Che cos'è la dignità? Un approccio quasi teologico

Pr. Adrian MĂGDICI

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, Facultatea de Teologie Pastorală
The Franciscan Roman-Catholic Theological Institute of Roman, Faculty of Pastoral Theology
Personal e-mail: adypellegrino@yahoo.it

What is Dignity? An Almost Theological Approach

When examining the concept of dignity, one of the greatest temptations of the contemporary world is to think that the value of human life depends essentially on measurable characteristics, like intelligence or the ability to communicate, without regard to the metaphysical dimension of man, as if the degree of biological perfection found in a human being contains his whole mystery and not also the metaphysical transcendence of that person. The aim of this reflection is rather to underline how the human being, besides possessing a dynamic dignity (that is fruit of evolution), is also gifted with an indelible dignity of meta-physical or divine origin.

Keywords: human person, dignity, rationality, transcendence, meta-physics, God

La parola "dignità", in latino "dignitas", proviene dalla radice sanscrita "dik", che significa *mostrare*, e il vedico "tat", che significa *fare*; il termine "dignità", quindi, avrebbe il senso di *far vedere* [Bellot 1856, 35; Kass 1974, 72], da cui i derivati latini *dico*, *in-dico*, *in-dicium*, *ju-dicium* ecc. [Gubernantis 1867, 379]. Seguendo quest'etimologia, sembra che, per riconoscere o attribuire la dignità ad un individuo umano qualsiasi, quest'ultimo debba essere in grado di dimostrarla, *facendo vedere* un insieme di qualità essenziali, che presumibilmente caratterizzerebbero il suo status. In senso generico questo è senz'altro vero, nel senso che la dinamicità della *maschera* (πρόσωπον) e le parole che *risuonano* dietro di essa [Boethius 1968, 86–87] sono elementi che ci aiutano a capire che c'è qualcuno che agisce, cioè una *persona*[1].

È giusto, tuttavia, pensare che la dignità di una persona umana dipenda principalmente dalle *abilità* [Giubilini e Minerva 2013, 162] o, forse, essa vale veramente, indipendentemente da ciò che la nostra mente vede sul *palco* della spazio-temporalità? [Pessina 2009, 112] È il *ruolo* che ci dà la persona o è la *consistenza ontologica* di essa a rendere possibile il ruolo? È l'eccellenza a caratterizzare la dignità della persona umana, oppure il valore intrinseco che sgorga dalla sua ontologicità *meta*-fisica?

In realtà tutti e due i livelli sono importanti per la persona *umana*. Eppure, mentre l'evoluzione ha avuto un ruolo predominante su scala filogenetica [Churchland 2008, 102–103], contribuendo alla comparsa della specie umana e, inevitabilmente, alla strutturazione di una *dignità dinamica* [Rao 2008, 205; Vaisvila 2009, 114–122], soltanto con la personalizzazione dell'uomo primitivo possiamo parlare di una *dignità ontologicamente fondata*, indipendente dalle qualità sopra menzionate [Laing 2013, 337] e, quindi, inalienabile [Meilaender 2007, 33]. Ecco perché la persona umana "è (...), allo stesso tempo, uno spirito immerso ed emergente, immanente e trascendente al corpo" [Mouroux 1953, 107]. Si tratta, secondo noi, di un intervento *meta*-fisico (in sé astorico, benché storico dal punto di vista della nostra prospettiva spazio-temporale) per mezzo del quale Dio conferisce agli individui della specie umana – già in

grado di pensare per via delle cause seconde – un nucleo coscienziale soprannaturale in vista di un'esistenza immortale, *meta*-fisica [Kübler-Ross 2007, 17–18]. È questo che noi intendiamo col termine "persona".

La persona *umana*, dunque, sin dalla sua attivazione ontogenetica, è un'entità costituita da due livelli fondamentali, uno biologico, che segue le coordinate iscritte nella specie umana (*dignità dinamica* o *contingente*), e uno *meta*-fisico, che indica la sua appartenenza al "genere" sovrannaturale *persona*[2] (*dignità ontologicamente fondata* o *inerente*).

La perplessità contemporanea per ciò che concerne il concetto di "dignità" pensiamo sia dovuta in gran parte alla conversione di questi due livelli in uno solo, quello biologico, così come appare ad esempio nel pensiero di Aristotele. I latini, infatti, nel tradurre Aristotele, la cui "metafisica" è immanente, usano un solo termine, "dignitas", per rendere il senso dei due termini greci, *axia* e *axioma* [Lebech 2009, 31, nota 6], inglobando in un'unica dimensione sia la dignità soggettiva (*axia*), basata sul merito, sia quella oggettiva (*axioma*), fondata sul principio della razionalità, il cui ruolo è quello di mettere in risalto gli individui della specie animale *parlante*.

Bisogna prendere atto, però, che qui la dignità oggettiva (*axioma*), essendo l'emanazione di un'antropologia immanente [Kateb 2011, 26] – nella cui prospettiva il principio della *razionalità* indica soltanto una trascendenza col rispetto ad altre specie animali inferiori – assume difatti un ruolo fortemente discriminante allorquando viene applicata agli individui umani che non sono (più) presenti a se stessi [ibid., 74–75]. Infatti la più importante definizione di "uomo" offertaci da Aristotele ha un carattere immanente: ζῶον λόγον ἔχον, *animale in possesso del linguaggio*, che lo qualifica pure come ζῶον πολιτικον, *animale politico* [Aristotele 1971, 1253a; vedi anche Kateb 2011, 136–173].

La persona, quindi, quale entità *meta*-fisica, non compare mai nell'antropologia aristotelica [Seifert 2012, 7–8, 13 e 18; Wojtyła 1978, 108], ma soltanto l'individuo della specie umana, inteso come "bio-psiché" parlante [Jahr 1927, 2]. Ed è per questo che l'*axioma* della razionalità si rivela oggi uno strumento bioeticamente disumanizzante.

Ora, una delle più grandi tentazioni contemporanee, quando si tratta di far luce sulla "dignità", è proprio quella di inoltrarsi subito dentro le oscure foreste della storia – senza badare più alla dimensione *meta*-fisica dell'uomo – illudendosi di poter trovare il vero significato del concetto tra le antiche radici etimologiche [Ribas Alba 2011, 107], come se tutto il mistero stesse nella parola e non già nelle profondità dell'individuo a cui fa riferimento.

La domanda fondamentale, invece, non è semplicemente *che cos'è la "dignità"?*, bensì *chi è veramente quest'individuo che, a differenza degli altri enti mondani, sorge all'interno della specie biologica razionale?* L'accento deve essere posto primariamente sulla radice *meta*-fisica, cioè sulla persona e sulla sua origine, e solo secondariamente sul concetto di "dignità", la cui estensione, logicamente, dipenderà dalla risposta che uno dà al primo quesito.

Questo salto di qualità, tuttavia, è possibile solo se ammettiamo che l'attuale dignità acquista il suo carattere indelebile [Brungardt 2011, 13–14] in seguito ad un incontro tra i nostri antenati primitivi (non appena è sorto il primo pensiero autoriflesso) e Dio, il quale ci ha accolto nella grande famiglia della *persone* [Visala 2014, 103], diventando il garante della nostra immortalità.

Certamente, non ci è dato di conoscere la modalità concreta ed il momento storico in cui si è verificata questa rivoluzione *meta*-fisica ma, grazie alle scoperte archeologiche e ai progressi della scienza, possiamo trovare delle tracce che attestano la sua prossima realizzazione [Lordkipanidze et al. 2007, 107; Eccles 1989, 72 e 138].

Ad ogni modo, pensiamo che la tecnica abbia avuto un ruolo fondamentale nel processo di umanizzazione e nella preparazione di questo evento *meta*-fisico, cosicché tra gli ominidi e gli utensili fabbricati si è creata una vera e propria sintonia. A mano a mano che gli utensili diventavano più fini e più taglienti, il cervello aumentava e intesseva delle connessioni sempre più penetranti ed astratte, fino a raggiungere una trascendenza mentale caratterizzata dalla *consapevolezza di sé* e dal *senso morale* [Darwin 1888, 70]. Grazie a questa trascendenza l'ominide è diventato uomo, specie a sé stante, con una struttura (natura) essenzialmente compiuta [Whitehead 1929, 29-30], però non era ancora persona. Nella nostra accezione, infatti, la mente umana non si identifica con l'anima immortale, come in Tommaso d'Aquino [*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2 co], o con un'entità spirituale separabile di tipo cartesiano [Descartes 1865, 24–25], ma poggia fondamentalmente sul cervello [Berwick et al. 2013, 92–96] e, pur trascendendolo immensamente nelle sue operazioni, non può sussistere senza di esso [McGinn 1989, 353; von Kutschera 2008, 136–141]. La mente, in altre parole, conferma filogeneticamente la presenza dell'uomo quale specie, ma non ci dice nulla sul suo destino ultimo.

Parafrasando il Libro della *Genesi*, si può dire che non c'è nulla di contraddittorio nell'affermare che Dio ha plasmato l'*uomo* dall'*humus* [Heidegger 1976, 247], cioè dall'argilla, ma non come fa un vasaio, bensì per mezzo delle leggi e secondo i tempi inscritti nell'universo. Perciò, anche se completo nella sua umanità, l'uomo è per definizione mortale, come tutti gli altri animali. Perché si istauri una differenza *meta*-fisica, c'è bisogno che Qualcuno intervenga a suo

favore, per salvarlo dalla provvisorietà del mondo.

Secondo noi, perciò, l'*alito di vita* (שפנ) che Dio antropomorficamente soffia nelle narici dell'uomo – dopo milioni d'anni di metamorfosi – non è né biologico né psicologico, bensì soprannaturale [Kohler 1918, 212], perché soltanto un io immortale [Gundry 1976, 116 e 121] è in grado di vincere l'anonimato dell'*eterno ritorno*. Se è vero, dunque, che la dignità, in una certa misura, si rispecchia nelle qualità del bio-psiché umano (intelligenza, abilità speciali, capacità artistiche ecc.), la sua inalienabilità non può fondarsi che nella natura *meta*-fisica della *persona*[3].

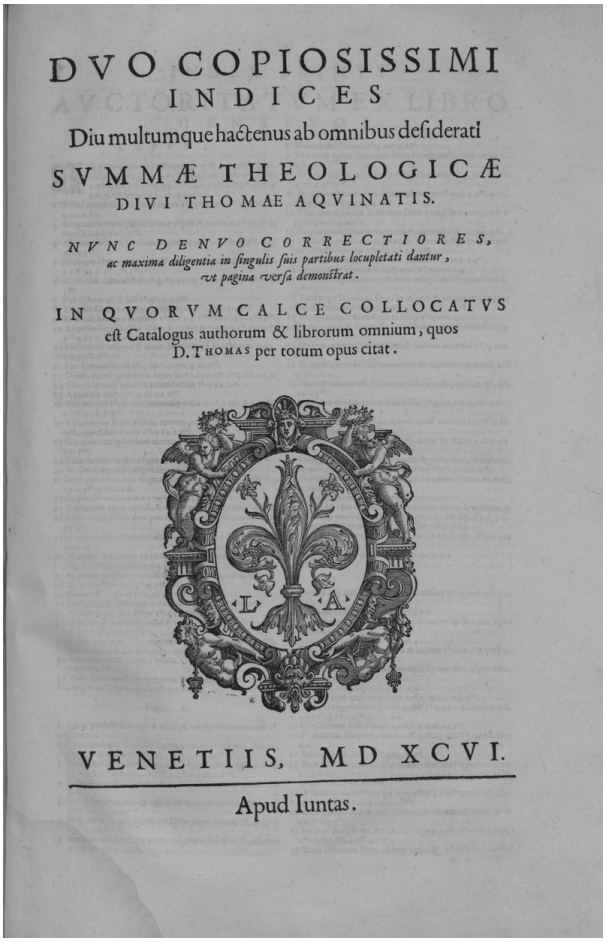
San Tommaso d'Aquino, volendo controbattere le tendenze spiritualistiche del suo tempo, non si è reso conto che le categorie etiche dello Stagirita sono una trasposizione fedele della sua metafisica immanente [Wojtyła 1978, 108–109; Seifert 2012, 18] e, seguendolo, arriva a delle conclusioni che rivelano tutta la fragilità e artificiosità della sua variante cristiana di ilemorfismo:

Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'esser liberi e nell'esistere per se stessi, degenerando in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. [...] Perciò sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia cosa essenzialmente peccaminosa, uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come insiste a dire il Filosofo, è peggiore e più nocivo di una bestia [*Summa Theologiae*, II–II, q. 64, a. 2, ad 3].

Abbiamo visto quindi che per un filosofo come Aristotele, che edifica la sua "metafisica" partendo da una visione immanente, è del tutto ovvio che l'*axioma* dell'umanità (la razionalità) sia sottomessa alle stesse regole che vigono nella natura [Owens 1980, 71; Brugger 2012, 362] e, di conseguenza, non fa meraviglia se l'unico modo per verificare l'appartenenza degli individui all'*umanità* sia quello della quantificazione empirica dei meriti [Lebech 1998, 32–33].

L'Aquinate, pertanto, seguendo Aristotele non riesce ad evitare la trappola dell'ilemorfismo e, invece di distinguere tra la *dignità dinamica* e quella *meta*-fisica [Guyette 2013, 118-119], pensa semplicemente che la dignità personale possa crescere, diminuire o essere persa [Brugger 2012, 365–369]. Un tale modo di ragionare, però, dimostra che non è soltanto la biologia di Tommaso ad essere superata ma pure le sue categorie metafisiche ed etiche. Il teologo Servais Pinckaers, per evitare l'imbarazzo, spiegava che l'articolo summenzionato si situa su un livello sociale e non antropologico [Pinckaers 2005, 161].

Noi sospettiamo invece che Tommaso si situi proprio su un livello antropologico [Black 1999, 338–339; Brugger 2003, 26; Meilaender 2007,


DVO COPIOSISSIMI
INDICES
Diu multumque hactenus ab omnibus desiderati
SVMMÆ THEOLOGICÆ
DIVI THOMAE AQVINATIS.
NVNC DENVO CORRECTIORES,
ac maxima diligentia in singulis suis partibus locupletati dantur,
vt pagina versa demonstrat.
IN QVORVM CALCE COLLOCATVS
est Catalogus authorum & librorum omnium, quos
D. THOMAS per totum opus citat.
VENETIIS, MD XCVI.
Apud Iuntas.

Summa Theologicae
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/ec/Tommaso_-_Summa_theologica%2C_1596_-_4593718.tif

33] e, siccome nella sua sintesi la *persona* umana è completamente radicata nell'ilemorfismo [Brugger 2012, 336], l'ipotesi che contempla la perdita della dignità personale si adatta perfettamente alla visione immanente di Aristotele [Blázquez 1983, 279, 284, 287–290 e 315].

Secondo Tommaso, quindi, allorquando la *persona* – che è copia perfetta dell'uomo aristotelico [Grisez 1970, 68; Seifert 2012, 18–19] – si comporta in maniera *irrazionale*, non solo si allontana dall'*axioma* della razionalità, ma perde pure la sua umanità/dignità, meritando di essere trattata come una bestia o come una cancrena che minaccia l'armonia del corpo sociale [Faggoni 2009, 157–158]. Una simile conclusione può essere evitata a condizione che la *persona* venga tenuta lontano delle regole ilemorfiche che vigono nella spazio-temporalità [Wojtyła 1978, 109]. Solamente in quest'ottica si può comprendere perché "*neppure l'omicida perde la sua dignità personale*" [Giovanni Paolo II 1997, n. 9; Foster 2012, 2044–2045].

Paradossalmente il concetto di "dignità", anche se abbonda nella letteratura giuridica, bioetica e religiosa e, nonostante possieda una forte carica morale, è

elusivo [Baumann 2007, 6], non essendo chiaro "a partire da quali caratteristiche l'uomo ne sia titolare" [Di Pietro e Moltisanti 2009, 72]. In effetti, tanto la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (1948), quanto i vari documenti giuridici, bioetici o religiosi successivi, sembrano utilizzarlo come semplice scudo o come trampolino per l'affermazione dei valori e dei diritti umani che intendono proclamare, senza però garantirgli una robusta fondazione teorica [Toscano 2011, 6–9].

Il motivo di questa situazione pensiamo sia da attribuire principalmente al distacco dell'uomo contemporaneo dalla *meta*-fisica, sintomo d'altronde evidente già nel periodo in cui stava nascendo la famosa *Dichiarazione universale*, quando i delegati dei vari Paesi – per superare l'*empasse* causato dalle divergenze religiose e / o *meta*-fisiche – scelsero come fondamento dei diritti dell'uomo la "dignità umana", concetto kantianamente più neutro rispetto agli altri due proposti: Dio e la legge naturale [Pizzorni 2006, 478; Arieli 2007, 7].

Dunque, se nella *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti d'America, scritta da Thomas Jefferson nel lontano 1776, il Creatore e la legge naturale costituivano ancora la base dei diritti umani [Michael 1904, 88], nella *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, presumibilmente per ottenere il consenso dei popoli e delle culture di tutto il mondo, si preferisce "il metalinguaggio di un ordine universale secolare" [Arieli 2007, 8], uno strumento ermeneutico che avrà delle gravi conseguenze pure per il classico Giuramento di Ippocrate [Pellegrino 2005, 471, 478–479].

Malgrado ciò, siamo convinti che, per capire il vero significato della dignità umana, non si può escludere la dimensione "religiosa o metafisica" [Spaemann 2006, 76]. Si comprende, infatti, perché Benedetto XVI, nel 2008, anno in cui ricorreva il 60° anniversario dalla proclamazione della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, ci tenne a sottolineare, innanzi ai membri dell'Assemblea Generale dell'ONU, quali sono i presupposti fondamentali affinché la dignità umana conservi la sua inalienabilità: la trascendenza (nel senso forte del termine) e la legge naturale razionale [Benedetto XVI 2008, 334].

Nello stesso anno, dapprima il cosiddetto *President's Council on Bioethics*[4], nell'antologia *Human Dignity and Bioethics*, ed in seguito la *Congregazione per la Dottrina della Fede*[5], nell'Istruzione *Dignitas personae* (CDF 2011), cercarono di riproporre all'opinione pubblica l'importanza della dignità [Kaczor 2010, 175], senza però offrire una definizione esauriente, in grado di smontare le critiche [Macklin 2003, 1420; Meir 2011, 18–19].

Il *President's Council on Bioethics*, infatti, avendo fatto un uso massiccio, nei suoi reports, del concetto di "dignità", senza chiarirne il significato, fu costretto a commissionare uno studio per fare più luce sull'argomento [Pinker 2008; Caplan 2010, 19], ma, poiché le opinioni degli esperti incaricati si rivelarono del tutto divergenti, non fu possibile trovare una fondazione più solida [Pellegrino 2008, xi]. La situazione non è più incoraggiante nemmeno nei documenti del Magistero della Chiesa Cattolica. E la ragione è ovvia: tendenzialmente ogni documento magisteriale prende di mira delle situazioni concrete, ed i livelli semantici inglobati nei concetti utilizzati non sono quasi mai delimitati in maniera ferrea ma, di volta in volta, vengono contestualizzati a seconda delle provocazioni storiche. Pensiamo sia sufficiente esemplificare con due brani magisteriali differenti.

Esempio n. 1: "A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione" [Concilio Vaticano II 2006, n. 2].

Il ragionamento qui sembrerebbe svilupparsi così: a) tutti gli esseri umani sono *degni*; b) tutti gli esseri umani sono degni perché sono *persone*; c) persona è chi è dotato di *ragione*, di *libera volontà* e di *responsabilità* [Locke 1801, 54] e d) *degne* sono le *persone umane* dotate di *ragione*, *libera volontà* e *responsabilità*.

È evidente, però, che il Magistero in questa circostanza, essendo interessato a puntualizzare la libertà di coscienza religiosa, fa riferimento ad una *dignità dinamica* (costatabile) la quale, in realtà, può essere molto precaria, addirittura assente, nelle persone gravemente menomate o in chi si trova nella fase iniziale/finale dell'esistenza[6].

Esempio n. 2: "Si deve pure accennare a quella logica che tende a *identificare la dignità personale con la capacità di comunicazione verbale ed esplicita* e, in ogni caso, sperimentabile. È chiaro che, con tali presupposti, non c'è spazio per chi, come il nascituro o il morente, è un soggetto strutturalmente debole, sembra totalmente assoggettato alla mercé di altre persone e da loro radicalmente dipende e sa comunicare solo mediante il linguaggio di una profonda simbiosi di affetti" [Giovanni Paolo II 1997, n. 19].

In questa circostanza, invece, non si dà rilievo né alla ragione né alla libera volontà né, infine, alla responsabilità e, malgrado ciò, ai soggetti viene riconosciuta la dignità che spetta alle persone. Pur non essendo (ancora) in grado di stabilire quando e perché un individuo umano diventa persona, il Magistero è costretto, nel dubbio, a concedere una *dignità inviolabile* anche a questi individui strutturalmente deboli, equiparandoli alle persone [Peters et al. 2010, 141–149; Tamanti 2012, 107]. Tuttavia, data la concezione ilemorfica di "persona" che il Magistero predilige [Rankin 2013, 41], ci sembra arduo, se non addirittura

impossibile, sperare di provare su che cosa si fonda la dignità di un individuo gravemente menomato, le cui potenzialità umane sono irrimediabilmente bloccate, a meno che per "persona" non si intenda qualcos'altro.

La stessa *Dignitas personae*, sebbene ne faccia un uso abbondante (33 volte), non sembra molto più illuminante. Secondo il bioeticista americano Christopher Kaczor, infatti, l'Istruzione soffre di una grave mancanza: tanto l'introduzione, quanto la prima sezione – ovvero proprio le parti che dovevano costituire l'impianto teoretico – non sembrano godere di una gran forza persuasiva. La dignità umana, dunque, attraverso l'utilizzo di sintagmi come *imago Dei*, l'incarnazione di Cristo o la partecipazione alla natura divina, gode di una buona fondazione teologica [Keane 2009, 3; Rae 2013, 221] ma, se si fa astrazione del germinale suggerimento presente al n. 8[7], l'aspetto filosofico è del tutto mancante [Kaczor 2009, 466-467].

Luis Ladaria, segretario della *Congregazione per la Dottrina della Fede*, giustifica così quest'austerità: "per evitare di dover entrare in definizioni filosofiche e in discussioni che possono creare difficoltà, già nel 1987 nell'Istruzione *Donum vitae*, come nel 2008, si evita di entrare in questo ambito di problemi, che può far sorgere dei malintesi" [Ladaria 2009, 341]. Qualcuno pensa addirittura che

definire la dignità umana, allo stato attuale delle nostre conoscenze, rischia di essere un'operazione deviante, se non inutile. Per un verso, infatti, essa presuppone una presa di posizione su questioni così universali e dunque problematiche come la natura dell'uomo e della società; per un altro, qualunque definizione, anche solo come ipotesi di lavoro, finirebbe, di fronte ad una realtà così complessa, per essere inevitabilmente escludente, «intollerante» di altre possibilità, di altri percorsi [Filoramo 2008, 60].

Eppure, se si tiene conto dei due concetti sottolineati da Benedetto XVI davanti all'Assemblea Generale dell'ONU nel 2008 – la trascendenza e la ragione naturale (l'io *meta*-fisico e la mente) – siamo del parere che non c'è più bisogno di restare sul vago, facendola sembrare un "dogma etico" [Hauskeller 2012, 63], uno stratagemma [Kuhse 2002, 74].

Il concetto di "dignità" infatti non è autonomo, disceso dal mondo delle idee, bensì è l'espressione etica di un volto *meta*-fisico. Anche nell'eventualità che tale concetto fosse scartato quale fondamento dei diritti dell'uomo, il valore che esso attualmente ingloba non potrà essere annullato, poiché è la *persona* stessa il soggetto di tale valore. Soltanto l'*umano* di una persona, in effetti, può essere ucciso e cancellato, ma non il suo nucleo *meta*-fisico [Helm 1978, 16], che è inviolabile [SCDF 1990, n. 9; SCDF 1983, n. 3; Buchhold 2009, 90-91].

Note:

1. È significativo che una delle etimologie del sopramenzionato concetto sembri avere a che fare con il nome di un dio etrusco, "Phersu", raffigurato con una maschera sul volto (presumibilmente una divinità dei morti), dal quale proviene il termine latino *persona*, cioè la maschera utilizzata dai Romani nelle cerimonie dedicate ai defunti [*imagines mortuorum o animorum*] (Ribas Alba 2011, 121–123). La *persona*, dunque, non era semplicemente la maschera indossata dagli attori cultuali, bensì "una rappresentazione-supporto dell'anima del defunto" (Barceló 2013, 308).
2. La *persona*, in altre parole, indica "un membro di una determinata categoria di esseri che hanno una sostanza o essenza comune" (McArdle 2006, 5).
3. L'immortalità dell'anima personale, scrive Rosmini, "è la condizione della umana dignità, e della felicità a cui l'uomo, con irresistibili e non domabili voti, continuamente aspira" (Rosmini-Serbati 1858, 148).
4. Consiglio di bioetica istituito su disposizione del presidente George W. Bush il 28 novembre 2001, poi sciolto nel giugno 2009.
5. Organismo della Curia romana incaricato di vigilare sulla purezza della dottrina cattolica.
6. Qui, dunque, il Magistero "non cerca di definire la persona" ma "piuttosto costata che tutti gli esseri umani sono persone e dunque dotati di queste facoltà distintive. Non dice che soltanto coloro che possono effettivamente fare uso di queste facoltà sono persone" (Ladaria 2009, 341, nota 4).
7. "Si deve escludere l'introduzione di criteri di discriminazione, quanto alla dignità, in base allo sviluppo biologico, psichico, culturale o allo stato della salute".

Bibliography:

Arieli Yehoshua. 2007. *On the necessary and sufficient conditions for the emergence of the doctrine of the dignity of man and his rights*. In *The concept of human dignity in Human Rights discourse*, eds. D. Kretzmer, E. Klein, 1–18. The Hague, London, New York: Kluwer Law International.

Aristotele. 1971. *Politica*. Bari: Laterza.

Barceló, Rafael Ramis. 2013. Notas sobre la historia del concepto de persona. *Index: quaderni camerti di studi romanistici, international survey of roman law* n. 41: 305–312.

Baumann, Peter. 2007. Persons, Human Beings, and respect. *Polish Journal of Phylosophy* 1 (2): 5–17.

Bellot, Thomas. 1856. *Sanskrit Derivation of English Words*. London: Longman.

Benedetto XVI. 2008. Ad Delegatos Nationum Unitarum (18 aprile 2008). *Acta Apostolicae Sedis* 100 (5): 331–338.

Berwick, Robert C. et al. 2013. Evolution, brain, and the

nature of language. *Trends in Cognitive Sciences* 17(2): 89-98.
Black, Peter. 1999. Do Circumstances Ever Justify Capital Punishment? *Theological Studies* 60: 338–345.
Blázquez, Niceto. 1983. La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno. *Rivista Chilena de Derecho* 10: 277–316.
Boethius. 1968. *Contra Eutychen et Nestorium*. In *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, transl. H. F. Steward and E. K. Rand, 72–127. Cambridge (MA): Harvard University Press.
Brugger, Christian E. 2003. *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
Brugger, Christian E. 2012. Aquinas and Capital Punishment: The Plausibility of the Traditional Argument. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 18 (2): 357–372.
Brungardt, Gerard S. 2011. The face of the other: why we treat the human person differently. *J Med Pers* 9: 13-16.
Buchhold, Jacques. 2009. L'"âme" et la continuité de la personne dans la mort. *Théologie Evangélique* 8 (1&2): 71–103.
Caplan, Arthur. 2010. Debating human dignity. *The Lancet* 375: 19–20.
Churchland, Patricia S. 2008. Human Dignity from a Neurophilosophical Perspective. In *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ed. President's Council on Bioethics, 99–121. Washington, D.C.
Concilio Vaticano II. 2006. *Dignitatis humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa* (7 dicembre 1965). In *Enchiridion Vaticanum*, 1, *Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*, 1021–1051. Bologna: Edizioni Dehoniane.
Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF). 2011. *Dignitas personae. Alcune questioni di bioetica* (8 settembre 2008). In *Enchiridion Vaticanum*, 25, *Documenti ufficiali della Santa Sede 2008*, 789–853. Bologna: Edizioni Dehoniane.
D'Aquino, Tommaso. 1984. *La Somma Teologica*, 23 voll. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
Darwin, Carlo. 1888. *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*. Torino: Unione Tipografico-Editrice.
Descartes, René. 1865. *Discours de la méthode*, in *Œuvres choisies*. Paris: Garnier Frères.
Di Pietro, Maria Luisa e Dino Moltisanti. 2009. *La dignità nel dibattito bioetico*. In *Dignità umana e dibattito bioetico*, ed. I. Sanna, 69–82. Roma: Edizioni Studium.
Eccles, John C. 1989. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London, New York: Routledge.
Faggioni, Maurizio P. 2009. *La vita nelle nostre mani*. Torino: Edizioni Camilliane.
Filoramo, Giovanni. 2008. *La dignità e le tradizioni religiose*. In *Dignità umana e dibattito bioetico*, ed. I. Sanna, 57–68. Roma: Edizioni Studium.
Foster, Charles. 2012. Putting dignity to work. *The Lancet* 379: 2044-2045.
Giovanni Paolo II. 1997. *Evangelium vitae. Il valore e l'inviolabilità della vita umana* (25 marzo 1995). In *Enchiridion Vaticanum*, 14, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1994-1995*, 1207–1445. Bologna: Edizioni Dehoniane.
Giubilini, Alberto and Francesca Minerva. 2013. After-birth abortion: why should the baby live? *J Med Ethics* 39: 261–263.
Grisez, Germain G. 1970. Toward a Consistent Natural-Law Ethic of Killing. *The American Journal of Jursiprudence* 15: 64–96.
Gubernantis, Angelo. 1867. *Piccola Enciclopedia Indiana*. Firenze: Cellini.
Gundry, Robert H. 1976. *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Guyette, Fred. 2013. Thomas Aquinas and Recent Questions about Human Dignity. *Demetrios* 38: 113–127.
Heidegger, Martin. 1976. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi & C.
Helm, Paul. 1978. A theory of disembodied survival and re-embodied existence. *Religious Studies* 14 (1): 15–26.
Jahr, Fritz. 1927. Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde* 24 (1): 2–4.
Kaczor, Christopher. 2009. Anthropological, Theological and Ethical Aspects of Human Life and Procreation (nn. 1-10). In *Symposium on Dignitas personae*, ed. C. E. Brugger, published in *National Catholic Bioethics Quarterly* 9: 464–467.
Kass, Leon R. 1974. Averting One's Eyes, or Facing the Music? On Dignity in Death. *The Hastings Center Studies* 2 (2): 67-80.
Kateb, George. 2011. *Human Dignity*. Cambridge, London: Harvard University Press.
Keane, Eamonn. 2009. Dignitas Personae: Pro-Life and Pro-Science. *The Thomas More Centre Bulletin* 19 (3): 2–6.
Kohler, Kaufmann. 1918. *Jewish Theology Systematically and Historically Considered*. New York: The Macmillan Company.
Kübler-Ross, Elisabeth. 2007. *La Morte e la Vita dopo la Morte*. Roma: Edizioni Mediteranee.
Kuhse Helga. 2000. *Is there a Tension between Autonomy and Dignity?* In *Bioethics and Biolaw*, vol. 2, *Four ethical principles*, eds. P. Kemp et al., 61–74. Copenhagen: Rhodos International Science and Art Publishers and Centre for Ethics and Law.

Ladaria, Luis F. 2009. Dignitas personae. Alcuni elementi di antropologia. *StMor* 47 (2): 339–353.
Laing, Jacqueline A. 2013. Infanticide: a reply to Giubilini and Minerva. *J Med Ethics* 39: 336–340.
Lebech, Anne Mette Maria. 1998. Dignity v. Dignity. The Significance of the Notion of Human Dignity in the Human Rights Tradition and its Use in Bioethics. *Studies in Ethics and Law* 7: 29–38.
Lebech, Anne Mette Maria. 2009. *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Fenomenological Investigation*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Locke, John. 1801. *An Essay Concerning Human Understanding*, vol. 2. Edinburgh: Mundell & Son.
Lordkipanidze, David et al. 2007. Hominid Fossils from Dmanisi and Their Place among the Early Hominids. *Bull Georg Natl Acad Sci* 175: 104–111.
Macklin, Ruth. 2003. Dignity is a useless concept. *BMJ* 327: 1419-1420.
McArdle, Patrick. 2006. Ecce Homo: Theological Perspectives on Personhood and the Passions. *AEJT* 7: 1–12.
McGinn, Colin. 1989. Can We Solve the Mind-Body Problem? *Mind* (New Series) 98 (391): 349–366.
Meilaender, Gilbert. 2007. Human Dignity and Public Bioethics. *The New Atlantis* n. 17: 33–52.
Meir, Dan-Cohen. 2011. A Concept of Dignity. *Israel Law Review* 44 (9): 9-23.
Michael, William H. 1904. *The Declaration of Independence*. Washington: Government Printing Office.
Mouroux, Jean. 1953. *Sens chrétien de l'homme*. Paris: Aubier.
Owens, Terrell M. 1980. Aristotle Polis: Nature, Happiness, and Freedom. *Reason Papers* no. 6: 69–77.
Pellegrino, Edmund D. 2005. Some Things Ought Never Be Done: Moral Absolutes in Clinical Ethics. *Theoretical Medicine and Bioethics* 26: 469–486.
Pellegrino, Edmund D. 2008. *Letter of Transmittal to the President of the United States*. In *Human Dignity and Bioethics,* ed. President's Council on Bioethics (ed.), xi–xii. Washington, D.C.
Pessina, Adriano. 2009. *Dignità e indegnità dell'uomo: il tempo della malattia*. In *Dignità umana e dibattito bioetico*, ed. I. Sanna, 109–124. Roma: Edizioni Studium.
Peters, Ted et al. 2010. *Sacred Cells? Why Christians Should Support Stem Cell Research*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
Pinckaers, Servais. 2005. *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
Pinker, Steven. 2008. The Stupidity of Dignity. *The New Republic* http://www.newrepublic.com/article/the-stupidity-dignity
Pizzorni, Reginaldo M. 2006. *Diritto etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Dominicano.
Rae, Scott. 2013. *The Language of Human Dignity in the Abortion Debate*. In *Human Dignity in Bioethics: From Worldviews to the Public Square*, eds. S. Dilley, N. J. Palpant, 219–238. New York: Routledge.
Rankin, Mark. 2013. *The Catholic Church and Abortion: An Examination of Immediate Animation and Hylomorphism*. In *The Asian Conference on Ethics, Religion & Philosophy*, ed. The International Academic Forum, 36–45. Osaka.
Rao, Neomi. 2008. On the Use and Abuse of Dignity in Constitutional Law. *Columbia Journal of European Law* 14: 201–255.
Ribas Alba, José M. 2011. *Persona: desde el derecho romano a la teología cristiana*. Granada: Editorial Comares.
Rosmini-Serbati, Antonio. 1858. *Psicologia*, vol. 1. Napoli: Coeditori Francesco Rossi Romano, Bouetteaux e Aubry.
Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (SCDF). 1983. *Alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979). In *Enchiridion Vaticanum*, 6, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, 1035–1043. Bologna: Edizioni Dehoniane.
Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (SCDF). 1990. *Dichiarazione sull'aborto procurato* (18 novembre 1974). In *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, ed. P. Verspieren, 126–138. Brescia: Queriniana 1990.
Seifert, Josef. 2012. Persons and Causes: Beyond Aristotle. *Journal of East-West Thought* 2 (3): 1–32.
Spaemann, Robert. 2006. *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
Tamanti, Roberto. 2012. L'embrione umano *come* persona. *Ricerche Teologiche* 23 (1): 105–124.
Toscano, Manuel. 2011. Human Dignity as High Moral Status. *Les ateliers de l'éthique* 6 (2): 4-25.
Vaisvila, Alfonsas. 2009. Human Dignity and the Right to Dignity in Terms of Legal Personalism (from Conception of Static Dignity to Conception of Dynamic Dignity). *Jurisprudence* 3: 111–127.
Visala, Aku. 2014. Imago Dei, Dualism and Evolution: A Philosophical Defense of the Structural Image of God. *Zygon* 49 (1): 101–120.
Von Kutschera, Franz. 2008. *Mutual Dependencies of the Mental and the Physical*. In *Psycho-Physical Dualism Today. An Interdisciplinary Approach*, eds. A. Antonietti et al., 127–142. Lanham (MD): Lexington Books.
Whitehead, Alfred North. 1929. *The Function of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
Wojtyła, Karol. 1978. Subjectivity and the Irreducible in Man. *Analecta Husserliana* 7: 107–114.