose tra Francia e Italia dal Medioevo all'epoca moderna*, Genève 1987, pp. 205-214;
- L. SOZZI, *Quelques aspects de la notion de “dignitas hominis” dans l'œuvre de Rabelais*, in J. CÉARD – J.-C. MARGOLIN (publiés par), *Rabelais en son demi-millénaire*, Actes du Colloque International de Tours (24-29 Septembre 1984), Genève 1988, pp. 167-174;
- L. SOZZI, *La dignitas hominis nel pensiero di Pio II*, in L. ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *Pio II e la cultura del suo tempo*, Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 47-57;
- L. SOZZI, *Poliziano e la “dignitas hominis” o l'elogio della dolcezza*, in “Rassegna Europea di Letteratura Italiana”, 4/1994, pp. 143-152;
- L. SOZZI, *«Un désir ardent». Etudes sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Il Segnalibro Editore, Torino 1997;
- L. SOZZI, *Tra Italia e Europa: la «dignitas hominis»*, in AA.VV., *La cultura letteraria italiana e l'identità europea*, Convegno internazionale sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica (Roma, 6-8 aprile 2000), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001, pp. 167-182;
- L. SOZZI, *De hominis dignitate*, in N. BORSELLINO – B. GERMANO (a cura di), *L'Italia letteraria e l'Europa. I: Dalle origini al Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di Aosta (20-23 ottobre 1997), Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 151-161;
- L. SOZZI, *La «dignitas hominis»: aspetti e momenti della caduta di un mito*, in M. VIALON-SCHONEVELD (a cura di), *Dérision et démythification dans la culture italienne*. Actes du colloque des 8-9 novembre 2001 à l'Université Lyon III, Saint-Étienne 2003, pp. 53-69;
- L. SOZZI, *Dignitas hominis* (voce), in P. DESAN (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2004, pp. 267-269;

- L. SOZZI, *L'uomo microcosmo: diversi modi interpretativi*, in R. GORRIS CAMOS (a cura di), *Macrocosmo - Microcosmo. Scrivere e pensare il mondo nel Cinquecento tra Italia e Francia*, cit., pp. 23-36;
- A.A. STRNAD, "Der Mensch als Mitte der Welt". *Kunst, Kultur und Geistigkeit in Renaissance und Barock. Von der dignitas hominis zur neuen Individualität*, in "Innsbrucker Historische Studien", Voll. 7-8 (1985), pp. 327-435;
- C. STROSETZKI, *Zwischen dignitas und miseria hominis*, in ID., *Literatur als Beruf. Zum Selbstverständnis gelehrter und schriftstellerischer Existenz im spanischen Siglo de Oro*, Düsseldorf 1987, pp. 16-18;
- T. SUAREZ-NANI, *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi*, in "Rivista di Storia della Filosofia", Nuova Serie - Anno L (1995), n. 1, pp. 7-30;
- J. SUREDA, *Magnum miraculum est homo. Sobre la dignidad del hombre – y de la mujer – y el arte del Renacimiento*, in "Materia", 3 (2003), pp.189-214;
- M. TETEL, *L'humaine condition du Microcosme*, in R. GORRIS CAMOS (a cura di), *Macrocosmo - Microcosmo. Scrivere e pensare il mondo nel Cinquecento tra Italia e Francia*, cit., pp. 197-205;
- C. THIEBAUT, *Montaigne: ¿Reír o llorar ante la condición humana?*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 253-279;
- A. THUMFART, *Die Würde des Menschen: Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola, Albrecht Dürer und Avishai Margalit*, in "Zeitschrift für Politik", 51 (2004), n. 4, pp. 434-455;
- A. THUMFART, *Giannozzo Manetti: »Wir sind für die Gerechtigkeit geboren«. Der Entwurf einer politisch-sozialen Würde des Menschen*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 73-92;
- E. TRAVERSO, *Il problema della «dignitas hominis». Umanesimo e riforma nel pensiero morale del '500 francese*, in "Verifiche", Anno VI (1977), n. 3, pp. 614-629;
- C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., London 1970;

- C. TRINKAUS, *Cosmos and Man: Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man*, in “Vivens Homo”, Anno V (1994), n. 2, pp. 335-357;
- C. TRINKAUS, *Il pensiero antropologico-religioso nel Rinascimento*, in AA.VV., *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, cit., pp. 103-147;
- C. VASOLI, *Marsile Ficin et la dignité de l’homme*, in P. MAGNARD (Ed.), *La dignité de l’homme*, cit., pp. 75-86;
- C. VASOLI, *L’immagine dell’uomo nel Teogenio*, in AA.VV., *Leon Battista Alberti: architettura e cultura*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 16-19 novembre 1994), Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999, pp. 141-162;
- M.J. VEGA, *Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva*, in “Insula”, LVIII (2003), n. 674, pp. 6-9;
- M.J. VEGA, *Erasmus y la dignidad del hombre*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 201-237;
- L. VEREECKE, *La dignité humaine dans le «Catechismo Christiano» (1558) de Bartolomé Carranza O.P.*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 185-203;
- P. VINCIERI, *Montaigne e la condizione umana*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 31-46;
- U. WEIß, *Menschenwürde als Erzählung: Pico della Mirandola*, in J. BOHN – T. BOHRMANN (Hrsg.), *Religion als Lebensmacht*, Leipzig 2010, pp. 135-147;
- H. WESTERMANN, *Lorenzo Valla: “De libero arbitrio”. Die Freiheit des Menschen im Angesicht Gottes*, in R. GRÖSCHNER – S. KIRSTE – O.W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 113-139;
- J. ZELLNER, *“Ein großes Wunder ist der Mensch”. Pico della Mirandolas philosophische Begründung der Menschenwürde*, in AA.VV., *Menschenrecht und Menschenwürde*, cit., pp. 88-92;
- C. ZINTZEN, *Vom Menschenbild der Renaissance*, München - Leipzig 2000, tr. it. a cura di P. Carrara *Sull’immagine di uomo nella Rinascenza*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.

7.3) Altri testi di riferimento

- C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Introduzione di E. Garin, Le Monnier, Firenze 1952;
- G.M. ANSELMINI, *L'età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Le radici italiane dell'Europa moderna*, Carocci editore, Roma 2008;
- A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009;
- E. BIGI, *La cultura del Poliziano e altri studi umanistici*, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1967;
- M.G. BLASIO, *Introduzione*, in BARTHOLOMAEI PLATYNAE *De falso et vero bono*, cit., pp. XVII-CXLIV;
- E. BLOCH, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt am Main 1972, tr. it. di G. Bonacchi e K. Tannenbaum *Filosofia del Rinascimento*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1981;
- A. BUCK, *Machiavelli e la crisi dell'Umanesimo*, in "Rinascimento", 3 (1952), n. 2, pp. 195-210;
- P. BURKE, *Montaigne*, Oxford 1981, tr. it. di B. Lazzaro *Montaigne. Un profilo*, Donzelli Editore, Roma 1998;
- F. BUZZI, *Mondo classico e mondo cristiano a confronto nel De otio religioso di Francesco Petrarca*, in L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna*, cit., pp. 33-51;
- G. CACCIATORE, *Giordano Bruno e noi: momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, Prefazione di M. Ciliberto, Edizioni Marte, Salerno 2003;
- G. CAPPELLI, *L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Carocci editore, Roma 2010;
- C. CARBONARA, *Il secolo XV e altri saggi*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1969²;
- C. CASSIANI, *Metamorfosi e conoscenza. I dialoghi e le commedie di Giovan Battista Gelli*, Prefazione di G. Savarese, Bulzoni Editore, Roma 2006;
- E. CASSIRER, *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas (Part I)*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. III (1942), n. 2, pp. 123-144;

- E. CASSIRER, *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas (Part II)*, in “Journal of the History of Ideas”, Vol. III (1942), n. 3, pp. 319-346;
- A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona - Madrid 1972, tr. it. di M. Cipolloni *Il pensiero di Cervantes*, presentazione di F. Tessitore, Guida editori, Napoli 1991;
- M. CILIBERTO, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999;
- M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 2000³;
- M. CILIBERTO, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi*, in ID., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 71-206;
- E. COLOMER, *El humanismo cristiano del Renacimiento*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 133-171;
- F. COSSUTTA, *Gli umanisti e la retorica*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1984;
- D. COSTA, *La ricezione francese del Secretum*, in L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Francesco Petrarca. L’opera latina: tradizione e fortuna*, cit., pp. 477-484;
- A. DANELONI, *De nobilitate legum et medicine*, in T. DE ROBERTIS – G. TANTURLI – S. ZAMPONI (a cura di), *Coluccio Salutati e l’invenzione dell’Umanesimo*, Mandragora, Firenze 2008, pp. 149-151;
- M. DE GANDILLAC, *Prodromes, cheminements et conséquences d’une révolution cosmologique*, in O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, cit., pp. 139-149;
- H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Paris 1974, tr. it. di G. Colombo e A. dell’Asta *Pico della Mirandola. L’alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994²;
- A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l’anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2002;
- J.V. DE PINA MARTINS, *Giovanni Pico della Mirandola nella cultura portoghese del Cinquecento*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. II, pp. 415-450;

- G. DI NAPOLI, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1971;
- G. DI NAPOLI, *Studi sul Rinascimento*, Giannini Editore, Napoli 1973;
- A. DULLES, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1941;
- J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^e siècle*, Louvain - Gembloux 1956;
- C. FINZI, *Matteo Palmieri. Dalla "Vita civile" alla "Città di vita"*, Giuffrè Editore, Milano 1984;
- K. FLASCH, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 14 (1980), pp. 113-120;
- H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern 1967², tr. fr. di R. Rovini *Montaigne*, Paris 1968;
- R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni Editore, Roma 1990;
- A. GAGLIARDI, *Il Filosofo e il Cristiano. Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pico della Mirandola*, Edizioni ETS, Pisa 2007;
- G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), 2 voll., Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997;
- E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Le Monnier, Firenze 1942;
- E. GARIN (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano - Napoli 1952;
- E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola*, Conferenza tenuta a Mirandola il 24 febbraio 1963 in ricorrenza del quinto centenario della nascita di Giovanni Pico, Parma 1963;
- E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1965²;
- E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Ristampa accresciuta del saggio *Gli umanisti e la scienza*, Bibliopolis, Napoli 1994;

- E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Nuova edizione con un'Introduzione di M. Ciliberto, Laterza, Roma - Bari 2007;
- E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009;
- E. GARIN, *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 55-73;
- E. GARIN, *Il Rinascimento italiano*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 75-81;
- E. GARIN, *Umanesimo e pensiero medioevale*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 83-101;
- E. GARIN, *I filosofi italiani del Quattrocento*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 103-159;
- E. GARIN, *Su Giordano Bruno*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 161-167;
- E. GARIN, *Pietro Pomponazzi e l'aristotelismo del Cinquecento*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 169-189;
- E. GARIN, *I trattati morali di Coluccio Salutati*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 191-218;
- E. GARIN, *Umanesimo e vita civile*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I: 1938-1947, pp. 219-236;
- E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 3-14;
- E. GARIN, *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 15-27;
- E. GARIN, *Alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 45-70;
- E. GARIN, *Nota sull'ermetismo*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 71-82;
- E. GARIN, *La "retorica" di Leonardo Bruni*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 217-232;

- E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 233-249;
- E. GARIN, *Età buie e rinascita: un problema di confini*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. II: 1950-1990, pp. 263-293;
- E. GARIN, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Laterza, Roma - Bari 2010;
- G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2003³;
- J. JACOBELLI, *Pico della Mirandola*, Prefazione di E. Garin, Longanesi, Milano 1986;
- P.O. KRISTELLER, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge (Mass.) 1955, tr. it. di F. Onofri *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1965;
- P.O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Editrice Antenore, Padova 1983;
- P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. II: *Humanism and Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985;
- P.O. KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola: Introduction*, in E. CASSIRER – P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, cit., pp. 215-222;
- P.O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton 1990, tr. it. di M. Baiocchi *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli Editore, Roma 2005²;
- P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL, *General Introduction*, in E. CASSIRER – P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, cit., pp. 1-20;
- A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995;
- J. LE GOFF, *Pico della Mirandola, intellectuel historique*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., vol. I, pp. 29-41;
- N. LENKEITH, *Juan Luis Vives: Introduction*, in E. CASSIRER – P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, cit., pp. 385-386;

- M. LENTZEN, *La fortuna del De remediis utriusque fortunae del Petrarca nei Paesi di lingua tedesca: Sebastian Brant e il Petrarca*, in L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna*, cit., pp. 361-372;
- C. MAASS, *Studi recenti su Giannozzo Manetti in Germania*, in “Roma nel Rinascimento”, 1997, pp. 87-95;
- P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris 2001;
- J.-C. MARGOLIN, *Pico de la Mirandole et Erasme de Rotterdam*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. II, pp. 551-576;
- J.-C. MARGOLIN, *Erasmus da Rotterdam e la respublica litterarum umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, “follia” e utopia nell’Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, tr. it. di G.G. Tognini, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 269-292;
- B. MARTINELLI, *Il “Secretum” conteso*, Loffredo Editore, Napoli 1982;
- M. MASTROIANNI, *Jean-Baptiste Chassignet tra manierismo e barocco. Un’introduzione alla lettura del Mespris de la vie et consolation contre la mort*, Edizioni Cadmo, Fiesole 1998;
- D. MONDA (a cura di), *Marsilio Ficino: invito alla lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002;
- M. MUCCILLO, *La concezione dell’immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in G. COCCOLI – A. LUDOVICO – C. MARRONE – F. STELLA (a cura di), *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, cit., pp. 11-35;
- A. OLIVIERI (a cura di), *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): umanista, riformatore, pastore*, Atti del convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999), in collaborazione con P. Bolognesi, Herder, Roma 2003;
- R.J. PALERMINO, *Palmieri’s Città di vita: More Evidence of Renaissance Platonism*, in “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, Vol. XLIV (1982), n. 3, pp. 601-604;
- N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004;

- V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005;
- G. PIAIA (a cura di), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Editrice Antenore, Padova 1993;
- O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947), Amsterdam 1988;
- J.H. RANDALL, *Pietro Pomponazzi: Introduction*, in E. CASSIRER – P.O. KRISTELLER – J.H. RANDALL (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, cit., pp. 257-279;
- R. RINALDI, *Umanesimo e Rinascimento*, 2 voll., Utet, Torino 1990-1993;
- G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Le Monnier, Firenze 1943;
- G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Vol. I: *L'Umanesimo*, Zuffi, Bologna 1949;
- G. SAITTA, *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Tamari Editori, Bologna 1957;
- V.-L. SAULNIER, *Rabelais dans son enquête*, 2 voll., Paris 1982-1983;
- L. SECCHI TARUGI (a cura di), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna*, Atti del XVI Convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 19-22 luglio 2004), Franco Cesati Editore, Firenze 2006;
- B. TAMBRUN-KRASKER, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, in P. MAGNARD (Dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 169-180;
- E. TRAVERSO, *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974;
- C. TRINKAUS, *L'Heptaplus di Pico della Mirandola: compendio tematico e concordanza del suo pensiero*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., vol. I, pp. 105-125;
- E.J.M. VAN EIJL, *De interpretatie van Erasmus' De contemptu mundi*, in R. LIEVENS – E. VAN MINGROOT – W. VERBEKE (red.), *Pascua Mediaevalia*, cit., pp. 337-350;
- C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»*, in O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, cit., pp. 151-190;
- C. VASOLI, *Conclusioni*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., Vol. II, pp. 641-695;

- C. VASOLI, *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999;
- C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Mondadori, Milano 2002;
- H.W. WITTSCHIER, *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes*, Köln - Graz 1968;
- P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia 1996;
- S. ZEPPI, *Letture machiavelliane*, Mimesis, Milano 2004.

8) LA DIGNITÀ UMANA IN ETÀ MODERNA (cenni): KANT E “DINTORNI”

8.1) Fonti

- C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981⁵;
- G. FORSTER, *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, in ID., *Philosophische Schriften*, mit Einführung und Erläuterungen herausgegeben von G. Steiner, Berlin 1958, pp. 190-224;
- G. FORSTER, *Arte di governo e felicità umana*, Scritti politici a cura di A. Muscetta, Guaraldi Editore, Rimini - Firenze 1974;
- T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001;
- I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di L. Novati, introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 2001⁴;
- I. KANT, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M.T. Catena, Guida, Napoli 2002;
- I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Traduzione e Introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma - Bari 2003³;
- I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Landolfi Petrone, Saggio integrativo di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2006;
- B. PASCAL, *Pensieri*, Edizione con testo a fronte a cura di C. Carena, Prefazione di G. Raboni, Einaudi, Torino 2004;
- B. PASCAL, *Pensieri*, Introduzione, prefazione, traduzione e note di B. Nacci, Garzanti, Milano 2008⁶;
- S. PUFENDORF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schmidt-Biggemann, Bd. 4: *De jure naturae et gentium*, hrsg. von F. Böhling, Berlin 1998;
- J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale, o Principi di diritto politico*, Introduzione di R. Guiducci, traduzione e note di G. Barni, Rizzoli, Milano 1974²;

- L.-A. SAINT-JUST, *Lo spirito della Rivoluzione e la Costituzione in Francia*, tr. it. di R. Ortensi, Sugar Editore, Milano 1969;
- A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, tr. it. di E. Pocar, introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma - Bari 1981.

8.2) Studi sull'uomo e sulla "dignità umana"

- I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato: linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città Nuova Editrice, Roma 2000;
- P. BAUMANN, *Kant und die Bioethik*, Würzburg 2004;
- P. BAUMANN, *Kants Reflexion der Menschenwürde und die Bioethik. Ethische Aspekte des frühen menschlichen Lebens*, in T.S. HOFFMANN – W. SCHWEIDLER (eds.), *Normkultur versus Nutzenkultur: über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, Berlin 2006, pp. 439–456;
- P. BECCHI, *L'idea kantiana di dignità umana e le sue attuali implicazioni in ambito bioetico*, in P. BECCHI – G. CUNICO – O. MEO (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova, 6-8 Maggio 2004), Il Melangolo, Genova 2005, pp. 15-37;
- P. BECCHI, *Samuel Pufendorf giurista della modernità*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXXVI, 1 (2006), pp. 29-38;
- P. BECCHI, *Da Pufendorf a Hegel. Introduzione alla storia moderna della filosofia del diritto*, Roma 2007;
- P. BECCHI, *Kant diverso. Pena, natura, dignità*, Editrice Morcelliana, Brescia 2011;
- H. BIELEFELDT, *Menschenwürde und Menschenrecht im Verständnis Kants*, in ID., *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, pp. 45-79;
- M.A. CATTANEO, *Il principio della dignità umana*, in ID., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè Editore, Milano 1981, pp. 5-83;
- M.A. CATTANEO, *Menschenwürde bei Kant*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 24-32;
- M.A. CATTANEO, *Dignità umana, pace perpetua, critica della politica nel pensiero di Kant*, in ID. (a cura di), *Kant e la filosofia del diritto*, Colloquio internazionale per il bicentenario della morte di Immanuel Kant (1804-2004) – Treviso, 1° ottobre 2004, Napoli 2005, pp. 7-22;

- B. CENTI, *Il tema della dignità della ragione nel rapporto che Kant instaura tra morale critica e antropologia filosofica*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III - Vol. XII (1982), n. 2, pp. 707-747;
- S. DARWALL, *Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect*, in M. BETZLER (Ed.), *Kant’s Ethics of Virtue*, Berlin - New York 2008, pp. 175-199;
- A. DEREGIBUS, *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell’interpretazione kantiana*, Torino 1957;
- L. DEVILLAIRS, *Les facultés de l’âme et l’homme comme Imago Dei chez Descartes*, in “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 86 (2002), n. 1, pp. 51-68;
- H. EKLUND, *Die Würde der Menschheit: über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant*, Uppsala 1947;
- F. EVAIN, “*Etre homme après Kant: L’anthropologie d’Antonio Rosmini et la restauration ontologique de la personne*”, in “Les Cahiers de Fontenay”, 39-40 (1985), pp. 141-150;
- V. FIORILLO, *Prefazione. Sulla riscoperta di una concezione etica del diritto nella Germania del secondo dopoguerra*, in H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, cit., pp. 1-20;
- V. FIORILLO, “*Salus populi suprema lex esto*”: *il potere punitivo, come ‘officium regis’, nel giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, in EAD. (a cura di), *Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica*, Atti del Convegno Internazionale (Milano, 11-12 novembre 1994), Edizioni “La Città del Sole”, Napoli 1996, pp. 139-169;
- V. FIORILLO, *L’altro, “ut aequae homo”*: *eguaglianza e “dignitas individui” nell’antropologia politica di Samuel Pufendorf*, in V. FIORILLO – F. VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 24-25 ottobre 2003), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, G. Giappichelli Editore, Torino 2004, pp. 105-138;
- A. FOREST, *Pascal et Saint Bernard*, in “Giornale di Metafisica”, Anno XIII (1958), n. 4, pp. 409-424;
- C. GALLICET CALVETTI, *Le strutture della persona umana in Blaise Pascal*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Anno LV (1963), n. 6, pp. 595-617;

- V. GERHARDT, *Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant*, in H.F. KLEMM (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin 2009, pp. 269-291;
- R.M. GREEN, *What Does it Mean to Use Someone as "A Means Only": Rereading Kant*, in "Kennedy Institute of Ethics Journal", 11 (2001), n. 3, pp. 247-261;
- M.G. HANSSON, *Human Dignity and Animal Well-Being. A Kantian Contribution to Biomedical Ethics*, Uppsala 1991;
- K. HAUCKE, *Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und Plessners philosophische Anthropologie*, in "Philosophische Rundschau", 49 (2002), n. 2, pp. 165-177;
- M. HÄYRY, *The tension between self governance and absolute inner worth in Kant's moral philosophy*, in "Journal of Medical Ethics", 31 (2005), pp. 645-647;
- C. HENGSTERMANN, *Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos. Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie*, Berlin 2006;
- T.E. HILL, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca - London 1992;
- T.E. HILL, *Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag*, in R. STOECKER (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, cit., pp. 153-173;
- T.S. HOFFMANN, *Zur Aktualität Kants für die Bioethik*, in "Synthesis Philosophica", 39 (2005), n. 1, pp. 151-163;
- J. HRUSCHKA, *Die Würde des Menschen bei Kant*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 88 (2002), n. 4, pp. 463-480;
- C.M. KORSGAARD, *Kant's Formula of Humanity*, in "Kant-Studien", 77 (1986), pp. 183-202;
- B. LADWIG, *Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus*, in "Zeitschrift für politische Theorie", 1 (2010), n. 1, pp. 51-69;
- M.-V. LIM, *Der kantische Begriff der Menschenwürde in der bioethischen Perspektive*, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.kansai-u.ac.jp/ILS/PDF/nomos20-04.pdf>;
- G. LÖHRER, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg - München 1995;

- G. LUF, *Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, in K. SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, cit., pp. 82-92;
- M. MADAULE, *Genèse et développement de l'anti-humanisme pascalien*, in “Les Cahiers de Fontenay”, 39-40 (1985), pp. 121-131;
- G. MARINI, Recensione a M.A. CATTANEO, *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, cit., in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 11/12 (1982/1983), Tomo II, pp. 1055-1062;
- R. McCARTY, *Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect*, in “Journal of the History of Philosophy”, 31 (1993), n. 3, pp. 421-435;
- N. MERKER, *Alle origini dell'ideologia tedesca: rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, con un'appendice di testi e documenti, Laterza, Roma - Bari 1977;
- M.J. MEYER, *Kant's Concept of Dignity and Modern Political Thought*, in “History of European Ideas”, 8 (1987), n. 3, pp. 319-332;
- L. MICHIELON, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller. Bildung e creatività*, Presentazione di U. Margiotta, Il Poligrafo, Padova 2002;
- C. MIETH, *Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit. Überlegungen zu Kant, Rawls und Margalit*, in C. THIES (Hrsg.), *Der Wert der Menschenwürde*, cit., pp. 133-148;
- G. MOHR, *Ein «Wert, der keinen Preis hat» – Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte*, in H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, cit., pp. 13-39;
- R. MONDOLFO, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954;
- J.M. MULLAN, *Humanity and humanitas in Rousseau and Kant*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 289-299;
- H. NEUMANN, *Kierkegaard and Socrates on the dignity of man*, in “Personalist”, 48 (1967), pp. 453-460;
- M.M. OLIVETTI, *Simmetria e asimmetria: sull'interpretazione mathieuana del Kant pratico*, in AA.VV., *Trascendenza Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, “Archivio di Filosofia”, Anno LXIII (1995), n. 1-3, pp. 317-326;
- F. ORSINI, *Quando Pirandello si rifà a Blaise Pascal*, in E. LAURETTA (a cura di), *Attualità di Pirandello*, Metauro Edizioni, Pesaro 2008, pp. 153-159;

- F. PALLADINI, *Pufendorf disciple of Hobbes. The nature of man and the state of nature: The doctrine of socialitas*, in “History of European Ideas”, Vol. 34 (2008), n. 1, pp. 26-60;
- M. PAOLINELLI, *La dignità dell'uomo da Kant a Hegel*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, Anno LXXXII (1990), nn. 2-3, pp. 256-286;
- M. PIECHOWIAK, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, in C. BAUMBACH – P. KUNZMANN (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, cit., pp. 289-319;
- O. REBOUL, *La dignité humaine chez Kant*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 75 (1970), n. 2, pp. 189-217;
- D. REGIN, *Freedom and Dignity. The Historical and Philosophical Thought of Schiller*, The Hague 1965;
- A. RICH, *Pascals Bild vom Menschen. Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den “Pensées”*, Zürich 1953;
- M. RUSSO, *Dignità e diritti umani: oltre Kant, verso Kant*, in G.M. CAPPELLI (a cura di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, cit., pp. 301-314;
- R. RUZICKA, *Menschliche Würde. Eine Auseinandersetzung mit Kant*, in E. ANGEHRN – B. BAERTSCHI (Red.), *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, cit., pp. 121-139;
- K. SAASTAMOINEN, *Pufendorf on Natural Equality, Human Dignity, and Self-Esteem*, in “Journal of the History of Ideas”, Vol. 71 (2010), n. 1, pp. 39-62;
- J. SANTELER, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. Eine systematisch kritische Studie*, Innsbruck 1962;
- A.L. SCHINO, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Roma - Bari 1995;
- P. SECRETAN, *Blaise Pascal, penseur de la dignité*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL (a cura di), *De dignitate hominis*, cit., pp. 205-217;
- K. SEELMANN, *Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels*, in H. DREIER (Hrsg.), *Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie*, cit., pp. 125-145;
- K. SEELMANN, *Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion*, in G. BRUDERMÜLLER – K.

- SEELMANN (Hrsg.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, cit., pp. 67-77;
- O. SENSEN, *Kant's Conception of Human Dignity*, in "Kant-Studien", 100 (2009), n.3, pp. 309-331;
- O. SENSEN, *Dignity and the formula of humanity*, in J. TIMMERMANN (ed.), *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals": A Critical Guide*, Cambridge 2009, pp. 102-118;
- O. SENSEN, *Kant's Conception of Inner Value*, in "European Journal of Philosophy", Vol. 19 (2011), n. 1, pp. 1-19;
- S.M. SHELL, *Kant on Human Dignity*, in R.P. KRAYNAK – G. TINDER (Eds), *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, cit., pp. 53-80;
- S.M. SHELL, *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, in AA.VV., *Human Dignity and Bioethics*, cit., pp. 333-349;
- R. SULLIVAN, *The Influence of Kant's Anthropology on His Moral Theory*, in "The Review of Metaphysics", Vol. XLIX (1995), n. 1, pp. 77-94;
- F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè Editore, Milano 2001;
- D. VON DER PFORDTEN, *On the Dignity of Man in Kant*, in "Philosophy", 84 (2009), pp. 371-391;
- H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, tr. it. a cura di V. Fiorillo *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, G. Giappichelli Editore, Torino 1993;
- K.P. WILCOX, *Anmut und Würde. Die Dialektik der menschlichen Vollendung bei Schiller*, Bern 1981;
- R. WILL, *Christus oder Kant. Der Glaubenskrieg um die Menschenwürde*, in "Blätter für Deutsche und Internationale Politik", 49 (2004), n. 10, pp. 1228-1241;
- B. WILLE, *Zum Verhältnis von Menschenrecht und Menschenwürde bei Kant*, in R. HILTSCHER – A. GEORGI (Hg.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants*, Freiburg - München 2002, pp. 231-246;

- C. WILSON, *Simone de Beauvoir and Human Dignity*, in E.R. GROSHOLZ (Ed.), *The Legacy of Simone De Beauvoir*, Oxford 2006, pp. 90-114;
- W. WOLBERT, *The Kantian Formula of Human Dignity and its Implications for Bioethics*, in "Human Reproduction and Genetic Ethics", 4 (1998), n. 1, pp. 18-23;
- D. ZARUK, *The Dignity of Humanity in one's Person. An Analysis of Kant's Concept of Dignity*, Leuven 2001.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
1) Considerazioni generali	5
2) L'affermazione del paradigma della dignità	12
3) Brevi considerazioni linguistiche	17
4) La dignità umana nella filosofia moderna: la formulazione kantiana ed i suoi sviluppi.....	19
5) Ambiti di applicazione del concetto di dignità umana nel dibattito contemporaneo.....	33
5.1) La dignità umana nella filosofia del diritto.....	33
5.2) La dignità umana nel diritto internazionale.....	40
5.3) La dignità umana negli ordinamenti costituzionali	45
5.4) La dignità umana nell'ordinamento giuridico italiano.....	53
5.5) La dignità umana nell'ordinamento comunitario europeo	54
5.6) La dignità umana nel dibattito bioetico	56
6) Aspetti problematici della nozione di "dignità umana"	63
7) Obiettivi e criteri del presente lavoro.....	67
D) LA DIGNITÀ UMANA IN CHIAVE "COSMOCENTRICA": IL PENSIERO GRECO ...	71
1) Introduzione	71
2) L'uomo omerico: la "dignità" come conquista della gloria.....	78
3) Grandezza e miseria dell'uomo nelle odi di Pindaro	84
4) La condizione umana nella tragedia greca	91
4.1) Considerazioni generali	91
4.2) Eschilo ed il <i>Prometeo incatenato</i>	98
4.3) Sofocle: la grandezza dell'uomo nel dolore	101
4.4) Euripide: la "dignità" come valore superiore alla vita.....	107
5) L'uomo nella prospettiva orfico-pitagorica	112

6) L’umanesimo presocratico. Socrate ed il concetto occidentale di “anima”.....	117
7) Platone: l’anima divina dell’uomo.....	126
8) Aristotele: l’attività razionale come fonte della dignità umana	135
9) L’uomo nella prospettiva del cinismo	148
10) Gli Stoici: l’uomo come “frammento” della ragione divina.....	150
Appendice – Un’analisi linguistica: la “dignità” nel greco di Polibio.....	156
II) LA <i>DIGNITAS</i> NEL MONDO LATINO.....	159
1) Introduzione	159
2) Cicerone e la <i>dignitas hominis</i>	162
3) Seneca e l’accettazione dell’ <i>humana condicio</i>	173
4) La <i>vera dignitas</i> in Severino Boezio	179
Appendice – Si può parlare di “diritti umani” nel mondo antico?	184
III) LA DIGNITÀ UMANA IN CHIAVE “TEOCENTRICA”: IL PENSIERO CRISTIANO MEDIEVALE	191
1) La felice sintesi della <i>dignitas</i> agostiniana.....	191
2) San Bernardo: l’uomo tra miseria e “libero arbitrio”	200
3) La dignità dell’uomo nel pensiero di San Tommaso.....	216
4) Tra medioevo ed età moderna: l’uomo-microcosmo nel pensiero di Nicolò Cusano	227
IV) VERSO UNA DIGNITÀ “ANTROPOCENTRICA”? LA <i>DIGNITAS HOMINIS</i> NELL’ETÀ UMANISTICO-RINASCIMENTALE.....	235
1) La <i>dignitas</i> come “topos”: l’età umanistico-rinascimentale	235
2) La <i>dignitas hominis</i> nell’umanesimo italiano.....	238
2.1) Un grande precursore: Francesco Petrarca	238
2.2) Il tema della dignità umana in alcuni rappresentanti dell’umanesimo italiano	242
2.3) Marsilio Ficino: la dignità dell’uomo tra “medietà ontologica” e tensione al divino.....	251

2.4) Giovanni Pico della Mirandola: la dignità dell'uomo come libertà di determinare se stesso	256
2.5) La problematizzazione umanistica della <i>dignitas hominis</i> : Leon Battista Alberti	260
2.6) Poliziano: la <i>dignitas</i> come dolcezza	265
3) Erasmo da Rotterdam: «Homines non nascuntur, sed finguntur»	271
4) Il tema della dignità umana nella letteratura francese del Rinascimento.....	275
4.1) Profili generali	275
4.2) Aspetti della dignità umana nell'opera di Rabelais	286
4.3) La condizione umana negli <i>Essais</i> di Montaigne.....	294
5) La <i>dignidad del hombre</i> nella Spagna del “Siglo de Oro”	299
5.1) Panorama generale	299
5.2) La dignità dell'uomo in <i>Don Chisciotte della Mancia</i>	308
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.....	315
BIBLIOGRAFIA.....	319
SOMMARIO.....	505