

MARIA APARECIDA FERRARI

POLIS

RELAZIONALITÀ
TRASCENDENZA
BENE COMUNE

EDUSC

Prima edizione 2017

Grafica e impaginazione: Gianluca Pignalberi (in $\LaTeX 2\epsilon$)

Grafica di copertina: Liliana Agostinelli

© 2017 – ESC S.R.L.

Via Sabotino 2/A – 00195 Roma

Tel. (39) 06 45493637

info@EduSC.it

www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-654-6

Ai miei genitori Santa e Renato
A san Josemaría

INDICE

INTRODUZIONE	9
1 SOCIALITÀ ED ETICA DELL'ALTERITÀ	13
1. L'essere relazionale	13
1.1. Struttura relazionale dell'individuo umano	13
1.2. Significato della socialità	18
2. Razionalità etica delle relazioni	21
2.1. Il bene umano postula le relazioni	21
2.2. Indole trascendente del desiderio di felicità	28
2.3. Perché l'altro uomo è degno	32
3. Società e bene comune	39
3.1. Quando i molti si organizzano per un fine comune	39
3.2. Aspetti generali del bene comune	44
2 TRASCENDENZA E SOCIETÀ POLITICA	47
1. Legame fra l'apertura alla trascendenza e i doveri e diritti umani	47
1.1. Amore di base o benevolenza civica	47
1.2. Assenza del fondamento e crollo del rispetto altrui	49
2. Religione e stabilità sociopolitica	52
2.1. Riscoprire la società civile e il suo <i>ethos</i> virtuoso	53
2.2. L'apporto basilare della religione alla società politica	58
3 BENE COMUNE POLITICO	65
1. Chiarimenti preliminari	65
2. Concezione personalista della società e metodo dialogico	71
3. Principi etici intrinseci alla concezione umanista della società	75
3.1. Libertà: buon esercizio della libertà, sussidiarietà e tolleranza	77
3.2. Solidarietà	90
3.3. Rispettare e promuovere tutto ciò che è necessario per il buon uso della libertà	92

4	ETICA CIVILE E SENSO DELLE REGOLE	95
1.	Occuparsi della formazione etica dei cittadini	99
1.1.	Educazione all'amicizia	101
1.2.	Ricostruire il <i>tessuto civile</i>	104
2.	L'ordinamento giuridico giusto	106
2.1.	Chiarimenti introduttivi su tre ordini di razionalità . . .	106
2.2.	Diritto, giustizia e natura umana	109
2.3.	Leggi positive e consuetudini sociali	113
2.4.	Il valore delle leggi positive	118
2.5.	Possibilità di un ordinamento giuridico giusto	121
5	SECOLARIZZAZIONE	127
1.	Binomio religione e politica	128
1.1.	Distinzione di campi	128
1.2.	Novità della cultura cristiana	130
2.	Possibilità di una religione civile	134
2.1.	Dalla "religione civile" al laicismo	134
2.2.	Crisi odierna della religione civile e dello Stato	138
2.3.	Il "civile" presente nella religione	141
3.	Stato laicista, Stato neutro e Stato laico	147
4.	Diversi volti della secolarizzazione	149
4.1.	Evoluzione del concetto	149
4.2.	L'altro senso della secolarizzazione	154
5.	Secolarità/laicità della religione e dello Stato	156
5.1.	Un abbinamento terminologico	156
5.2.	Secolarità/laicità della religione	164
5.3.	Secolarità/laicità dello Stato	172
	BIBLIOGRAFIA	177

INTRODUZIONE

Queste pagine vogliono far riflettere su come stanno alcune cose fondamentali nell'ambito della filosofia politica e perché stanno così. Propongono, perciò, ragionamenti che toccano domande essenziali come l'origine e il fine dell'ordine politico, il senso e la legittimità dell'autorità, l'obbedienza alle leggi, il miglior regime possibile, il valore della filosofia morale per la vita politica. Anziché formulare soluzioni pratiche ai concreti problemi sociopolitici, considera le questioni speculative che racchiudono lo statuto della politica, il suo significato e la sua funzione.

Occorre chiarire anzitutto che la prospettiva adottata non è quella storica. L'ottica scelta vuole comprendere meglio il comportamento degli uomini nelle relazioni sociali, così come gli atti delle istituzioni create per sorreggerli, orientarli o guidarli. Perseguendo questa via, si sviluppa una riflessione critica sull'oggetto della filosofia politica, cioè sul significato di "politico" e la determinazione dell'"ordine" o "bene" politico. Certamente il percorso comprende anche, in certi momenti, una contestualizzazione storica e culturale, però mantiene la prospettiva propria del bene comune umano e politico, che va oltre i condizionamenti che procedono dal tempo, dagli avvenimenti e dal pensiero.

Per quanto concerne la metodologia, l'opera si attiene al procedimento topico-dialettico proposto già da Aristotele e adottato a più riprese, fino alla teoria morale contemporanea. Si tratta del confronto dialogico di opinioni che parte da quelle più accreditate e notevoli (*endoxa*) e riporta elementi che servono a rimuovere progressivamente, mediante l'applicazione coerente della ragione, quelle che sono ragionevolmente insostenibili o più deboli delle altre. Simile metodologia manifesta e, in certo senso garantisce, l'indole non ideologica di queste pagine. Proprio perché trattano filosoficamente l'argomento, non forniscono una particolare tecnica di potere e di dominio per risolvere i problemi sociali e politici. Si configurano piuttosto come indagine sulla rettitudine della prassi, sulle ragioni del bene e del giusto, che servono sia ai cittadini comuni sia ai governanti, per analizzare criticamente la realtà e per saper spaziare verso la piena emancipazione della persona.

Poiché finalizzata alla pienezza dell'essere personale, la trattazione parte da premesse antropologiche considerate *ferme*, cioè corrispondenti a degli interrogativi sostanzialmente riproposti in tutti i tempi, almeno dalla Grecia classica in poi, in base a quanto riusciamo a sapere. Lo schema concettuale

di impronta aristotelica è ben rappresentato nei tre livelli che indicano la connessione tra dimensione ontologica e dimensione etica dell'essere uomo e del suo agire libero: (1) osservare/assumere le cose come sono di fatto – la loro natura –, cioè con limiti e difetti, ma anche con perfezioni e potenzialità che progettano un determinato sviluppo; (2) comprendere/accettare ciò che le cose potrebbero essere se si realizzasse il loro *telos* proprio, naturale; (3) discernere/formulare i precetti eticamente razionali che derivano dalla normativa interna – la naturale potenzialità per attuare liberamente il bene – e che illuminano il passaggio da ciò che naturalmente sono le cose a ciò che sarà la loro naturale compiutezza.

In base a questo modello, la vita in una società politica appare come ordinamento al bene comune in termini realisti, cioè legame fra essere e dover essere. Di conseguenza, il raggiungimento del fine politico – bene comune della società politicamente organizzata – richiede, da una parte, l'educazione dei cittadini alla virtù, cioè all'attuazione delle potenzialità appartenenti alla loro condizione razionale. Implica, d'altra parte, che pure il potere politico si svolga secondo queste coordinate, cioè che la legittimità dell'autorità e il suo esercizio giusto sono un servizio ai cittadini secondo la loro dignità di persona umana.

La prima parte dell'opera focalizza conoscenze di base sulla socialità o relazionalità naturale dell'uomo. Da quanto l'esperienza comune riporta, all'origine di ogni forma di società c'è il desiderio di bene, inscindibile dall'atto umano. Al dato di esperienza segue l'attività razionale mirante a discernere (1) se il sociale rappresenti una mera utilità o se sia di altra natura e (2) quale relazione intercorra fra l'inclinazione umana alla felicità e l'ordine dei doveri verso gli altri. Infatti, se si accetta che non può esserci “nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente”¹, occorrerà accogliere pure l'inverso, cioè che non è possibile concepire nessuna politica che non sia legata a un'antropologia. I due capitoli di questa parte si soffermano, perciò, sul significato originario di socialità e sulle esigenze etiche che scaturiscano dall'agire specifico dell'uomo.

Il primo capitolo analizza il desiderio di felicità che è alla radice di ogni azione, per considerare poi se il bene umano si realizzi non solo nella relazione di comunione (amore) con il bene perfetto/infinito ma anche negli atti in cui gli altri uomini sono trattati secondo la loro dignità relazionalmente infinita.

¹ C. SCHMITT, *Le categorie del “politico”* (1932), il Mulino, Bologna 2006, p. 144.

Il secondo capitolo esamina la relazione fra il bene personale e la coscienza del proprio compito nell'attuazione dei beni altrui, considerando in particolare se il rispetto del loro essere fondamentale richieda il riferimento a un Assoluto trascendente. Si tratta di una questione culturale oggi di centrale importanza, in cui si disputano l'egemonia due proposte reciprocamente escludenti: la concezione eticamente razionale della società e l'immanentismo razionalista.

La prima parte del libro rende comprensibile, pertanto, alcune premesse atte a sostenere le analisi sviluppate nella seconda parte che in sintesi, è uno studio della natura del bene comune politico e delle possibilità di attuarlo, non senza ubicarlo nell'odierno contesto storico e culturale. Si comincia dall'esperienza: che il bene comune politico racchiude la condivisione di alcuni assunti principali, tra cui l'ethos comune che costituisce il fondamento antropologico e morale della vita sociale e del suo fine o bene comune. Dimostrarlo razionalmente e accettarlo è non solo un compito da realizzare, ma rappresenta piuttosto la prima verità comune ed essenziale del bene comune politico, cioè il suo contenuto più basilare.

Ciò diventa palese se s'intende il bene comune politico come la causa efficiente e finale per cui gli uomini creano le società e le tengono salde. Proprio di questa dimensione basilare della sfera politica si occupa il terzo capitolo, con i paragrafi che versano sulla natura umanista della società politica, sul dialogo come metodo irrinunciabile di esercizio della libertà e sul principio personalista, decisivo della giustizia delle azioni sociali. Come passo successivo, il capitolo approfondisce la comprensione del bene comune politico, identificando i principi d'azione intrinseci a quel triplo basamento. Principi etici che, applicati alle circostanze concrete di ogni momento storico e culturale, orientano le decisioni e le proposte attinenti ai problemi sorti nella convivenza socio-politica, ma senza esulare dalle loro radici, appunto la costituzione umanista della società con le sue esigenze specifiche di dialogo e di rispetto alla dignità di ciascun uomo.

Per realizzare il bene comune politico non basta, tuttavia, avere una concezione umanista della società, riconoscere il metodo giusto (dialogo nel rispetto della dignità comune) e identificare i principi fondamentali di giustizia politica. Tutto ciò, pur essendo essenziale alla comprensione della natura del bene comune politico, non garantisce la sua realizzazione, principalmente perché le soluzioni ai problemi non derivano immediatamente dai principi etici. Occorre sempre discernere, tramite la pratica costante del dialogo politico, il concreto bene da raggiungere nelle svariate circostanze sociali e secondo le preferenze dei cittadini. È precisamente nell'esperienza viva

del dialogo politico che quel nucleo contenutistico – *concezione umanista, metodo dialogico, principi etici personalisti* – esercita il suo significato di guida fondamentale al momento di riconoscere, tra i molteplici fini o interessi dei cittadini, quelli che realizzano meglio il bene comune politico e in quale misura. Si tratta di mettere in atto un processo continuo di discernimento e di concretizzazione – il dialogo politico, appunto – che coinvolge tutti i cittadini individualmente e associati, non i soli politici di professione.

A illustrare questo dinamismo, si presta particolarmente il capitolo quarto. Se il bene comune politico non è una soluzione tecnica ai problemi, né s'identifica con la mera somma di beni individuali; se equivale piuttosto a una situazione che procede dall'attività libera e responsabile di tutti i membri del corpo sociale, ciò vuol dire che la sua realizzazione richiede di coltivare con diligenza due sfere principali: l'impegno della società civile – un suo *modus vivendi* etico – e l'ordinamento giuridico giusto, che protegga e, in certo modo, organizzi tale impegno. Le due sfere s'intrecciano e si potenziano, poiché la funzione dello Stato, tramite le leggi, è garantire, coordinare e sostenere l'azione responsabile della società civile, in particolare nei riguardi dei diritti umani fondamentali.

L'ultimo capitolo sviluppa un'esigenza procedurale, chiarendo, da una parte, il significato non univoco della secolarizzazione e della laicità e permettendo, d'altra parte, d'individuare meglio le possibilità di ripresa di una cultura che non trovi più incompatibilità di principio tra sfera religiosa e sfera civile, e che sia quindi atta a rendere effettiva la presenza della religione nella vita pubblica.

Per finire questa Introduzione, resta rendere nota la mia gratitudine ai colleghi della Facoltà di Filosofia, per le loro osservazioni e stimoli. E ringrazio anche particolarmente gli studenti che hanno seguito le mie lezioni, perché, a onor del vero, queste riflessioni devono molto alle loro domande, considerazioni e suggerimenti.

CAPITOLO 1

SOCIALITÀ ED ETICA DELL'ALTERITÀ

1. L'ESSERE RELAZIONALE

1.1. *Struttura relazionale dell'individuo umano*

Osservando l'esistenza umana, viene spontaneo affermare che la socialità sia una proprietà naturale della persona. Senza relazionalità o socialità, infatti, l'uomo non riconosce pienamente se stesso. La sua natura si rende comprensibile in un tessuto complesso di relazioni intersoggettive, per cui il semplice esercizio di pensarsi come individuo assolutamente solitario richiederebbe uno sforzo immane di astrazione. È palese che, solo tramite le relazioni, l'uomo diviene in atto ciò che è potenzialmente¹: ama in un contesto di realtà riconosciute buone; impara, rapportandosi con qualcuno che insegna; sviluppa le tecniche, le scienze e le arti in comunicazione con altri, etc. Soprattutto tramite l'educazione e l'esperienza di ricevere e di offrire l'amore, riesce a conoscere se stesso, a configurare l'auto-dominio e a donarsi.

Tutto il dinamismo per cui la persona² diventa se stessa, rapportandosi con realtà diverse dal sé, è composto di passaggi da potenza ad atto, la cui premessa è un determinato modo di essere, una perfezione o dignità costitutiva.

¹ I tristi casi dei “ragazzi-selvaggi” o “ragazzi-lupi” – esseri umani cresciuti allo stato selvaggio – confermano in modo drammatico che la persona ha bisogno degli altri, per vivere in condizioni che consentano lo sviluppo sia delle forze fisiche sia delle capacità psichiche e spirituali. Il più famoso dei “ragazzi-selvaggi” è quello del bambino di circa dodici anni, catturato da alcuni cacciatori nel settembre del 1799, nell'Aveyron, in Francia. Portato a Parigi per essere curato in sanatorio, non si confermò il ritrovamento del “nobile selvaggio” descritto da Rousseau e auspicato dalla mentalità illuminista; ben al contrario, continuò a essere una persona dai modi animaleschi, abulica e assente. Più tardi, quando il giovane medico Jean-Marc-Gaspard Itard assunse l'incarico di prendersi cura di lui, a casa sua, dopo il fallimento dei tentativi nel sanatorio, le attese furono anch'esse vane, perché, nonostante oltre trent'anni di cura, il ragazzo non riuscì a fare dei progressi minimamente rilevanti, malgrado l'impegno del dottore e le cure della sua tutrice Madame Guérin.

² In queste pagine si usano i termini “persona” e “individuo” come sinonimi, tralasciando la trattazione fatta da autori che distinguono i due concetti, pur senza contrapporli,

Oltre a ciò, la natura umana comprende operazioni basiche, comuni anche agli animali irrazionali, come le percezioni, le sensazioni, i sentimenti, le immagini, la memoria... Sono funzioni appartenenti in qualche grado a tutti i viventi, sebbene soltanto l'uomo decida ciò che vuole che sia attivo nella propria coscienza. Solo lui comanda, per esempio, che cosa pensare, osservare o rivivere con l'immaginazione e la memoria. Parimenti, la gestione delle emozioni è, in qualche modo, accessibile unicamente all'uomo, poiché, tramite azioni coscientemente indirizzate, egli riesce a modificare gli schemi emozionali che generano i sentimenti³. Ed egli solo è in grado di governare gli impulsi per valutare se l'oggetto (ciò che sta per dire o fare) è compatibile con il bene che vuole raggiungere per sé o per altri.

Diventare se stesso non va inteso, pertanto, in un senso materiale-quantitativo o logico, ma in termini di crescita verso la pienezza dell'essere persona – spiritualità, razionalità, oltre alla corporeità. A livello costitutivo, ciascuno uomo è persona senza che gli manchi nulla. A livello dell'agire, cioè etico, gli resta tuttavia autodeterminarsi verso l'attualizzazione (piena realizzazione) delle proprie potenzialità: essere libero è essere causa di se stesso, conseguire a partire da sé il proprio miglioramento. Serva da illustrazione del dinamismo potenza-atto il caso della persona che non sa nuotare, ma ha (in atto) la capacità di impararlo e quindi passare dalla potenzialità (che è in atto possibilità d'imparare) all'atto (diventare un nuotatore); e anche dopo, questo individuo che *sa nuotare* (perfezione in atto) ha la potenzialità (capacità *per*,

come nel caso di E. Mounier, N. Berdyaev, G. Marcel o M. Blondel. Le due nozioni sono adoperate qui nella prospettiva metafisica. L'individuo uomo si distingue, pertanto, dagli individui di altre specie, essendo un sussistente di natura razionale (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a.3), per cui ogni individuo umano – o persona – è singolo, unico e irripetibile. «“Persona” significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo. [...] Persona significa che io non posso essere abitato da nessun altro, ma che, in rapporto a me, sono solo con me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico» (R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 181-182).

³ In questa linea, si veda il pensiero di MacIntyre, che riprende la tradizione aristotelica: «Ciò che costituisce il bene per l'uomo è un'intera vita umana vissuta nel modo migliore, e l'esercizio delle virtù è una parte necessaria e fondamentale di una vita del genere, non un semplice esercizio preparatorio per assicurarsela [...]. Le virtù sono disposizioni non solo ad agire, ma anche a sentire in modi particolari. Agire virtuosamente non significa, come in seguito riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione: significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù» (A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007, pp. 190-191).

che è anche questa una perfezione, atto) di *diventare un nuotatore più veloce*; nella misura in cui si avvicina a questo traguardo, attualizza e sviluppa la potenzialità che aveva di poterlo fare, portando all'atto (nuota, di fatto, più velocemente) quella potenzialità (in atto) che possedeva. Tutto lo sviluppo corporale e spirituale dell'uomo segue questo processo.

Similmente accade anche nelle relazioni interpersonali: interagendo reciprocamente per raggiungere beni particolari o comuni, gli individui non soltanto modificano le realtà sulle quali confluiscono le loro azioni, ma cambiano loro stessi in maniera positiva o negativa⁴. La condizione naturale per cui l'uomo raggiunge la sua completezza personale tramite il rapporto con realtà extrasoggettive manifesta la sua originaria struttura relazionale. È precisamente in quanto persona, cioè in virtù delle perfezioni stesse che le sono proprie, che egli ha bisogno della vita in società; solo in secondo luogo l'uomo è sociale in ragione delle sue indigenze, cioè del bisogno di beni necessari alla sua dignità e raggiungibili solo mediante la vita in società⁵. Perciò la persona è unità sociale.

Questo modo di essere rende esplicita anche la speciale singolarità dell'individuo umano, poiché (1) domina le proprie azioni, cioè agisce *per sé* – “da se stesso” – e non solo come gli altri, e autodeterminandosi modifica se stesso; (2) configura la sua identità personale nelle relazioni con realtà esterne, in particolare con i suoi simili.

In corrispondenza alla naturale relazionalità, l'individuo umano esiste inserito in molteplici realtà comuni – sociali, appunto – e indispensabili per afferrare sia l'identità di persona posseduta in comune con tutto il genere umano, sia la particolarità del proprio io. Egli è non solo “io”, ma figlio, fratello, cugino, abitante di questo quartiere, lavoratore di un'impresa, nato in un paese o tribù, soggetto di una determinata cultura. Ciò fa parte del suo essere sostanziale e del suo modo di agire (diritti e doveri).

Tutto questo spiega che la cognizione e l'attuazione dell'interdipendenza non è una caratteristica esclusiva dell'epoca storica cosiddetta della comunicazione o della globalizzazione. La storia e la cultura testimoniano che

⁴ «L'uomo è *causa sui*, causa di se stesso, non in un senso ontologico, giacché un individuo finito non può crearsi dal nulla, bensì in un senso dinamico-esistenziale, nell'ordine operativo: ogni azione libera, in modo positivo o negativo, mi configura in una determinata maniera, conformando la mia personalità. La stessa idea può essere espressa così: ognuno è compito a se stesso, siamo necessariamente liberi e, pertanto, che lo vogliamo o no, dipende da noi la realizzazione della nostra esistenza» (J. A. LOMBO – F. RUSSO, *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edusc, 2005 Roma, p. 170).

⁵ Cf. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 29.

tutti i tempi, in modi svariati e talvolta inediti rispetto a quelli precedenti, hanno mostrato una stessa vecchia cognizione: «chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o una belva o un dio»⁶. Proprio l'oblio di questo dato antropologico, cioè che la realtà umana è fatta d'identità personali che si sviluppano nelle relazioni, ha portato storicamente a comprensioni ideologizzate dell'uomo, di impronta individualista o collettivista.

Pertanto, quando si parla di socialità naturale dell'uomo, si fa riferimento al suo modo d'essere basilare: qualcuno che sviluppa se stesso nella relazione con realtà extrasoggettive; e la cui soggettività è – in atto, come perfezione costitutiva – un essere aperto alla relazione⁷. L'aggettivo “naturale” comprende, dunque, non solo ciò che egli “è” ma anche ciò che “possiede originariamente” come patrimonio costitutivo da sviluppare: le potenzialità radicate nel modo d'essere, che devono diventare attualità, cioè perfezioni conquistate mediante l'agire intenzionale. In questo senso, naturale indica un modo di *essere* che è già atto e che, allo stesso tempo, è *essere per*, essere finalizzato a diventare pienezza⁸. Di conseguenza, *naturale* designa anche lo sviluppo completo di ciò che nell'uomo è ancora in potenza.

L'orizzonte naturale contenuto nelle espressioni “diventare pienezza” o “configurare la propria identità” non nuoce, pertanto, alla condizione di persona, corrispondente a ogni individuo umano, poiché sono inserite nella concezione umanista della persona, che non contempla alcuna distinzione tra essere umano e persona⁹. Ogni individuo umano è persona in atto, a pre-

⁶ ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a, UTET, Torino 1992, p. 67.

⁷ Che l'uomo sia per natura sociale non è una conoscenza scontata. Lungo la storia, questi è stato pensato anche come essere a-sociale e addirittura anti-sociale. Classici in quest'aspetto sono il pensiero di J.-J. Rousseau e di T. Hobbes. Si consideri, inoltre, più in là della riflessione degli specialisti, che nell'epoca presente l'indipendenza o la massima autonomia dell'individuo appare spesso come ideale supremo, portando a interpretare la socialità come una *deficienza* naturale, poiché implicherebbe dipendenza da altri.

⁸ In senso metafisico, la natura è la sostanza in quanto principio di operazione finalizzata, cioè che include il principio intrinseco di generazione e operazione – dimensione efficiente o di tendenza – e la sua compiutezza, vale a dire la dimensione teleologica o fine – *telos* – di ciò che è intrinseco o proprio di un essere.

⁹ Contrariamente a ciò, altre teorie differenziano l'essere umano dalla persona, individuando requisiti particolari che determinano se un individuo della specie è soggetto a pieno titolo di tutti i diritti corrispondenti alla personalità. Dalla prospettiva lockeana – «persona, uomo e sostanza sono tre nomi che designano tre differenti idee» (J. LOCKE,

scindere che possa manifestare o no, temporaneamente o permanentemente, le caratteristiche proprie della persona:

«Non esistono persone potenziali. Le persone possiedono capacità, potenze. Le persone possono svilupparsi. Tuttavia, non si può sviluppare qualcosa per diventare persona. Da qualcosa non si sviluppa *qualcuno*. Se la personalità fosse uno stato, esso potrebbe sorgere gradualmente. Se invece la persona è qualcuno che si trova in determinati stati, allora essa precede già da sempre questi stati. Essa non è il risultato di una trasformazione, ma di una generazione, come la sostanza secondo Aristotele. Essa è sostanza, perché essa è il modo in cui un uomo è. Essa non incomincia a esistere successivamente all'uomo e non si estingue prima di lui. [...]. La personalità non è il risultato di uno sviluppo, ma sempre già la struttura caratteristica di uno sviluppo»¹⁰.

La socialità caratterizza, pertanto, un soggetto umano che è sempre persona e strutturalmente ordinato a realizzare la propria natura *nelle* relazioni interpersonali *per* portare gradualmente a pienezza il suo originario modo di essere¹¹ e diventare *questa determinata persona*.

Saggio sull'intelletto umano, Bompiani, Milano 2004, p. 601) – la persona sarebbe più essere umano degli altri, considerati persone *potenziali*. Sulla genesi di queste teorie e la loro rottura con la concezione classica della persona si veda R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005, pp. 129-141. Fra gli autori contemporanei che accolgono la distinzione lockiana, si veda P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989; N. HÖRSTER, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995; M. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996. Sulle applicazioni pratiche della distinzione tra uomo e persona, basta esaminare le leggi abortiste, eugenetiche o altre misure che definiscono in quali condizioni una vita umana in processo possa essere stroncata perché non include le qualità proprie della persona.

¹⁰ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 239.

¹¹ Già Aristotele, infatti, «nel riferirsi alla caratteristica propria dell'uomo di vivere in società, sembra procedere per gradi, passando da una constatazione di tipo storico-esistenziale ad un ragionamento di tipo metafisico: dapprima parla del vivere in comunità a causa delle necessità della vita; poi, afferma che la città esiste per vivere bene, cioè in modo degno di un uomo; infine, dopo aver affermato che la socialità si manifesta principalmente nel linguaggio, conclude che l'uomo è per natura sociale» (J. A. LOMBO – F. Russo, *Antropologia filosofica*, cit., p. 193). Gli autori si riferiscono in concreto al testo centrale di Aristotele sulla socialità naturale dell'uomo: *Politica*, I, 2, 1252b 28-1253a 29.

1.2. *Significato della socialità*

Socialità designa una proprietà naturale dell'individuo umano, il suo alto grado di perfezione ontologica: la dignità di chi è capace di relazionarsi e di svilupparsi nelle relazioni.

Si tratta di una qualità che va oltre la sola necessità di scambiare con i simili, come succede peraltro fra gli esseri irrazionali, qualcosa di carattere psicofisico. Nell'uomo, l'apertura ai suoi simili, designa soprattutto capacità di donazione reciproca: comunicazione della propria soggettività e percezione di quella altrui, arricchendosi in questo dinamismo. Essendo sussistenza individuale e conservando la singolarità, è nondimeno in grado di superare la solitudine ontologica, precisamente perché è in tensione costitutiva oltre se stesso, verso la pienezza del suo essere.

Socialità è, quindi, idoneità a compiere intenzionalmente relazioni finalizzate alla riuscita di fini personali e comuni che arricchiscono tutti i soggetti relazionati. Forse converrebbe riflettere più spesso sul carattere ontologico di questa socializzazione, un processo, cioè, che non si risolve unicamente sui livelli psicologico, educativo e sociologico, poiché mette in gioco piuttosto l'essere persona dell'individuo umano. Come mai il bambino e l'adolescente passano dallo *status* egocentrico, in cui vivono da soggetti *eterni* (il tempo sembra che non esista) e *godenti senza-pensieri*, a quella situazione esistenziale designata vita adulta o civilizzata, fatta di responsabilità, doveri e iniziative?

La capacità di relazionarsi e di reciprocità, iscritta nella natura dell'uomo, indica che la sua dignità è fatta di complementarità piuttosto che d'incompletezza, dinamicità all'opposto di staticità, virtualità anziché dipendenza percepita come soggezione, relazione invece di chiusura in sé. In altre parole, l'uomo è un essere dialogico, relazionale, inclinato ad auto-trascendersi, aprendosi a realtà esterne alla coscienza della propria soggettività. Perciò l'uomo è sociale, perché egli è relazionale.

«La corporeità e, specialmente, la sessualità che la contrassegna (nella sua modalità femminile e maschile), la volontà come capacità di amare, la facoltà di conoscere, il linguaggio sono essenzialmente comunicativi. Certamente, dipendono dal singolo le modalità in cui vivere la relazionalità, ma anche il volontario isolamento e il rifiuto di rapporti sociali sono un modo, per quanto negativo, di tradurre in pratica la socialità»¹².

¹² *Ibidem.*

Socialità esprime, pertanto, relazionalità: l'individuo umano raggiunge la sua completezza non mediante l'introspezione – un qualche rapporto con il proprio “sé” – bensì nelle sue relazioni con ciò che è extrasoggettivo. Egli non è solitario, asociale, e meno ancora antisociale. Al contrario, è strutturalmente aperto verso tutto ciò che esiste fuori del sé personale e raggiunge la propria compiutezza sia mediante il governo delle realtà materiali sia tramite il riconoscimento-accoglienza dell'alterità degli altri uomini sia nell'auto-posizionamento rispetto all'Altro in senso assoluto, cioè Dio.

Anche in modo fisiologico, la persona è contrassegnata dall'apertura relazionale. Fin dalla nascita, difatti, è inserita nelle relazioni con cose e con persone. Già la sua identità genetica è frutto di una relazione di coppia e il suo fisico porta un'eredità che si rimanda persino oltre i genitori. Addirittura il pianto del neonato è una forma di comunicazione, richiamando – sebbene ancora in un livello preconsciouso – l'attenzione del mondo esterno su di sé. La crescita personale, poi, diviene possibile solo nell'ambito di un progetto e di un ambiente educativo fatto di relazioni essenziali in diversi gradi e forme.

Procedere dagli altri ed essere se stesso tramite gli altri, nell'ordine materiale e in quello spirituale, è una condizione che, con aspetti vecchi e nuovi, dura tutto l'arco dell'esistenza umana. Ciò perché la comprensione di sé come identità e la progettazione di qualsiasi cambiamento sono vincolate, per ciascun uomo, a ciò che gli è stato comunicato da altri e accolto nella costruzione di sé. L'identità psicologica, in qualsiasi età della sua vita, procede da esperienze condivise, si collega al mondo intenzionale e affettivo che lo circonda e si arricchisce o s'impoverisce nel rapporto con realtà extrasoggettive, soprattutto nelle relazioni interpersonali. In questo senso, un contesto di reciproco riconoscimento è necessario lungo tutta l'esistenza dell'individuo, sia per il possesso della propria identità sia per l'autorealizzazione. Lo si capisce bene osservando, per esempio, che nella stessa coscienza umana compare un doppio movimento spirituale:

«Un movimento porta l'uomo al di sopra di sé [...], gli fa relativizzare i suoi interessi e desideri, gli fa cercare che cosa sia buono e giusto in sé. [...] Non vi è coscienza senza la disponibilità a formare e ad informare questa coscienza. Un medico che non si tenesse al corrente dei progressi della medicina agirebbe senza coscienza; e agirebbe senza coscienza anche uno che chiudesse occhi ed orecchi di fronte alle osservazioni di qualcun altro che richiama la sua attenzione su aspetti del suo comportamento che lui stesso forse non ha neppure ancora notato. Senza questa disponibilità si potrebbe parlare di coscienza solo in alcuni casi limite. [...] Ma la coscienza comporta poi anche il secondo movimento che riporta di nuovo l'individuo interamente a sé stesso. Se l'individuo, come

ho detto, è egli stesso potenzialmente l'universale, è egli stesso una totalità di senso, allora egli non può scaricare la responsabilità per il suo agire su altri e neppure sulla morale dell'epoca in cui vive, sull'anonimità di un discorso argomentativo, su uno scambio di ragioni a favore e contro una determinata decisione. [...] Alla fin fine è l'individuo che ha la responsabilità»¹³.

La relazionalità di origine va, ciò nonostante, oltre il riferimento ai genitori e agli antenati, che non danno ragione conclusiva dell'essere personale. Domande ultime come “da dove vengo?”, “per quale ragione sono nato?”, “per quale scopo esisto?”, “qual è il senso della mia esistenza?” riferiscono l'origine e la finalizzazione dell'essere personale e rimandano a un livello superiore di trascendenza.

Il concetto “trascendenza” ha, infatti, una doppia dimensione. In un livello “orizzontale”, riferisce l'apertura del soggetto umano verso ciò che è esterno e terreno, la sua capacità di uscire da sé, mediante la razionalità, per arricchirsi nel rapporto con le realtà del mondo, diverse dal proprio io¹⁴. In un livello “verticale”, invece, “trascendenza” ha un significato di totalità, in cui la razionalità si orienta verso il Trascendente – o Assoluto –, origine incondizionata e fine ultimo dell'essere umano e dell'universo.

«La spinta autotrascendente insita nell'uomo richiede e denota un'origine e un fine che siano al di fuori e al di sopra di lui: solo l'Assoluto o Trascendenza divina può imprimere questa tensione e darle pieno compimento. Soltanto tenendo presente il rapporto instaurato nell'esistenza e nella storia umana tra finitudine e infinito, tra temporalità ed eternità, vengono evitate alla radice le concezioni riduttive dell'uomo»¹⁵.

Nell'ambito della dimensione “verticale” della trascendenza, la relazionalità si presenta dunque come capacità di indagare e di orientarsi – in relazione comunicativa – verso la realtà che è totalmente Altro rispetto al mondo delle cose, dei viventi irrazionali e degli uomini. È la dimensione della relazionalità che dà ragione della religiosità umana.

¹³ R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 90; cf. pp. 60-61 e 94.

¹⁴ In questo senso, l'essenza dell'esistenza umana sta nella sua “auto-trascendenza”, poiché in virtù di questa proprietà l'uomo «è fondamentalmente interessato a cercare di protendersi fuori di sé, sia verso un significato da attuare, sia verso un altro essere umano da incontrare nell'amore» (V. FRANKL, *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo*, Città Nuova, Roma 1983, p. 81).

¹⁵ J. A. LOMBO – F. RUSSO, *Antropologia filosofica*, cit., p. 190.