

MARIA APARECIDA FERRARI*

LA RELIGIOSITÀ NELLA SOCIETÀ CIVILE

SOMMARIO: 1. Felicità personale e socialità con Dio e con gli altri uomini. 1. 1. Desiderio di felicità e apertura alla trascendenza. 1. 2. Il bisogno degli altri come parte della vera beatitudine. 2. L'apertura alla trascendenza e il rispetto-amore per gli altri. 3. L'apporto della religiosità alla stabilità della società politica. 3. 1. Ripensare la società civile. 3. 2. La religiosità come sostegno dei presupposti della società civile.

IL carattere sociale dell'uomo è convinzione abbastanza diffusa. Meno unanime invece è il significato che si dà a questa asserzione. Sono molte, infatti, le spiegazioni su ciò che unisce gli esseri umani in strutture sociali. C'è chi concepisce la socialità come mera risposta a determinati bisogni, per cui lo sviluppo specificamente umano richiede l'unione con i simili per realizzare ciò che uno da solo non può fare. Altri, evitando di limitarsi ad un approccio unicamente esteriore e strumentale alla socialità, si interrogano sulle radici più profonde che diano ragione delle unioni intersoggettive.

La comprensione dell'associarsi richiede prima di tutto uno sguardo sull'uomo stesso: misurarsi con il senso intenzionato dell'agire umano, poiché ogni spiegazione della società richiama una qualunque concezione delle azioni. Occorre partire quindi dal dato comune, cioè che alla base di ogni associarsi si trova il carattere libero e intenzionale dell'unione. Sebbene sia certo che si viene al mondo in seno ad una determinata famiglia, all'interno di una concreta epoca, cultura, società e condizione economica, senza essere prima invitati a riempire una scheda in cui segnalare le proprie preferenze, è altrettanto vero che l'integrazione dell'individuo in questi ambiti è progressiva, si realizza per tappe ed in ogni caso deve attuarsi in modo consapevole e libero.

Sembra che tali chiarimenti ricoprano il ruolo di premesse minime per iniziare una riflessione proficua sul quesito se nella società cosiddetta postmoderna, complessa, pluralista e frammentata, dominata da processi le cui portate e i cui risultati sembrano sfuggire a tutti i soggetti in gioco, il progetto di società da perseguire possa o debba ancora ispirarsi ad un senso umano capace di trascendenza. La risposta sarebbe affermativa se (1) riuscissimo a dimostrare (filosoficamente) che il legame sociale è in qualche modo portatore di trascendenza; allora si dovrebbe (2) sostenere che la coscienza del divino

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186, Roma.

costituisce per l'agire sociale una fonte basilare di ispirazione, nella direzione di ciò che rappresenta l'umano in modo migliore e più pieno.

Se così fosse, occorrerebbe chiedersi (3) quali potenzialità e orientamenti una simile matrice teologica¹ della società rappresenti per l'organizzarsi della vita socio-politica.

1. FELICITÀ PERSONALE E SOCIALITÀ CON DIO E CON GLI ALTRI UOMINI

1. 1. *Desiderio di felicità e apertura alla trascendenza*

Per capire la società, come si è detto, è necessario rivolgersi all'uomo. Bisogna in primo luogo soffermarsi su due aspetti dell'agire umano: la tendenza naturale alla felicità e il significato che i rapporti interpersonali hanno in ordine alla felicità.

A prima vista sembrerebbe che le società non costituiscano altro che determinati risultati del desiderio di felicità, che è presente nell'uomo in qualsiasi azione, poiché non c'è di fatto nessuna tendenza né condotta umana che sia "vuota", che non abbia come termine correlativo il bene, un fine che il soggetto concepisce come bene. Le cose vanno logicamente così anche per ciò che concerne la formazione delle società: da Aristotele² a San Tommaso,³ dal contrattualismo⁴ (almeno nel senso che la società si costituisce per ottenere il bene della pace) all'utilitarismo,⁵ si è d'accordo sul carattere "umanista", nel senso di *bene per l'uomo*, che tutte le società dovrebbero avere.

¹ Ci riferiamo al concetto di matrice teologica proposto da P. Donati: «Dire che ogni società ha una sua matrice teologica, vuol dire che ogni società (inclusa la scienza dominante che essa esprime) si rappresenta e si organizza in risposta alla domanda: "dov'è Dio?". Se c'è un indicatore nelle svolte storiche dell'umanità, questo è il senso religioso. È a partire da esso, e in esso, che si mostrano i segni e le anticipazioni di come una società configuri il civile» (P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo moderna*, in G. BARZAGHI-E. MORANDI (a cura di), *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*, «Divus Thomas», 101, 3 [1998], p. 126).

² «Poiché ogni conoscenza e ogni decisione mira ad un qualche bene, quale sia il fine che stabiliamo che la politica debba seguire e quale il sommo dei beni nell'azione. Quanto al nome d'esso, la maggior parte è pressoché d'accordo: felicità lo chiamano sia la moltitudine sia le persone raffinate» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 4 1095 a).

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Ethicorum*, lect. 1; *De Regno*, I, 15.

⁴ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Confessioni*, Torino 1955, p. 445.

⁵ Cfr. J. STUART MILL, *Utilitarianism*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1977, vol. x: *Essays on Ethics, Religion and Society*, pp. 214 e 218. Il principio utilitarista della massima felicità non mira al perfezionamento degli individui – nemmeno se lo si concepisce come massimo sviluppo delle loro facoltà superiori – ma piuttosto propone uno stato sociale che permetta ai membri della società di trarre vantaggi da esso e nel quale possono darsi casi in cui l'individuo debba sacrificare la propria felicità a beneficio di ciò che più contribuisce allo stato favorevole alla felicità generale.

Una spiegazione iniziale di questa realtà è percepita nell'esperienza universale dell'incapacità dell'uomo di raggiungere da solo molti degli elementi costitutivi della felicità desiderata. Da un lato, c'è il fatto che egli trova in sé aspirazioni profonde, alla cui altezza non è nessuno degli infiniti oggetti delle sue azioni, poiché l'uomo si scopre sempre in cerca di qualcos'altro, di una felicità ancora più grande, che non abbia limiti di qualità o di tempo. Dall'altro, c'è la sua incapacità di provvedere da solo alla maggior parte delle realtà che lo rendono felice. Perciò egli cerca naturalmente l'unione con altri individui per ottenere tale realtà il più pienamente possibile. C'è dunque una ragione di utilità se gli uomini si associano.

Le unioni interpersonali si giustificano inoltre in rapporto al carattere ascetico della felicità: l'essere umano deve lottare per raggiungere gli oggetti che lo fanno felice, quindi è per lui cosa sensata affrontare le difficoltà insieme ad altri. Non a caso la saggezza popolare esprime il concetto che la felicità non viene regalata ma piuttosto conquistata, con il detto: "i valori che ci danno di più costano anche di più". L'affermazione si riferisce soprattutto all'esperienza di dover rinunciare a beni concreti e immediati per raggiungerne altri di qualità più alta: si rinuncia all'offerta di un lavoro straordinario e professionalmente gradito perché comporterebbe una perdita essenziale di dedizione alla famiglia; si tace a volte in una discussione non perché non si sia convinti di essere nel giusto, ma perché si capisce che l'altro non è adesso in grado di ascoltare, e che conviene cercare in altro momento la maniera per aiutarlo a ragionare; si costatano le proprie debolezze e i propri errori anche dopo essersi riproposti consapevolmente di non ricadervi più; ecc.

Bisogna dunque ammettere che, se è vero che vale la pena sacrificare occasioni di minore felicità per riuscire a vivere situazioni di felicità più alta, allora è vero pure che tale principio si può applicare anche alle relazioni interpersonali: le migliori esperienze di socialità sarebbero quelle atte a generare non una felicità qualsiasi ma quella vera: la felicità più alta possibile. Ciò, tra l'altro, è provato dal fatto che spesso sono proprio le esigenze originate dagli altri – le leggi, i costumi sociali, l'amicizia ecc. – a spingere il soggetto a decidersi per le azioni che hanno un valore reale più alto, come è chiaramente illustrato dagli esempi appena riportati.

Le ragioni di utilità non bastano tuttavia a spiegare pienamente la natura della felicità⁶ e quindi non sono sufficienti nemmeno per capire bene l'umano associarsi, diretto sempre da fini di felicità. Se l'ordinazione umana alla felicità non ha per fine il solo raggiungimento di beni immediatamente necessari, non lo avrà nemmeno la socialità. Se il conseguimento della felicità arricchisce l'essere stesso del soggetto etico, allora anche la socialità (o socievolezza)

⁶ Nelle riflessioni che seguono mi sono ispirata liberamente al pensiero di G. CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, pp. 21-52.

costituisce un contesto o un ambiente indispensabile per lo sbocciare della soggettività umana.

Per approfondire ancora il rapporto fra la felicità personale e la vita in società bisogna guardare ad un altro aspetto dell'esperienza comune: la consapevolezza del dovere di non trattare mai l'altro uomo come mezzo per la propria felicità. Di fatto, per conoscenza spontanea si sa che la felicità di un determinato soggetto non può realizzarsi a scapito della felicità altrui. Bisogna però chiedersi se questa intuizione indichi una mera distinzione di campi tra l'io e il tu, poiché se così fosse si dovrebbe pensare che gli altri uomini costituiscano un ostacolo al raggiungimento della propria felicità o, almeno, che possano limitarla. Non è questo tuttavia ciò che – spontaneamente ancora – si impara dalle diverse esperienze umane di gioia. La felicità più profonda è quella che si prova nell'incontro con altre persone: è la felicità che scaturisce dall'amare e dal sapersi e sentirsi amati. Questo vuol dire che il senso del dovere di rispettare l'altro non ha un significato meramente negativo (per non ammazzarsi reciprocamente, ognuno mette dei limiti alla propria felicità). Al contrario: poiché l'uomo vive le esperienze di felicità più alte nell'amore reciproco, è chiaro che i suoi desideri più profondi si collegano con l'amore interpersonale. È ciò che intendeva peraltro la sapienza classica, come dimostra, ad esempio, il seguente passo del *Laelius*, in cui Cicerone si chiedeva «chi c'è, in nome degli dèi e degli uomini, che vorrebbe nuotare in ogni ricchezza e nell'abbondanza di ogni bene senza che ami qualcuno e senza che sia amato da qualcuno?».⁷

La questione è strettamente connessa con la comprensione della società, poiché in conformità con l'esperienza comune si dovrà ammettere una certa identità o almeno un legame di coerenza tra ciò che l'uomo in fondo desidera e l'ordine dei doveri verso le persone con le quali egli è in rapporto. Bisogna chiarire tuttavia che quando parliamo di dovere, non intendiamo identificarlo con quelle scelte pesanti e onerose che implicano la rinuncia a qualche bene inferiore più o meno attraente, per il conseguimento di un bene superiore. Senza dubbio è proprio della condizione dell'uomo trovarsi in situazioni che mettono a dura prova la sua razionalità: egli costata spesso che, nelle scelte particolari del vivere quotidiano, l'attrattiva esercitata dal benessere fisico e psicofisico (il piacere) e il desiderio di affermare il proprio io non di rado si presentano più forti, immediati e sicuri dell'attrattiva che deriva dalla considerazione di altri beni più alti, e verifica che quando questi beni superiori entrano in conflitto con i primi, può sperimentare la sconfitta, dando la precedenza a beni riconosciuti inferiori (produttori di felicità parziale), meno importanti rispetto al bene integrale della sua persona (ciò che egli discerne come felicità vera) e a volte contrari ad esso.

Il dovere non si riferisce tuttavia alle sole esperienze in cui si trova difficoltà a fare la scelta più razionale, ma abbraccia tantissime esperienze in cui il com-

⁷ M. T. CICERONE, *Laelius de amicitia* xv, 52; cfr. xxiii, 87 e 88.

pierlo porta con sé “godimento”, “felicità”: si pensi ai rapporti d’amore tra moglie e marito; allo stare insieme ai figli o agli amici; all’aiutare una persona per strada; al ringraziare Dio; al fare un regalo; ecc. D’altro canto, tuttavia, nemmeno questi doveri “gaudiosi” sfuggono sempre alla difficoltà: non poche volte sarà gravoso, per esempio, rinunciare alla partita di calcio con gli amici per accompagnare il figlio ad una recita scolastica; o, ancora, realizzare da sé un lavoro che piace sarà meno difficile che insegnare ad altri a crescere professionalmente. Tali precisazioni da una parte confermano ancora una volta l’ascesi propria della felicità umana, dall’altra richiamano nuovamente l’attenzione verso il rapporto che c’è fra l’inclinazione umana alla vera felicità e l’ordine dei doveri umani verso gli altri.

In altre parole, le intuizioni che svelano in qualche modo l’esistenza di un rapporto tra felicità e socialità costituiscono solo l’inizio di un percorso razionale più approfondito.

Al di là del ragionamento spontaneo, la filosofia esplicita infatti che la felicità è qualcosa che il soggetto raggiunge soltanto attraverso un rapporto di *conoscenza* e di *amore* con *realtà extrasoggettive*.

Per *conoscenza* si intende il processo attraverso il quale le realtà esterne hanno accesso alla soggettività umana, si fanno *verità* presente nel giudizio della ragione, acquisiscono una certa esistenza nel soggetto. Così, quando il giudizio corrisponde con ciò che l’oggetto conosciuto è realmente, si ottiene la cosiddetta verità logica, diversa dalla realtà della cosa stessa o verità ontologica. Nella conoscenza si mantiene però la “distanza” tra il soggetto e l’oggetto, nel senso che il soggetto si arricchisce con la conoscenza dell’oggetto ma non si impadronisce delle sue perfezioni: conoscere il modo di essere di qualcuno non fa il soggetto conoscente di per sé partecipe di esso; anzi, egli può anche adottare un comportamento radicalmente contrario.

Con l’atto della volontà, *l’amore*, succede diversamente, poiché amare è un’attività che ha per oggetto il bene. A questo livello si possono allora accorciare le distanze rispetto alle realtà extrasoggettive. L’amore è infatti un processo intenzionale per il quale il soggetto e la realtà conosciuta-amata entrano in comunione: le perfezioni della realtà amata divengono anche, in qualche modo – sebbene non in senso assoluto –, perfezioni del soggetto. Così il modo di essere delle persone amate (il padre, un cantante, la fidanzata, un santo, un amico) viene ammirato e fatto proprio in qualche maniera, attraverso un processo più o meno cosciente di apprendimento.

Riguardo al rapporto con *le realtà extrasoggettive*, basta ricordare che l’essere umano, sempre alla ricerca della felicità, la raggiunge attraverso relazioni in cui gli oggetti atti a renderlo felice diventano parte integrante della sua soggettività più intima, la quale è il “luogo” proprio della felicità.⁸ E se egli è felice non tra-

⁸ Cfr. PLATONE, *Simposio* 205D-206A; SANT’AGOSTINO, *De moribus* 1, 3, 4 e 6, 9.

mite un moto di mera introspezione ma piuttosto tramite un moto di apertura verso cose esterne che gli appaiono attraenti, bisognerà esaminare quali sono le realtà in grado di fargli sviluppare pienamente la felicità personale, cioè quali realtà sono degne di un rapporto d'amore – intercomunione – con l'uomo.

Per risolvere la questione bisogna prendere come premessa l'esperienza universale, rivelatrice in primo luogo di una grande diversità di oggetti di felicità o di tipi di felicità: costituiscono esperienze felici attività molto dissimili tra loro, come passeggiare, lavorare, leggere, chiacchierare con gli amici, mangiare, pregare, ballare, ecc. Inoltre si provano felicità differenti davanti a beni dello stesso genere: la pratica di uno sport con un amico porta ad una felicità diversa da quella che deriva dallo svolgere la stessa attività con un altro amico; fare un favore ad una persona sconosciuta produce una soddisfazione diversa da quella che deriva dal prestare lo stesso servizio ad un amico; sentire una musica in un determinato momento porta un godimento diverso da quello che si prova quando la si sente in un'altra situazione. Si può dire quindi che le forme di felicità sono tante quante sono le realtà amate dal soggetto, anche se quest'affermazione richiede un certo approfondimento se la si vuole giustificare al di là dei dati della sola esperienza.

Da una parte, la si potrebbe collegare alle risonanze emozionali o sentimentali che hanno le diverse realtà extrasoggettive sul soggetto etico. Lungo questo cammino si arriverebbe alla distinzione tra felicità "spirituale" (più profonda: la gioia) e felicità "fisica" (più superficiale: il piacere), e si concluderebbe che la felicità vera è un sentimento positivo di natura spirituale.⁹ Ma si tratterebbe di una risposta incompleta e inadeguata, poiché non dà ragione dell'esperienza comune, in cui la felicità viene raggiunta non soltanto come effetto emozionale dell'incontro con le diverse realtà, ma anche a conseguenza dell'unione del soggetto con esse, in quanto conosciute e amate. Perciò per essere felici non basta disporre di beni materiali e disporre degli altri uomini come di strumenti per il proprio tornaconto: per l'essere umano la felicità si trova piuttosto nella *comunione d'amore* con le diverse realtà extrasoggettive.

La via per fondare l'affermazione che ci sono tante forme di felicità quante sono le realtà amate dal soggetto è, dunque, guardare alle cose che producono la felicità, alle cose *in quanto amate*. Occorre, in sostanza, considerare tali cose in conformità con il loro contenuto intenzionale, cioè, a seconda del significato che esse hanno per il soggetto etico. In questa prospettiva, la felicità non si spiega in rapporto al solo effetto positivo delle cose sulla psiche umana, ma dipende da ciò che il soggetto conosce-e-ama.¹⁰ Di fatto «l'io» non prova mai

⁹ È questa la posizione tipicamente utilitarista. Si veda J. STUART MILL, *Utilitarianism*, cit., cap. 2.

¹⁰ Questo non vuol dire che il soggetto sia o debba essere perfettamente cosciente dell'intenzione in ogni momento del suo agire, ma che «tali intenzionalità sono abitualmente

la felicità come uno stato psichico “cieco” rispetto all’essere della realtà che lo produce – salvo, forse, in un primo momento –, ma come una “gioia-di-trovarsi-in-rapporto-di-amore-con-la-tal-cosa” o, piuttosto, come “riposo-nella-tal-cosa-conosciuta-e-amata” sì che la natura peculiare che la “tal-cosa” ha in ciascun caso è quella che meglio definisce la situazione di felicità del soggetto. Per questo, quando qualcuno afferma: “sono felice”, la domanda che sorge spontanea e immediata in noi, se vogliamo renderci conto della sua esatta situazione, non è: “che tipo di sensazioni, sentimenti o emozioni provi?” ma piuttosto “che *cos’è* che ti rende felice?”». ¹¹

Poiché l’intelligenza e la volontà sono facoltà finalizzate alla verità e al bene, nelle esperienze umane veramente felici dovrebbe attuarsi proprio l’unione con le realtà che corrispondono effettivamente alla verità e al bene del soggetto etico; verità e bene che non contraddicono ma piuttosto vengono espressi nei suoi desideri. Per questa ragione la felicità umana dipende sempre da ciò che l’oggetto significa per il soggetto (perché lo vuole) e la felicità *vera* viene raggiunta sempre a condizione che egli si unisca a cose che sono proporzionate al suo essere specifico. ¹² Così l’adolescente che *gode* nel far innervosire il bambino più piccolo si sente “felice”, si diverte, però dovrà ancora imparare a distinguere tra gli oggetti il cui godimento lo arricchiscono come persona e quelli che invece lo fanno diventare più simile ai bruti. Allo stesso modo il lavoratore che naviga su Internet facendo finta di lavorare, prova qualche soddisfazione momentanea, però cede ad un compromesso che ferisce la sua dignità morale, oltre a ledere il bene altrui.

Questi ragionamenti conducono a porsi un’altra domanda, a chiedersi, cioè, quali siano le realtà proporzionate allo sconfinato desiderio umano di felicità. In conformità con essi, si dovrà rispondere filosoficamente che deve trattarsi necessariamente di un bene infinito e di carattere personale. E questo è il bene che gli uomini hanno denominato fino ad oggi Dio o il Trascendente, il quale costituisce quell’oggetto che, una volta conosciuto-amato, è causa della vera beatitudine.

La questione che potrebbe derivare da tale affermazione è quella dell’esistenza di Dio, ma risolverla non rientra negli obiettivi di queste pagine. ¹³ È

presenti nella volontà; poggiano su atti della volontà concretamente compiuti che però a lungo andare sono in grado di “dominare” e di guidare una prassi, e che in questo modo costituiscono una maniera di condurre la vita» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica*, Armando, Roma 1994, p. 95).

¹¹ G. CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico*, cit., p. 39.

¹² Tommaso d’Aquino studia la natura della felicità umana attraverso l’esame – e l’esclusione l’una dopo l’altra – di tutte quelle cose che solo apparentemente generano felicità: la ricchezza, il potere, la gloria, il piacere, ecc. (cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 2).

¹³ Si veda C. FABRO, *L’uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967; L. ROMERA, *Pensiero metafisico e apertura a Dio: prospettiva metafisica*, in L. ROMERA (a cura di), *Dio e il senso dell’esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 43-88.

opportuno, tuttavia, richiamare l'attenzione sul fatto che l'esistenza stessa del desiderio di una felicità infinita costituisce di per sé una "dimostrazione" dell'esistenza di questo Bene. Se si applica qui il principio *nihil volitum nisi praecognitum* ("non si può amare ciò che non si conosce", che equivale a "non si può desiderare/volare ciò che non si conosce"), si è costretti ad ammettere che quel desiderio presuppone nell'uomo una certa conoscenza – almeno debole e confusa – di Dio come realtà essenziale e proporzionata alla sua felicità.¹⁴

Se così non fosse, come spiegare l'esistenza di un simile desiderio e la ripetuta e universale esperienza che nessuno degli altri fini particolari corrisponde pienamente alla natura e alla profondità di esso? Come sarebbe possibile che oggetti solo limitatamente perfetti facciano scattare negli uomini – in tutti o in quasi tutti loro in ogni tempo – un desiderio infinito di bene-felicità? Per sfuggire a domande di questo genere, si potrebbe semplicemente rinunciare a soffermarsi su questo tipo di esperienza e cercare di condurre una vita "umile", cioè con desideri di oggetti facilmente ottenibili. Ma tale decisione richiederebbe di mettere da parte le domande fondamentali che ogni uomo si pone – sull'origine della vita, sul male, sull'aldilà, sulla sofferenza propria e altrui ecc. –, atteggiamento, questo, che è possibile assumere soltanto parzialmente, come testimonia spesso l'esperienza di chi lo adotta come indirizzo o stile di vita.

Altra possibile via di scampo sarebbe considerare l'uomo un essere condannato all'infelicità, proprio perché egli trova in sé un desiderio sconfinato di felicità, che non può essere mai colmato. Ma anche in questo caso essa sarebbe raggiunta nella misura in cui l'uomo riuscisse a negarsi, cioè a far tacere la voce del suo desiderio ogni volta che esso si innalza al di sopra dei limiti di quanto è possibile raggiungere. D'altra parte è evidente che tale modo di ragionare porterebbe ad una grave frustrazione e significherebbe mettersi in contrasto con ciò che la maggioranza delle persone di ogni tempo e cultura ha creduto: che il desiderio di una felicità infinita sia manifestazione della vocazione dell'uomo alla comunione con il Bene Perfetto, che viene chiamato Dio. Sia la frustrazione personale sia il contrasto con la cultura universale dimostrano che la validità dell'atteggiamento pessimista – se non disperato – sull'impossibilità dell'uomo di essere veramente felice dovrebbe essere dimostrata, cosa che fino ad oggi nessuno è riuscito a fare.

¹⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.2, a.1, ad1; J. DE FINANCE, *Éthique générale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, cap. 3. La dottrina cattolica afferma, infatti, che «è Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr. *Es* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; 1 *Gv* 3, 2)» (GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enciclica *Fides et Ratio*, 14-IX-1998, introd.).

1. 2. *Il bisogno degli altri come parte della vera beatitudine*

Se l'oggetto proporzionato al desiderio umano di felicità è un Bene-Felicità infinito, cioè Dio, resta tuttavia da chiedersi che ruolo abbia il rapporto tra il soggetto e gli altri uomini, cioè quale sia il senso della società (e delle società) nel raggiungimento della felicità personale. Forse si dovrebbe presumere che il rapporto con gli altri non sia essenziale per la felicità, ma ciò sarebbe in contraddizione con l'esperienza comune, che dice ben altro: poiché le esperienze di felicità più alte si trovano nell'amore reciproco, questo vorrà dire che la vera felicità umana si collega con l'amore interpersonale.

Occorre ricordare che in molte esperienze umane l'amore si traduce semplicemente in *rispetto*, poiché in linea di massima non è possibile per il soggetto amare attualmente tutte le persone con cui è in relazione, specie se si tratta di rapporti superficiali o poco frequenti. È necessario però chiarire il significato del termine: significa non strumentalizzazione dell'altro, che si tratti di persona conosciuta o sconosciuta; e vuol dire anche affermazione dell'altro per se stesso, poiché ha un suo fine. Di solito è più facile esprimere quest'idea facendo riferimento alla concezione comune di dignità: in ogni individuo della specie umana c'è una dignità fondamentale, consistente nel suo essere razionale. Anche nei documenti internazionali l'idea di dignità è alla base del rispetto reciproco, sebbene la maggioranza di questi documenti si guardi bene dall'esplicitare il senso del termine dignità.¹⁵

La filosofia invece deve anche spiegare cosa vuol dire essere "degnò". In continuità con i ragionamenti fatti a partire dalla esperienza comune, la dignità indica non soltanto un patrimonio umano costitutivo (ontologico), vale a dire intelligenza e volontà libera, ma indica anche qualcosa che da tale patrimonio è inseparabile, cioè il carattere relazionale: ogni uomo, proprio perché razionale, è un soggetto chiamato ad entrare in comunione con l'intero universo – con tutto ciò che è – e a identificarsi intenzionalmente con esso nella misura in cui lo conosce e lo ama.

Se si riconosce che l'uomo è in grado di possedere intellettualmente ogni cosa, nel senso che ha una potenza senza confini,¹⁶ si ammette anche che vi è, nel suo essere, qualche infinitezza. Si potrebbe allora concludere che l'altro uomo è una realtà proporzionata ai più profondi desideri di felicità di un soggetto? Qualcuno potrebbe giustamente obiettare che la somma di realtà finite non può produrre mai un totale infinito: anche nell'ipotesi di un soggetto che

¹⁵ Si vedano la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, adottata e proclamata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nella risoluzione 217 A (III), del 10-12-1948: preambolo §§ 1 e 5, articoli 1 introd., e 23, 3; e la *Dichiarazione dei diritti del bambino*, proclamata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nella risoluzione 1386 (XIV), del 20-11-1959: preambolo § 1, principio 2.

¹⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, 98.

ami in atto – non solo potenzialmente – tutti gli uomini e tutto l’universo materiale, si avrà sempre a che fare con una realtà limitata, perché tutti e tutto insieme hanno una perfezione circoscritta e quindi non adatta a colmare un desiderio di bene che è infinito. Perché l’altro uomo sia un oggetto proporzionato alle più profonde aspirazioni umane alla felicità, occorre che nell’essere uomo ci sia qualcosa di infinito, bisogna poter affermare che egli è in unione effettiva con una realtà extrasoggettiva incommensurabile e quindi proporzionata ai suoi desideri. Se non fosse così si dovrebbe dire che l’uomo trova la felicità soltanto nelle azioni che implicano un rapporto diretto con Dio, ma questo non risponde alla comune esperienza umana.

Sembra piuttosto il contrario, cioè che la vita umana veramente felice non viene segnata dalle sole relazioni di comunione diretta con il Trascendente, poiché la felicità, come la dignità stessa dell’uomo, si giustifica anche in rapporto al restante mondo extra-soggettivo. In effetti, vivere in un ambiente nel quale le esigenze della natura, i doveri dei cittadini, la storia, le necessità degli altri, il lavoro, le bellezze e le disgrazie, ecc. non avessero senso, costituirebbe, per l’uomo, una esistenza veramente banale, molto povera, nella quale la felicità e la dignità personali verrebbero cancellate. Questo significa che la relazione con le realtà esteriori – specie con l’altro uomo – è un elemento necessario della felicità e della dignità.

L’altro uomo, dunque, sembrerebbe dover essere un oggetto proporzionato al desiderio (infinito) umano di felicità. D’altra parte, tuttavia, nemmeno l’identificazione intenzionale (conoscenza e amore) con tutta l’umanità, per mezzo della quale si hanno (intenzionalmente) tutte le sue perfezioni, porta come risultato la comunione con un oggetto di valore infinito.

Resta quindi il fatto già accennato che l’altro uomo sarà in grado di colmare le aspirazioni umane alla felicità soltanto se avrà effettivamente in sé qualcosa di infinito che dà ragione di una sua dignità in qualche senso sconfinata. Infatti, i ragionamenti esposti nei paragrafi precedenti mostrano come la risposta alla domanda iniziale sulla felicità sia che la vera beatitudine viene raggiunta mediante l’unione libera (amore) con un Bene infinito, cioè capace di colmare l’infinitezza del desiderio umano di felicità.

I passi da compiere adesso dimostreranno che tale risposta, che a prima vista parrebbe racchiudere in sé tutto l’orizzonte dei beni atti a colmare i più profondi desideri umani, costituisce essa stessa la chiave per capire che la felicità si trova anche nell’amore per l’altro uomo. Come si vedrà, proprio nella spiegazione dell’amore per l’altro come parte della vera felicità, si rivela un legame indissolubile tra la società (tessuto di relazioni intersoggettive) e il riconoscimento (amore) di Dio.

In genere si è concordi nel riconoscere che ogni realtà è *degn*a in un duplice significato: per ciò che è in sé e per il significato che ha per un soggetto. Il riconoscimento di un valore di base appartenente ad ogni cosa ha delle mani-

festazioni concrete nell'esistenza umana. Basti pensare alla difesa della natura, o alla tendenza umana a conservare le cose possedute anche quando non si è sicuri della loro futura utilità. Tale consapevolezza non impedisce tuttavia la relativizzazione o l'ordinazione del valore delle cose: si uccidono alcuni uccelli per prevenire o per debellare una epidemia, si sacrifica un animale in laboratorio per capire meglio lo sviluppo di una malattia, si sostituisce un telefonino usato per il piacere di averne uno nuovo, si rimanda un impegno sportivo in funzione di un lavoro urgente... E ciò accade non soltanto nel rapporto con le realtà non-umane. Anche nelle relazioni interpersonali è frequente la relativizzazione: per stare con la famiglia si rinuncia ad una cena con gli amici; si "ruba" tempo al meritato riposo per far compagnia ad un amico in difficoltà; si sceglie di fare un po' di sport invece di andare al cinema con gli amici, ecc. Tali comportamenti si giustificano razionalmente perché le cose e i rapporti umani hanno significati diversi per il soggetto etico.

L'esperienza comune sembra inoltre dimostrare che a fondamento di questo modo di comportarsi non c'è il mero sentimento o il piacere soggettivo, e che la relativizzazione è – o almeno dovrebbe essere – ragionevole. Per questo il lavoratore che arriva tardi per il piacere di dormire viene biasimato, il padre che sgrida il figlio per mero sfogo è criticato, la maestra che non riesce a mantenere un certo ordine in classe non è considerata una buona maestra... Pochi esempi, che bastano tuttavia per dimostrare che la relativizzazione *ragionevole* che si richiede al soggetto non è totalmente soggettiva; proprio per questo gli altri uomini sono in grado di analizzare gli elementi di una decisione o di un comportamento e di segnalarli come degni o indegni.

Si può quindi affermare che la dignità è un bene *relazionale*, che le cose e le persone valgono, cioè, non soltanto per ciò che sono (dignità costitutiva o essenziale), ma per il valore che hanno (dignità attuale) a causa della loro relazione con altre realtà. Grazie alla diversità della loro dignità, costitutiva e attuale, le realtà extra-soggettive possono essere scelte, cambiate, sacrificate, utilizzate per il conseguimento dell'intera felicità della persona.¹⁷ Felicità che viene raggiunta proprio nell'attività di conoscere-amare – quindi anche relativizzare – le innumerevoli realtà extra-soggettive con cui si entra in rapporto nel corso della vita.

In coerenza con le considerazioni fin qui esposte, bisogna dunque ammettere che la relativizzazione non trova giustificazione solamente quando la realtà conosciuta-amata (ma non infinita) è messa in relazione con il Bene Perfetto.

¹⁷ «Insistere sull'essenziale medesimezza della vita umana, sul suo carattere unitario, non significa assolutamente disprezzarne i contenuti parziali. Di questi si compone; anzi, si realizza in questi; dalla loro condizione e qualità dipende la vita nel suo insieme. Ma è necessario vedere chiaramente quale sia la loro funzione, il loro rapporto con la vita di cui sono ingredienti. E, naturalmente, la loro importanza, categoria fondamentale dell'umano» (J. MARIAS, *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Paoline, Milano 1990, p. 230).

Se la storia umana offre numerose testimonianze di casi in cui viene sacrificata ogni cosa, addirittura la stessa vita, per mantenere l'unione personale con il Bene che per il soggetto ha il carattere di assolutezza, ci sono tuttavia innumerevoli altre occasioni nelle quali gli uomini sacrificano se stessi e la loro vita, per motivi diversi dal Trascendente o dal Bene Perfetto: ad esempio, quando si immolano per difendere l'onore, la libertà, la patria, la giustizia, il bene di un'altra persona o di un popolo ecc. Infatti, in genere non sembra strano – è piuttosto considerato eroico – che una persona sacrifichi la propria vita per salvare quella di un'altra. Non stupisce nemmeno che la maggior parte delle persone trascorrono la loro vita sacrificandosi per la felicità altrui e dicano di sentirsi realizzate, felici, quando vedono gli altri crescere nella pace e nel bene. Proprio per tal ragione questi individui sono considerati “brave persone”, cioè portatori di una grande dignità.

Ma cos'è che fa sì che possano essere considerati tanto degni? La risposta è duplice: il bene che il loro sacrificio e la loro dedizione portano ad altri e il bene che perviene a loro stessi. E si tenga presente che si tratta di un bene diverso e superiore al mero riconoscimento e alla lode ricevuta dagli altri uomini, poiché il loro sacrificio/dedizione li rende degni anche nel caso in cui la società non sappia o non voglia onorarli per ciò che fanno.

Apparentemente queste considerazioni sembrano allontanarsi dall'interrogativo iniziale sull'essere o meno, l'altro uomo, una realtà all'altezza del desiderio umano di felicità. In realtà, quanto abbiamo fin qui esposto giova a dimostrare che la cosiddetta dignità umana indica non solo razionalità, ma anche relazionalità. Ciò significa che, sebbene ogni uomo sia degno perché è qualcuno, bisogna riconoscere che la sua dignità fondamentale o costitutiva è un dinamismo che deve essere reso operativo, tradotto cioè in dignità attuale.

Se, come si è visto, al di fuori del Bene infinito non può esservi altro oggetto proporzionato (sconfinato) all'apertura umana al bene (felicità), cos'è che fa sì che un uomo sia tanto degno da meritare una dedizione (amore) totale da parte di un altro? Se ciò che accade quando una persona offre eroicamente la propria vita per un'altra o quando sacrifica la sua esistenza per la persona amata, è semplicemente uno scambio interessato di beni finiti, allora non può essere ragionevole né eticamente razionale la donazione di sé – e meno ancora il dono della vita stessa – per il bene altrui, perché significherebbe svuotamento di sé, annichilimento, mai realizzazione personale o felicità.

Dalla prospettiva della dignità relazionale, dunque, rimane operante il bisogno di riconoscere un qualche bene infinito nell'uomo perché esso sia all'altezza – degno – di un desiderio sconfinato di felicità. Ma è proprio la relazionalità la via che rende possibile riconoscere la presenza di una dignità assoluta (infinita) in qualcuno che come l'uomo non è tutto il Bene.

Per essere in grado di attuare il bene dell'altro – di renderlo felice in senso vero e pieno – l'individuo dovrà essere *relazionalmente* infinito, cioè in con-

nessione con un Oggetto (realtà extra-soggettiva) infinito. Inoltre, tale riferimento dovrà essere intrinseco alla sua natura, ossia non dipendente da fattori esterni come, ad esempio, la condizione sociale, la cultura, la capacità di relazionarsi, ecc., ma definente una dignità fondamentale valida per tutti in ogni tempo e in ogni stadio della loro vita.

È evidente che tale Oggetto non può essere altro che il Bene infinito di natura trascendente. Allora ogni uomo ha una dignità relazionalmente infinita in quanto finalizzato sia alla comunione con Dio sia alla comunione con altri esseri – ogni soggetto umano – che a Dio sono naturalmente relazionati (finalizzati). In altre parole, Dio è *presente* in ogni uomo non soltanto come Colui che lo conserva in vita, ma come Colui che lo ama e perciò lo chiama dal suo interno – dalla sua natura più intima – ad un rapporto d'amore reciproco.

In questo senso la relazione dell'uomo con Dio non si limita alla dipendenza ontologica che tutte le creature hanno nei confronti del Creatore. Ogni persona ha una relazione particolare (se non altro potenziale) con Dio; è voluta in sé e per se stessa da Dio, ed in ciascuna generazione umana si ottiene una vera novità dell'essere, un atto per il quale Dio si mette in rapporto con la nuova ed irripetibile persona ed aspetta la sua risposta. L'appello divino è la radice più profonda sia della dignità umana sia del desiderio infinito di felicità che l'uomo trova in sé, desiderio che è una manifestazione immancabile della *presenza* del Bene Infinito in lui.

L'esistenza dell'anima, quindi di un principio di vita che non proviene dall'unione corporeo-spirituale fra i genitori, inaugura una relazione personale con Dio che inizia con lo stesso essere specifico: così ogni uomo, per l'eternità (dato che la vita dello spirito non finisce), è qualcuno davanti Dio, ed è chiamato all'unione d'amore con il Soggetto che costituisce sia il suo destino eterno sia il senso esatto della sua storia personale in questo tempo e in questo mondo.

Bisogna ammettere questo rapporto ontologico-finalistico con Dio per imparare il rispetto dell'altro? Sembra di no, se pensiamo ad esempio al fatto che molti documenti internazionali in cui è difesa la dignità fondamentale della persona umana non fanno alcun riferimento alla trascendenza. D'altra parte, si avverte senza molta fatica la debolezza di una fondazione della dignità – quindi del rispetto incondizionato di un insieme di beni (diritti) che spettano a tutti per il solo fatto di appartenere alla specie umana – non radicata nella trascendenza. Essa, infatti, non tutelerebbe il bene più sostanziale della persona, cioè la garanzia di essere rispettata nella sua libertà di agire secondo coscienza riguardo a ciò che considera un bene per sé e per gli altri; e non garantirebbe nemmeno la solidità di ciò che viene definito civile. Queste sono le tesi che svilupperemo nei prossimi paragrafi.

2. L'APERTURA ALLA TRASCENDENZA E IL RISPETTO-AMORE PER GLI ALTRI

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di richiamare l'attenzione su due elementi fondamentali per la comprensione del rapporto tra l'apertura alla trascendenza e la vita in società: 1) che il desiderio umano di felicità può essere colmato solo nella comunione con un bene infinito che viene raggiunto mediante una prassi d'amore; 2) che tale bene infinito si scopre in primo luogo in Dio e poi nelle persone in quanto finalizzate, in ultimo termine, a Dio. Il ragionamento filosofico ha dunque confermato l'esperienza comune secondo la quale il fine della vita umana, vale a dire ciò che costituisce la felicità, comprende la comunione con un bene infinito e allo stesso tempo con altri uomini, anzi, con tutti loro.

Di conseguenza, si deve ammettere che quando una persona abbraccia queste due idee essenziali, il suo atteggiamento comporterà non soltanto il riconoscimento teorico del valore dell'altro uomo, ma anche una condotta nella quale l'altro viene trattato effettivamente come essere in cui è *presente* Dio: quell'uomo è cioè qualcuno riferito al Trascendente; è, nel linguaggio biblico, *imago Dei*. In questo senso, il percorso della persona verso Dio, anziché intaccare i rapporti interumani, incarna l'insegnamento di Agostino: «nessun passo è più sicuro verso l'amore di Dio quanto l'amore dell'uomo verso l'uomo». ¹⁸ In pratica questa realtà si esprime nel desiderio di dare all'altro ciò che gli corrisponde in quanto persona ordinata alla felicità, sia a livello di rapporti individuali sia in ambito sociale.

La presenza del divino garantisce quindi un amore di base che fa dell'altro un *assoluto*. A livello teorico essa rende sicura la consapevolezza del fatto che in lui c'è qualcosa di intoccabile: il suo libero svilupparsi come persona; e che quindi non si può – e non si deve – ostacolare questo suo percorso né obbligarlo a seguirlo contro la sua volontà.

A livello pratico, tale consapevolezza diventerà poi concreta e non mera astrazione, ma in che modo?

Innanzitutto riconoscendo con le parole e con gli atti che, per quanto si riferisce al bene dell'altro inteso come conoscenza della verità (quindi della verità sul bene umano), il rispetto della sua dignità implica che la verità non si impone se non mediante la sua stessa forza, vale a dire, attraverso l'attitudine della verità stessa ad essere riconosciuta come tale dall'altro ed a far nascere in lui la decisione di assecondarla.

Inoltre, per ciò che concerne la felicità umana intesa come comunione con le realtà atte a colmare le aspirazioni profonde e sconfinite del cuore umano, la

¹⁸ SANT'AGOSTINO, *De moribus* I, 26, 48.

consapevolezza della dignità porta al desiderio di rendere facilmente percorribile questo aspro (ascetico) cammino. Un primo aspetto pratico di questo compito si rivela nel bisogno di “raccontare” all’uomo la felicità personale, di annunziargli il proprio incontro con realtà che corrispondono alla sete di bene (felicità) che accomuna tutti gli uomini. Altro aspetto è quello di aiutarlo, soprattutto mediante la parola e l’esempio, ad entrare in rapporto d’amore con quelle realtà.

Amore di base significa dunque coscienza del proprio compito nella realizzazione del bene degli altri: impegno responsabile per il loro incontro di comunione, incontro, cioè, sempre personale e libero, con verità e bene.

Si potrebbe, a questo punto, sollevare un dubbio, non tanto per ciò che concerne il contenuto delle considerazioni sopra esposte, quanto, piuttosto, sul loro fondamento. In altre parole, ci si potrebbe chiedere se sia veramente necessario riferirle ad un Assoluto trascendente, o se, al contrario, non siano sufficienti gli elementi di natura razionale a giustificare il rispetto del fondamentale bene altrui.

Nella storia moderna del pensiero filosofico-giuridico troviamo infatti una teoria che, soprattutto a partire da Ugo Grozio (1583-1645), fonda il rispetto verso l’uomo su ragioni puramente naturali, indipendentemente dall’esistenza o meno di un Essere soprannaturale. Si tratta di una tesi che risponde affermativamente all’interrogativo sulla possibilità di un’Etica senza Dio, e che propone una sua etica o una riflessione che potrebbe essere considerata tale.¹⁹

Il nodo che tuttavia tale teoria non riesce a sciogliere è quello di giustificare razionalmente perché si deve rispettare l’altro *sempre*, vale a dire, perché la mia felicità non deve *mai* essere raggiunta attraverso la strumentalizzazione dell’altro.²⁰ Per farlo bisogna riconoscere che ogni relazione interumana costituisce una ulteriore derivazione della relazione immanenza-trascendenza, nel senso che la giustificazione ultima dei doveri verso l’altro, così come dei diritti di ognuno, si fonda sul fatto che l’altro è un “tu” che non è in funzione di nessun uomo né di tutta l’umanità, ma è un assoluto relazionale. Perciò l’uomo scopre il suo stesso valore nella misura in cui individua l’altro come un tu (un trascendente) da rispettare e da amare.

¹⁹ Sullo stato attuale della ricerca volta a definire un’etica non-religiosa, si veda: E. LE CALDANO, *Principi e basi razionali di un’etica non-religiosa*, in E. BERTI (a cura di), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Fondazione Lanza – Gregoriana Editrice, Padova 1990, pp. 21-68.

²⁰ I tentativi di costruire un’etica secolarizzata che faccia riferimento ad un “dialogo razionale senza verità” si trovano a fronteggiare oggi problemi di giustizia e di dignità umana; non riescono, ad esempio, a giustificare in modo adeguato perché non sarebbero mai negoziabili i diritti fondamentali dei membri più deboli della società. Vanno in questa direzione, in buona misura, sia i dibattiti internazionali sul neo-contrattualismo di autori come R. Nozick, J. Rawls e altri, sia i dibattiti sul neo-utilitarismo. Su questo ultimo aspetto si veda A. SEN – B. WILLIAMS (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984.

L'abolizione del fondamento trascendente implica la cancellazione della perfezione o dignità infinita della persona, dato che è solo nel rapporto costitutivo e pratico con un Bene infinito che la persona acquista lo *status* di soggetto relativamente assoluto, cioè detentore di una dignità relazionalmente infinita; di conseguenza, eliminato l'orizzonte divino, il bene dell'altro non potrà che essere uno dei tanti beni dell'universo.

Un ragionamento simile può farsi anche a proposito del rispetto dell'uomo verso se stesso, il quale sembra assurdo senza la trascendenza. Come afferma Spaemann: «come esseri che possiedono una natura propria, possiamo disporre della nostra natura e della natura generale. Tuttavia, poiché questo possedere è il nostro essere, noi disponiamo in tal modo di noi stessi, e la domanda è se per l'orientamento di questo 'disporre' possa esservi una qualche misura. Esiste qualcosa come una responsabilità verso se stessi? Questo appare impensabile, se non esiste alcuna istanza davanti alla quale la responsabilità possa collocarsi. Infatti se ciascuno, in se stesso, è già quell'istanza, costui può, in qualsiasi momento, dispensarsi dalla sua responsabilità. O, detto in altri termini: se il destinatario della responsabilità coincide con colui che agisce, quest'ultimo può in ogni momento definire liberamente in che cosa consiste questa responsabilità e se sia stata realmente adempiuta».²¹

Rimane senz'altro la possibilità di riconoscere all'uomo un posto speciale di supremazia rispetto agli altri elementi, ma la determinazione di ciò che è bene nelle azioni umane spetterà sempre al giudizio soggettivo dell'individuo o, al più, alle regole sociali e politiche vigenti. Non ci sarà un elemento di verità oggettiva e assoluta che serva da supporto solido per difendere certi beni come beni-diritti fondamentali di ogni uomo e come beni-doveri il cui rispetto-promozione corrisponde a tutti gli uomini.²²

È vero che se questa situazione portasse in modo immediato a compiere azioni gravemente ingiuste, sarebbe relativamente facile percepire che qual-

²¹ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 94.

²² In questo senso, siamo pienamente d'accordo con Bazán quando dice che «una correcta comprensión del Derecho Natural pasa por entender que éste no es un límite a la libertad sino a la arbitrariedad. Los absolutos éticojurídicos son una protección contra los excesos del poder, de cualquier poder, cualquiera que sea la época histórica y el lugar donde se produzca la violación de la dignidad humana, con independencia de la relevancia social o condición personal de la víctima. El problema – entre otros – es que su cumplimiento conlleva exigencias personales y sociales que los hombres no siempre estamos dispuestos a realizar, embelesados con la concepción moderna de la libertad como ámbito de autonomía, desligada de los deberes y responsabilidades, y, por tanto, mucho más atractiva para la satisfacción de los deseos personales. Resultan, desde luego, más aceptables para tal perspectiva, los modelos formales de producción del Derecho que no exigen una justificación ético-jurídica 'fuerte', sobre contenidos» (J. M. ZUMAQUERO – J. L. BAZÁN, *Textos Internacionales de Derechos Humanos II (1978-1998)*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 19).

cosa in essa non va, e quindi fare marcia in dietro per procedere alla riparazione di ciò che è scomposto. Le cose, tuttavia, non vanno così, perché le scelte umane non obbediscono esclusivamente a ciò che la ragione scopre come buono, ma seguono anche ciò che si presenta come tale in modo immediato, non pienamente discorsivo, cioè per via di intuizione.²³ E la percezione del valore assoluto di ogni persona è una di queste percezioni immediate – verità di legge naturale, si suol dire – che di per sé sono sufficienti perché gli uomini, o almeno molti di loro, si comportino in modo giusto verso gli altri individui della stessa specie, se non altro per un certo tempo ed in situazioni normali. La forza di questa intuizione tende tuttavia a diminuire e a scomparire col tempo, come ricorda il detto: «chi non vive come pensa finisce per pensare come vive». Succede che alla lunga l'intuizione si rivela un fondamento conoscitivo debole di fronte alle esigenze più impegnative del rispetto-amore verso l'altro; il soggetto troverà motivi più "ragionevoli" (interessi particolari, il beneficio di un numero maggiore di persone, la preferenza di alcuni beni rispetto ad altri, l'immediatezza nel raggiungimento di certi beni, ecc.) che si oppongono a ciò che intuitivamente coglie come verità sul bene. Sia a livello di decisioni individuali sia sul piano socio-politico, diventa sempre più forte la tentazione di introdurre distinzioni tra gli uomini per facilitare il raggiungimento di beni-felicità da parte di alcuni, o di ciò che viene considerato un maggiore bene-felicità per la maggioranza dei cittadini.

La cultura stessa costituisce un altro fattore di rallentamento nel processo di perdita del senso della dignità incondizionata dell'altro, sebbene non riesca a reggere per molto tempo quando viene meno il fondamento dei suoi valori più basilari.²⁴ Gli elementi culturali esercitano sulle persone un'influenza pratica che può perdurare per molto tempo anche dopo che gli individui si sono allontanati dai valori che li giustificano. Se essi ignorano tuttavia la motivazione più profonda dei valori culturali, si verificherà, col tempo, un progressivo svuotamento della cultura o la morte culturale di quei valori, i quali saranno sostituiti da altri, sempre più lontani dal rispetto-amore per la dignità assoluta di ogni essere umano.

Un esempio di come si attualizza questo processo di annientamento del contenuto della dignità si trova nella letteratura sui diritti umani. Da una parte, è vero che quando fu proclamata dall'ONU la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (1948) si era appena usciti da una terribile guerra e tutti avevano ben chiara l'intangibilità di quei beni che dovevano essere riconosciuti a tutti gli uomini e rispettati da tutti: la vita, l'educazione, la libertà di coscienza, di religione e di pensiero, la proprietà di un minimo di risorse materiali, la pace, la giustizia, ecc.; così il senso del rispetto verso l'uomo, rivendicato nella Dichiarazione, si è conservato per anni, poiché la coscienza degli uomini

²³ G. CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico*, cit., p. 94.

²⁴ *Ibidem*, p. 95.

era ancora sensibile al suo contenuto. Dall'altra, è innegabile che, passato il tempo in cui crebbe ancora il consenso sulla priorità dei diritti fondamentali dell'uomo, si è andata perdendo la chiarezza sul modo di interpretare il contenuto di quegli stessi diritti contemplati nella Dichiarazione del 1948 e in altri documenti che la seguirono. Ed infatti oggi dallo stesso diritto procedono interpretazioni e applicazioni contraddittorie e inclusive aberranti: il diritto alla vita viene reso compatibile con il diritto all'aborto; il riconoscimento e la tutela della famiglia con la equiparazione delle unioni omosessuali alle realtà familiari; ecc. Tutto ciò spiega perché, nelle pagine precedenti, abbiamo affermato che l'assenza del fondamento trascendente toglie le garanzie di solidità a quei comportamenti considerati espressioni fondamentali di ciò che è definito civile o umano.

3. L'APPORTO DELLA RELIGIOSITÀ ALLA STABILITÀ DELLA SOCIETÀ POLITICA

Da quanto abbiamo detto appare evidente che, al di fuori dell'apertura alla trascendenza, diventa arduo salvaguardare il senso dell'umano e il corrispondente bene altrui. Tuttavia una certa tendenza odierna a individuare il riconoscimento e il rispetto della dignità della persona nella libertà – soprattutto quella rappresentata dal pensiero liberale – ostacola l'accettazione di questo postulato fondamentale. Mentre nel pensiero aristotelico l'individuo era definito soprattutto dall'intelletto, scintilla divina in lui, e in quello cristiano dall'essere *imago Dei* e dal fatto che "ospita" un'apertura alla trascendenza, alla cui luce vengono misurati i fondamentali valori umani, da tempo l'approccio agnostico – a volte accompagnato da una pregiudiziale laicista – porta a relegare in secondo piano le questioni riguardanti la trascendenza e il nesso stesso tra uomo e Dio.²⁵ Di conseguenza, le manifestazioni di una ipotetica dimensione religiosa dell'uomo – secondo tale atteggiamento – dovrebbero essere riservate al piano esclusivo delle coscienze private, e non a quello dell'azione sociale.

Questa problematica può essere interpretata oggi come un bivio culturale in cui si confrontano due tradizioni: quella teleologica di matrice ebraico-cristiana e quella razionalista-agnostica di indole illuminista. Per capire quale strada seguire, sarebbe comunque opportuno abbandonare la prospettiva di *scontro tra due tradizioni*, per imboccare una via diversa e sicuramente più efficace: bisognerebbe cioè *mettere ognuna delle due visioni in raffronto con l'antropologia di base che la sostiene*. Tale approccio consentirebbe di capire le congruenze interne e i limiti di ogni visione – trascendente e razionalistica – nel proporre il proprio progetto di società.

²⁵ Cfr. V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001, p. 58.

3. 1. *Ripensare la società civile*

La sfida tra la *società eticamente razionale aperta alla trascendenza* e l'*immanentismo razionalista* ha portato con sé una lettura univoca della società, manifestata nella convinzione che siano possibili soltanto due forme alternative di vita sociale: o regnano gli individui con le loro scelte libertarie e arbitrarie, o regna la burocrazia come freno alle opzioni degli individui, ridotti a sudditi dell'apparato statale. Logicamente non si tratta di una lettura adottata – in modo più o meno cosciente – da tutti, ma sembra che in pratica le cose si siano sviluppate entro questa prospettiva durante la cosiddetta modernità, e che in buona misura vadano così ancora oggi. Perlomeno, questa è l'impressione che si ricava osservando le oscillazioni delle politiche delle società: o si ricerca una libertà identificata con la mancanza di regolamentazione del comportamento individuale, o si sostiene un qualsiasi tipo di controllo collettivistico dell'interesse privato considerato anarchico.²⁶

Occorre fare una coraggiosa inversione di marcia tramite il ripensamento del concetto stesso di società civile, che non necessariamente rimanda ad una situazione cronica di violenta disputa tra privato e pubblico, individuo e società, civico e statale.

Se si concepisce come una forma di unione in cui si favoriscono «in modo unico il rispetto della persona umana e la promozione dei suoi diritti-doveri universali, sia in quanto singolo sia in quanto membro di formazioni sociali intermedie fra il singolo e le istituzioni politiche»,²⁷ allora la società civile diventa un ambiente abitato da individui e da formazioni sociali (istituzioni libere non governative) con finalità specifiche di carattere settoriale, ma che appartengono tutte in un qualche modo alla vita politica.

A parte ogni altra considerazione, va rilevato che qui si parla di politica nel senso di una ricerca del bene comune di tutta la società, differenziandola, di conseguenza, dalla politica intesa come stato o apparato. Quest'ultimo è una struttura ordinata al servizio del corpo politico, cioè di tutti i soggetti sociali – individui e formazioni collettive – che compongono la società civile, ordinata a sua volta alla vita politica.

Società politica e società civile coincidono quanto ai loro protagonisti:²⁸ mentre perseguono finalità esistenziali, i cittadini – individui e gruppi – realizzano il bene comune politico, poiché i beni che cercano di raggiungere sono dimensioni particolari di esso.²⁹ L'elemento statale o l'autorità – le istituzio-

²⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 50.

²⁷ P. DONATI, *Introduzione alla ricerca del "nuovo civile"*, in P. DONATI – I. COLOZZI (a cura di), *Generare «il civile»: nuove esperienze nella società italiana*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 15.

²⁸ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Massimo, Milano 1992, pp. 12-24.

²⁹ Si noti l'importanza che hanno queste affermazioni per il raggiungimento dell'ideale

ni politiche – esistono soltanto in funzione di questo meccanismo. Attraverso il coordinamento e il sostegno, la politica (istituzione) rende possibile l'integrazione delle iniziative della società civile al fine della realizzazione del bene comune nei suoi elementi più importanti.

Società civile indica dunque un ambito di dialogo politico – non, quindi, di guerra tra beni particolari e bene politico –, ordinato al rispetto e alla promozione del bene degli individui e delle società intermedie. Significa di conseguenza rapportarsi secondo quell'amore di base cui abbiamo già accennato e sul quale si edifica e si sviluppa ogni civiltà.

Se si è d'accordo sulla specificità della società civile, vale a dire sul rispetto e la promozione della persona umana e dei suoi diritti-doveri universali, sia in quanto singolo individuo sia in quanto membro di formazioni sociali intermedie fra il singolo e le istituzioni politiche (lo Stato moderno), allora si deve ammettere altresì che i cittadini e le entità sociali sono gli autori e i protagonisti – in modo attivo e in modo passivo – di tale rispetto e promozione del bene civico. Proprio in questo senso, la politica non è assoluta, non si impregna di tutte le dimensioni del bene comune.

In questa prospettiva, la società civile comprende un ideale pratico in cui la politica viene assoggettata a due condizioni:³⁰ 1) non deve essere assoluta, cioè non deve assorbire in sé tutte le dimensioni del bene comune; 2) il bene comune deve essere inteso come bene della persona, cioè affidato alla libertà e responsabilità personale, e solo in modo derivato alla politica.

Parole belle, che esprimono un ideale possibile e allo stesso tempo difficile da raggiungere, soprattutto perché nel mondo vitale della società civile e politica ci sono molteplici tentazioni che spingono a non rispettare queste condizioni per privilegiare invece interessi settoriali, o per far valere decisioni che danno l'impressione di anticipare di molto il raggiungimento del bene comune, mentre ciò che fanno in realtà è favorire l'indebolimento della capacità di azione responsabile e creativa delle componenti della società civile.³¹

democratico inteso come partecipazione attiva del cittadino alla vita pubblica, realizzabile soltanto attraverso la multiformità della società civile. Proprio quando l'ideale democratico viene invece inteso come delega delle proprie responsabilità ai "professionisti della politica", la democrazia viene erroneamente ridotta ad un suo aspetto, di tipo tecnico-istituzionale, che è il diritto di voto.

³⁰ F. VIOLA, *Società civile e società politica. Tra cooperazione e conflitto*, in P. DONATI – I. COLOZZI, *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, EDB, Bologna 2001, p. 89.

³¹ «La società civile è stata mortificata dallo stato assistenziale, che l'ha colonizzata, spogliandola della sua autonomia e della sua capacità di iniziativa. Lo stato assistenziale pensa i cittadini come individui isolati e non già come individui in relazione nelle reti cooperative e solidaristiche. Lo stato assistenziale rende il cittadino un cliente, insieme passivo ed esigente. Il cittadino si aspetta di ricevere tutto ciò di cui ha bisogno dallo stato e non impara la cooperazione, poiché quell'opera di addomesticamento compiuta dalla società civile è venuta meno» (*ibidem*, p. 92).

È compito invece dei cittadini, specie se associati tra loro, mantenere vivo il fondamento di una società libera e democratica, il che vuol dire innanzitutto la consapevolezza di qualcosa su cui la politica (e lo Stato) non ha alcuna autorità: la dignità fondamentale di ogni uomo, se si vuole, e quelle qualità dell'agire umano che lo fanno ancora più degno, cioè la giustizia, la temperanza, la forza e la prudenza.

La forza di una democrazia poggia su tali valori condivisi, e questa non è un'affermazione ideologica. Rappresenta piuttosto il risultato dell'osservazione della realtà: quale società potrebbe durare a lungo se non fosse sostenuta da una considerazione sufficientemente rispettosa dell'uomo e dei suoi diritti, quali, ad esempio, la vita, la libertà, la sicurezza, dalla fedeltà alla parola data, dal senso del lavoro ben fatto, dal rispetto leale dei contratti...? Se persino il mercato funziona soltanto se segue regole morali chiare, perché dovrebbe essere diverso negli altri ambiti della libertà?

Tuttavia gli atteggiamenti che generano virtù civiche sono possibili soltanto in un orizzonte di ricerca di un bene comune. Il perseguimento del mero *selfinterest* porta solo allo scambio politico, alla negoziazione che mina e poi distrugge le fondamenta di un sistema democratico: valori condivisi, obblighi reciproci ed istituzioni efficaci. E ciò accade perché tali fondamenta fungono da criteri che impediscono che l'azione politica sia strumentalizzata per fini di potere. Proprio per questa ragione la loro mancanza lascia i cittadini e le formazioni sociali senza protezione di fronte alle imposizioni degli interessi dei politici o dei gruppi economici e ideologici più forti, che riescono a muovere a proprio vantaggio gli individui – soprattutto con la strumentalizzazione dei mezzi di formazione dell'opinione pubblica – e, a seconda del loro potere di fatto, di intervenire servendosi delle regole stabilite.

Riassumendo, possiamo affermare che le condizioni per la sopravvivenza e lo sviluppo delle società democratiche sono sostanzialmente due: 1) la promozione della rinascita – o magari della prima nascita vera – della società civile e quindi anche l'esistenza di ambiti che si sottraggono alla sfera della politica; 2) la restituzione ai cittadini e ai gruppi sociali della fiducia nella loro capacità di iniziative responsabili e creative che realizzano il bene comune meglio di quanto possano fare le istituzioni pubbliche.

Entrambe le condizioni sono in stretto rapporto con l'apertura umana alla trascendenza, come si vedrà brevemente nel prossimo paragrafo, a modo di conclusione.

3. 2. *La religiosità come sostegno dei presupposti della società civile*

Per comprendere il ruolo dell'apertura alla trascendenza nella conformazione della società politica, e quindi la sua importanza per il superamento della frammentazione e delle antinomie che caratterizzano oggi le società, bisogna

ricordare che l'apporto della religione è essenziale per almeno due motivi. Il primo è legato alla concezione che abbiamo della società civile e della sua funzione, la cui matrice è non solo occidentale ma cristiana. Il secondo riguarda la necessità, da parte della società politica, di rispettare e promuovere la capacità dei cittadini e delle associazioni di procurarsi il bene comune attraverso iniziative responsabili e creative.

Il contributo della religiosità allo sviluppo del primo elemento – comprensione del significato e della funzione della società civile – è confermato storicamente dall'analisi del ruolo decisivo che la religione cristiana ha avuto in questo processo, se non altro in gran parte del mondo europeo. Vale la pena, perciò di ricordarlo nelle sue linee essenziali.

Si pensi alla doppia cittadinanza predicata da Agostino nella *Città di Dio*, che consentì al papa Gelasio di ribadire la diversità di funzione dell'imperatore e del papa nell'unica e medesima comunità di uomini. Proprio questa posizione, che sosteneva una indipendenza relativa della società cristiana rispetto al potere politico, permise anche l'elaborazione giuridica e pratica di forme di autonomia, cioè le «comunità intermedie» o «corpi sociali» che definiscono strutturalmente la società civile. Tali formazioni sociali, che non erano neanche pensabili nel mondo islamico, in quello ebreo, o nel modello ortodosso di rapporto tra ambito terreno e ambito spirituale, sono il risultato della penetrazione del cristianesimo di confessione cattolica nel mondo e nella cultura ellenistico-romani.³²

Più tardi, il pensiero cristiano ha offerto un altro contributo significativo per la maturazione del concetto di società civile. Tommaso d'Aquino (1225-1274) ha fondato l'autonomia della persona umana quando, nella *Summa Theologiae*, ha scritto che l'individuo non è semplicemente un dipendente dell'autorità dello Stato o della Chiesa, ma è un libero cittadino con diritti e doveri che sono anteriori alle autorità, quindi non concessi da loro, ma appartenenti ad ogni uomo per il solo fatto di essere uomo;³³ l'obbedienza alle autorità non deve dunque intaccare ciò che è un bene di natura.³⁴

Su questa base hanno lavorato molti altri autori – si pensi a Montesquieu (Charles Louis de Secondat, 1689-1755), a Benjamin Constant (1767-1830), ad

³² Per una presentazione sintetica delle matrici teologiche delle tre grandi religioni monoteiste e della loro relazione con i modelli di società che hanno fondato, si veda: I. COLOZZI, "Matrice teologica" e società civile, in P. DONATI – I. COLOZZI (a cura di), *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, cit., pp. 13-50.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, qq. 95-97.

³⁴ Cfr. IDEM, *De regno* 1, 13. Secondo Tommaso, l'ordine etico-politico della ragione fonda e pone un limite invalicabile alla sovranità dei governanti: cfr. *S. Th.* I-II, q.90, a.1, e q.96, a.5). Sul grande valore e attualità dell'opera politica di Tommaso d'Aquino, si veda G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Armando, Roma 1999.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) – che hanno riconosciuto l'importanza dei «corpi sociali intermedi» come mediatori delle relazioni fra Stato e individui e come argine contro il dispotismo delle monarchie europee. Ed infatti per molto tempo le famiglie aristocratiche, le assemblee, i parlamenti provinciali, le corporazioni cittadine... hanno difeso la propria autonomia, rendendo così anche un servizio indispensabile alle libertà individuali.³⁵ Perciò Tocqueville, che scrisse dopo l'eliminazione di molte di queste istituzioni intermedie in seguito alla rivoluzione francese, propose che la funzione di difesa di queste libertà fosse affidata alle nuove associazioni formate dai liberi cittadini. E ciò non soltanto perché questo era un modo per sostituire i vecchi corpi intermedi nel loro servizio contro le tirannie, ma anche perché egli seppe riconoscere nelle nuove società vere scuole di libertà dove i cittadini potevano imparare le virtù civiche necessarie per evitare un nuovo tipo di dispotismo: quello democratico.

L'influsso della religione nell'evoluzione del concetto di società civile si evidenzia anche nel paradigma religioso protestante.³⁶ La dottrina di Martin Lutero (1483-1546), che porta rapidamente alla pratica del diritto-dovere dei principi territoriali di proteggere la Chiesa e di mantenersi l'ordine, condusse i principi a gestire il potere senza lasciare molto spazio nei loro territori alle corporazioni che potessero promuovere la libertà di coscienza dei cittadini e l'autonomia delle formazioni sociali.³⁷

Più importante per lo sviluppo dell'idea di società civile e di democrazia, specialmente nell'America del nord, è stata invece la proposta di Giovanni

³⁵ È da notare inoltre che Montesquieu e Tocqueville, sebbene non identificassero la Chiesa con la società civile, assegnarono ad essa una posizione centrale nella difesa dei sudditi dal potere dispotico dello Stato (cfr. I. COLOZZI, "Matrice teologica" e società civile, cit., pp. 30-31). Nel suo *Esprit des lois*, Montesquieu sostiene la tesi del ruolo della Chiesa come ultima barriera contro l'assolutismo: «La religione cristiana è ben lungi dal puro dispotismo, perché, essendo la mitezza raccomandata nel Vangelo, essa si oppone al furore dispotico col quale il principe si farebbe giustizia ed eserciterebbe la sua crudeltà... si vedrà così che dobbiamo al Cristianesimo un determinato diritto politico nei rapporti di governo e un determinato diritto delle genti in guerra che la natura umana non apprezzerà mai a sufficienza. È questo diritto delle genti che fa sì che da noi, la vittoria lasci al popolo vinto i beni più cari, la vita, la libertà, le leggi, le sostanze, e sempre la religione a meno che non ci si accechi di propria volontà» (Ch. L. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, vol. II, p. 95, citato in M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, EICG, Genova 1992², vol. II, p. 18).

³⁶ Sul protestantismo e la secolarizzazione della politica, si veda J.-P. WILLAIME, *Il contributo del cristianesimo alla modernità politica*, in F. LENOIR – Y. T. MASQUELIER, *La religione*, vol. V, UTET, Torino 2001, pp. 557-560.

³⁷ Si comprende il significato di quest'affermazione se si tiene presente che i principi temporali che aderivano alla nuova confessione cristiana diventavano nel proprio territorio anche suprema autorità religiosa e che il popolo doveva seguire la religione del principe.

Calvino (1509-1564), l'altro grande esponente della riforma protestante. L'organizzazione della comunità, che Lutero aveva affidato in gran parte ai principi, viene concepita da Calvino come un ordinamento in buona misura autonomo, aperto alla partecipazione della comunità, ordinata, secondo lo schema calvinista, attraverso i ministeri dei pastori, i dottori, gli anziani e i diaconi.³⁸

Come ricorda Seligman, la teologia di Calvino ha influenzato, negli ultimi secoli, la riflessione sulla società civile, specie in ambito anglosassone, dal momento che le idee elaborate da Locke fino ai padri della rivoluzione americana affondano le radici in una particolare visione dell'uomo e della società di matrice calvinista: «non le si può comprendere – sostiene Seligman – se si trascura questo riferimento e il modo del tutto singolare in cui questa visione si istituzionalizzò in alcune società dell'Europa occidentale e ancor più negli Stati Uniti, dove le radici dell'idea di società civile nella Rivelazione cristiana sono più facilmente rintracciabili».³⁹

Bastano questi cenni storici per capire che il significato della società civile e della sua funzione è stato raggiunto concettualmente grazie all'idea di autonomia dei corpi sociali e dell'individuo, sviluppata in ambiente cristiano-ebraico. La dignità dell'uomo – e di conseguenza l'importanza delle unioni interpersonali più immediatamente collegate ad essa – veniva collocata non nell'autorità della Chiesa o dello Stato, bensì nell'uomo stesso in quanto essere creato con determinate prerogative nei confronti del mondo non umano e del potere di altri uomini.

In questa prospettiva si può dire che, all'affermazione della dignità di ogni uomo, dovrebbe corrispondere in qualche modo una dichiarazione della dignità fondamentale della società civile – individui umani (cittadini) e corpi sociali (cittadini associati) – di fronte allo Stato e alle istituzioni politiche. Questo asserto è inseparabile dalla concezione stessa di democrazia, intesa in modo ampio come quella forma di organizzazione politica in cui lo Stato non è padrone dell'esistenza e del destino dei soggetti sociali, ma servo e garante del loro bene per quanto riguarda le funzioni di governo.

L'altro senso in cui la religiosità contribuisce alla conformazione della società politica si presenta come una conseguenza logica delle considerazioni precedenti. Si tratta, come abbiamo accennato, del richiamo costante alla necessità di rispettare, difendere e promuovere la capacità dei cittadini e delle formazioni sociali di procurarsi il bene comune, senza aspettare che qualcun

³⁸ Si tenga presente, come osserva I. COLOZZI, *“Matrice teologica” e società civile*, cit., p. 34, che nella città di Ginevra, governata secondo i principi di Calvino, non esisteva la libertà religiosa perché società e Chiesa continuavano ad essere identificate.

³⁹ A. SELIGMAN, *L'idea di società civile*, Garzanti, Milano 1993, p. 79. Sulla specificità del contributo cattolico si veda R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, cap. 1.

altro – lo Stato, la religione, il partito politico... – si faccia carico dei loro compiti. Nel contempo, però, va logicamente fatto presente ai cittadini il loro dovere di impegnarsi in iniziative di lavoro responsabile e creativo per il bene comune.

Prima di esaminare questi concetti dobbiamo però ricordare che, insieme allo sviluppo del significato e delle funzioni della società civile cui abbiamo accennato, si è configurato negli ultimi secoli anche un altro processo, quello che considera l'uomo solo in quanto singolo individuo, a prescindere dalle diverse appartenenze che ineluttabilmente segnano la sua esistenza: la provenienza etnica, la condizione sociale, la religione, la famiglia, la cultura... È la stessa problematica su cui più volte ci siamo soffermati nel corso del presente studio: la modernità è contrassegnata da una matrice teologica in cui, riguardo alla concezione della società civile, la dottrina cattolico-protestante ed il razionalismo liberale si contendono il primato.

Sulle potenzialità che ognuna delle due tradizioni ha per ciò che concerne l'offerta di risorse di libertà, che servono per discernere e per far rispettare gli ambiti di autonomia degli individui e delle formazioni sociali rispetto al potere istituzionale della società politica, abbiamo già detto a sufficienza. Perciò adesso ci limitiamo a rimarcare che i doveri reciproci dei soggetti sociali non resistono a lungo e in ogni circostanza se non si fondano su qualcosa che sia al di là della forza delle decisioni e delle leggi umane; e che senza un fondamento trascendente i diritti delle persone vengono soffocati o sostituiti dalle imposizioni dello Stato, della maggioranza o dei gruppi più potenti.

Perciò il secondo contributo fondamentale offerto dalla religiosità alla vita politica è ordinato alla salvaguardia della capacità dei cittadini e delle formazioni sociali di ottenere il bene comune attraverso l'ideazione e la realizzazione di iniziative responsabili e creative. Come abbiamo segnalato, tale custodia della libertà è strettamente connessa con l'apertura alla trascendenza – e quindi con la religione, soprattutto quella cristiana –, che costituisce il fondamento ultimo del principio di libertà, in particolare nella sua dimensione di sussidiarietà.⁴⁰

⁴⁰ Nell'enciclica *Quadragesimo anno*, sul principio di sussidiarietà si legge: «Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle» (Pio XI, Lett. enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 [1931] 203). Su questo principio, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* spiega: «In tal modo, i corpi sociali intermedi possono adeguatamente svolgere le funzioni che loro competono, senza doverle cedere ingiustamente ad altre aggregazioni sociali di livello superiore, dalle quali finirebbero per essere assorbiti e sostituiti e per vedersi negata, alla

Pertanto, da una parte bisogna tener presente che il principio di sussidiarietà, inteso come rispetto-promozione dell'autonomia degli individui e dei soggetti sociali di fronte alla tendenza dello Stato ad assorbire ogni compito di carattere pubblico, non è un sovrappiù imposto dalla religione alla vita politica, ma è piuttosto una delle esigenze della libertà e della esistenza democratica, la quale si sviluppa nel tessuto sociale, cioè nella società civile. Per questa ragione la comunità politica, in coerenza con il suo impianto democratico, deve – o per lo meno dovrebbe – regolarsi nei confronti della società civile secondo il principio di sussidiarietà, tramite il quale viene rispettata e stimolata la libertà dei cittadini. Allora non sarebbero questi a supplire le istituzioni pubbliche o a rimediare alle loro inefficienze con attività di carattere sussidiario, ma accadrebbe semmai il contrario.

D'altra parte, bisogna ricordare che la sussidiarietà non soltanto affonda le sue radici storiche nell'influsso della religione cristiana, ma trova in essa anche la sua sostenitrice più forte. La consapevolezza della responsabilità che il rapporto con la Trascendenza implica per il comportamento sociale e politico del credente, specie se la si riconosce in qualche modo rapportata con ogni uomo, come capita nel cristianesimo, costituisce una forza interna alla società civile che la sviluppa e la difende da ogni tentativo di soppiantare la sua identità e le sue funzioni.

L'apporto principale della religiosità alla società politica si realizza dunque per via sostanziale: la concezione della società civile; e per via pratica: il conseguente principio di libertà e sussidiarietà. In questo cammino la relazione religiosa – apertura alla trascendenza – offre al progetto umano di società un elemento imprescindibile: la possibilità di tenere sempre presente, a livello di coscienza pratica, la differenza tra "uomo" e "cittadino". Tale differenza implica che i doveri e i diritti derivanti dalla cittadinanza (appartenenza alla società politica), regolatori delle relazioni politiche, non possono assorbire tutto lo spazio esistenziale della persona. Significa che iniziative di carattere sociale promosse dalla società civile possono collocarsi fuori o andare oltre i doveri e i diritti del cittadino, poiché le concezioni politiche non definiscono le persone in modo totalizzante: la loro identità non si lascia assorbire dalla politica.

ABSTRACT: The society we call postmodern is a complex, pluralistic, and fragmented entity, overcome by lawsuits, the verdicts of which seem to evade all parties involved. It becomes all

fine, dignità propria e spazio vitale. Alla sussidiarietà intesa in senso positivo, come aiuto economico, istituzionale, legislativo offerto alle entità sociali più piccole, corrisponde una serie di implicazioni in negativo, che impongono allo Stato di astenersi da quanto restringerebbe, di fatto, lo spazio vitale delle cellule minori ed essenziali della società. La loro iniziativa, libertà e responsabilità non devono essere soppiantate» (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 186).

the more pressing therefore to question whether the model that society gives us can still inspire a humanity capable of transcendence. This work seeks to reflect on this proposal, beginning with the idea that answer must be rooted in the understanding of human association, and in the significance of the relation with the transcendent for the free and intentional development of social rapport. In effect, the answer would be in the affirmative if: 1) one greatly succeeds in demonstrating (philosophically) that the social bond is in some way the bearer of transcendence. He would then have to 2) maintain that the knowledge of the divine establishes a fundamental source of inspiration for social behavior, towards that which best and fully typifies man. This accomplished, one would need to ask himself 3) what strengths and directions a similar theological mould of society would imply for the organization of socio-political life.