

ANTROPOLOGIA CRISTIANA

ANGELO SCOLA

1. ANTROPOLOGIA DRAMMATICA

Parlare di *Antropologia cristiana* in vista della concettualizzazione della persona umana nelle scienze sociali necessita di qualche preliminare delimitazione.

Innanzitutto occorre rilevare che l'aggettivo *cristiana* lascia in sospeso la domanda su quale sia la disciplina propria a cui il titolo si riferisce e su quale debba essere la tradizione dottrinale di riferimento. Si tratta di affrontare il tema a partire dall'antropologia filosofica o da quella propriamente teologica? O piuttosto vogliamo riferirci all'immagine d'uomo che il *pensiero cristiano* propone? Affrontare problematiche di questo genere esula ovviamente dal nostro compito.

Non è nostra intenzione neppure offrire una ricostruzione storico-critica della nozione di persona elaborata nella storia della teologia, né offrire un quadro esaustivo di tutte le tematiche coinvolte nel discorso teologico sulla persona.¹

Tuttavia poiché occorre stabilire un punto di partenza per la nostra riflessione, esso può essere individuato nel passaggio della *Gaudium et spes* che il magistero di Giovanni Paolo II non ha mai smesso di riproporre. Mi riferisco al n. 22 della Costituzione Pastorale: *In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è l'immagine del-*

¹ Cfr. A. SCOLA, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

l'invisibile Iddio (*Col 1, 15*) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo.

Alla luce di quest'affermazione fondamentale vogliamo descrivere sinteticamente l'esperienza umana elementare – cioè universale e necessaria, propria quindi di ogni uomo di ogni tempo – alla luce della fede cattolica. Riferendoci a questo termine – *esperienza umana elementare*² – fissiamo il nostro sguardo non su una teoria dell'uomo, ma sul suo concreto porsi nella storia. Infatti, sulla scia di von Balthasar, occorre riconoscere che una antropologia è *adeguata* solo se tiene conto del fatto che quando l'uomo giunge a riflettere su di sé (fa un discorso – *logos* – sull'uomo – *anthropos* –), non può prima pensare il discorso e poi cominciare a essere uomo. È costretto a fare questo discorso essendo già in azione. È un *esserci* (*Dasein*) e, dall'interno di questo esserci, riflette su chi egli sia. Non v'è spazio per una impossibile riflessione aprioristica di carattere teoretico sulla natura dell'uomo da cui trarre conoscenze da applicare, poi, alla vita: *Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica.*³

Cogliendosi in azione, l'uomo registra l'esistenza in se stesso di una triplice polarità costituiva: anima-corpo, uomo-donna, individuo-comunità. Di queste tre polarità, la prima individua la forma concreta dell'io. Per il corpo l'uomo si sente inevitabilmente inserito nel cosmo e partecipa, con tutta la sua sensibilità e in modo conforme al suo essere razionale, a ben stabilite leggi della natura, ma per lo spirito trascende il cosmo verso l'infinito, rivelando al contempo la capacità di trascendere se stesso. A questa forma concreta dell'io ineriscono, originariamente, le altre due polarità, uomo-donna e individuo-comunità. È opportuno precisare subito – per evitare equivoci – che quando si parla di polarità costitutive non si intende né cedere ad una sorta di pessimismo relativistico né, di conseguenza, negare la possibilità che l'uomo incontri la via per una stabilizzazione di tali "tensioni". Si tratterà se

² Cfr. Id., *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova 2003.

³ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. II Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 317. In modo analogo, si può affermare che *nell'esperienza ci è dato l'uomo come colui che esiste e che opera*, K. Wojtyła, *Perché l'uomo*, Leonardo, Milano, 1995, 62. Questa tesi ovviamente è ben diversa da quella sartriana dell'impossibilità dell'esistente.

mai di riconoscere la natura duale dell'unità originaria dell'uomo. La dualità non spezza mai l'unità. E, tuttavia, l'unità non è uno scontato a priori.

La nostra proposta, pertanto, alla luce dell'affermazione di *Gaudium et spes* 22 vuol chinarsi sulle tre polarità costitutive lette alla luce della fede ma senza operare distinzioni di campo tra filosofia e teologia. Una tale prospettiva, se proposta con rigore, può offrire taluni elementi di riflessione per il lavoro che spetta alle scienze sociali.

2. LA POLARITÀ ANIMA-CORPO

2.1. *L'unità duale della persona*

Come ha notato acutamente Romano Guardini nel suo studio su *L'opposizione polare*, il tratto che definisce la specificità dell'uomo è il suo essere al contempo spirituale e corporeo.⁴ Non si può dire in termini propri, come ha affermato l'antropologia filosofica moderna, erede del dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, che l'uomo ha un'anima e un corpo. È più corretto affermare che l'uomo è inseparabilmente anima e corpo, un tema questo su cui è incentrata la *teologia del corpo* proposta da Giovanni Paolo II fin dalle sue catechesi sull'amore umano all'inizio del pontificato.⁵ Cogliendosi in azione, l'uomo *si presenta come* "qualcuno materiale" *che è corpo, e nel contempo l'unità personale di questo qualcuno materiale è determinata dallo spirito*.⁶ Ogni persona vive se stessa come essere costitutivamente relazionale in cui convivono corpo e anima, identità e differenza: nel *proprio* corpo (identità) ogni uomo è "in relazione con", porta dentro di sé, l'eredità biologica dei genitori (differenza); a partire dal *proprio* corpo, dalla sfera sensibile, ogni uomo è "in relazione con", fa esperienza di una realtà più grande in cui è, ma che non è lui (differenza).

⁴ Si veda a questo proposito l'acuta affermazione di Guardini: *Non conosco un atto "puramente spirituale" nell'uomo. Tutto ciò che vi trovo è già per principio spirituale e corporeo insieme, il che vuol dire: umano*, R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia, 1997, 143.

⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1987.²

⁶ K. Wojtyła, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, 211. Considerazioni interessanti sul tentativo di pensare l'unità di corpo e anima nella persona si trovano anche in P. Haegel, *Le Corps, quel défi pour la personne? Essai de philosophie de la matière*, Fayard, Paris 1999.

L'uomo accede alla coscienza di sé a partire da quelle che Margaret Archer chiama *pratiche incarnate nella realtà*,⁷ pratiche che lo mettono in relazione con un dato che lo condiziona ma che non lo determina: in virtù del corpo partecipa della realtà naturale e dei dinamismi che la definiscono; ma in virtù della natura spirituale trascende la sua dipendenza dalla natura, in senso biologico o cosmologico. Il corpo è sacramento di tutta la persona.⁸

2.2. *Corpo senza anima: ritorno dell'homme machine?*

L'accentuazione unilaterale di una delle due dimensioni della persona, materiale e spirituale, è una tentazione ricorrente nella storia della civiltà: a turno corpo e anima diventano richiamo di puri epifenomeni l'uno dell'altra. Le diverse rappresentazioni culturali di questa unità duale sono oggi al centro della riflessione condotta nelle scienze sociali in modo particolare a partire dalla indagine sulla relazione tra identità biologica (genetica) e identità culturale. Da una parte c'è la tendenza a ridurre la persona alla sua componente biologica negandone la dimensione spirituale. Sembra oggi tornare sotto mentite spoglie la tesi dell'*homme-machine* sostenuta originariamente nel materialismo settecentesco di La Mettrie, d'Holbach, Helvetius. Se però in questa concezione la persona è considerata ancora un prodotto della natura (nel senso della sua costituzione biologica), oggi nelle tesi delle correnti più radicali, come ad esempio quelle del "postumano" – dell'uomo-*cyborg* – la persona produce se stessa: la persona è ridotta al corpo e il corpo è un prodotto culturale. Secondo alcuni studiosi, oggi si

⁷ Per Margaret Archer *l'autocoscienza deriva dalle nostre pratiche incarnate (embodied practices) nella realtà e l'incarnazione va necessariamente riferita a proprietà umane che non sono di natura sociale*, M. S. Archer, *Il realismo e il problema dell'agency*, in "Sociologia e politiche sociali" (2004) n. 3, 31-49, qui 36.

⁸ *Il mio corpo è una incomprensibile zona tramite fra me e il mondo. Il mio corpo appartiene a me non come un oggetto, ma come fosse un pezzo di me. E tuttavia esso è anche qualcosa come un pezzo del mondo esterno, fatto che mi viene spesso richiamato (ad esempio in un'amputazione). In quanto mi appartiene, esso è ciò mediante cui io – spesso non dolcemente – urto in altri corpi e solo allora mi accorgo che il mondo, gli altri, non sono per il mio spirito dominabili nella loro alterità (I pensieri abitano lievi l'uno con l'altro, ma dure nello spazio s'urtano le cose). Se in uno di questi urti vicendevoli si tratta di una creatura umana come me, allora scopro insieme due cose: il limite della mia libertà e la realtà della sua, la quale meditante l'incontro dei corpi diventa per me realtà. E proprio perché essa mi diventa così realmente esperibile, sperimento la sua qualità indomabile. Essa vale e io devo lasciarla valere, e unicamente con la dura esperienza del non-io può nascere una comunità umana* H. U. von Balthasar, *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 153.

può parlare non solo di una “biografia fai da te”,⁹ ma anche di un *bios* fai da te secondo cui *i corpi non nascono; si fanno. In quanto segni, contesto e tempo, i corpi sono completamente denaturalizzati*.¹⁰ In questa prospettiva si collocano sia i tentativi di superare il confine tra ciò che siamo dal punto di vista biologico, e ciò che ci diamo dal punto di vista biologico,¹¹ sia la ricerca affannosa, che in certi casi ha anche con una forte carica millenarista, di una *salute perfetta*.¹²

2.3. Anima senza corpo: lo spiritualismo disincarnato

Una tendenza speculare a quella descritta è l'emergere in Occidente di esperienze religiose che assumono in modo sincretico elementi delle grandi religioni orientali nel segno di uno spiritualismo disincarnato.¹³ Dal punto di vista sociale, queste forme di religiosità sono l'espressione di un atteggiamento assai diffuso nelle società occidentali contemporanee che, prendendo a prestito una felice espressione della sociologa Grace Davie, potremmo definire *believing without belonging*.¹⁴ Proponendo insidiose forme di spiritualismo disincarnato, questa nuova religiosità tende a dissolvere la polarità anima-corpo a favore dell'anima e a contraddire in tal modo l'unità della persona umana affermata dall'antropologia cristiana. È curioso notare

⁹ L'espressione è utilizzata dal sociologo tedesco U. Beck in *I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna 2000, 6.

¹⁰ D.J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche*, Feltrinelli, Milano 1995, 142.

¹¹ Di recente hanno riflettuto in modo critico su questo tema, tra gli altri, Fukuyama e Habermas. Il primo analizza i pericoli insiti nella possibilità che, grazie alle biotecnologie, *alterando la natura umana, diamo origine a una nuova fase postumana*, F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002, 14. Habermas critica l'estensione delle logiche di razionalità strumentale alla vita, anche se la sua etica consensuale non sembra una base adeguata per criticare in modo efficace le risorgenti tendenze eugenetiche (cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002).

¹² Cfr. L. Sfez, *La salute perfetta: critica di una nuova utopia*, Spirali, Milano 1999. Sugli aspetti millenaristici presenti in certi progetti bio-tecnologici si veda D. F. Noble, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito di invenzione*, Comunità, Torino 2000.

¹³ Il documento *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age* pubblicato nel 2003 dal Pontificio Consiglio della Cultura e dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso individua, analizza e critica gli aspetti della inconciliabilità tra questo spiritualismo paganeggiante e il cattolicesimo.

¹⁴ Cfr. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Basil Blackwell, Oxford 1994.

come queste nuove forme di religiosità implicino una duplice e speculare rottura nella struttura relazionale della persona. Questa finisce con l'essere separata dalla relazione sociale con altri ("credere senza appartenere", individuo vs. comunità) e separata in se stessa ("spiritualismo disincarnato", anima vs. corpo). Queste nuove forme di religiosità esprimono una visione della persona umana alternativa a quella cristiana, non a caso si alimentano sovente delle teorie dell'ecologismo radicale che divinizza il cosmo e rifiuta proprio il cosiddetto antropocentrismo cristiano.¹⁵

2.4. *L'alternativa tra gratitudine e risentimento*

Nell'antropologia cristiana, la corporeità della persona non può essere intesa come un limite insuperabile, che rende precaria l'esperienza di una vita veramente unificata ed armonica. Né la corruttibilità del corpo appare soltanto come il sigillo della drammatica finitezza dell'esistenza, che l'uomo sente profondamente contraddittoria con la propria natura spirituale. Al contrario la corporeità costituisce una prima traccia che rinvia alla trascendenza. Si potrebbe addirittura dire che *comparato alle religioni dell'oriente, il cristianesimo potrebbe essere definito materialista, in virtù del suo dogma centrale che postula la realtà del corpo e della materia*.¹⁶

In conclusione, il riconoscimento della persona umana, non solo nella sua dimensione spirituale, ma già in quella biologica, come "sacramento di tutta la persona" rappresenta uno dei tratti costitutivi della visione cristiana del mondo. Un dato al quale la cultura moderna ha in molti casi voltato le spalle: per un uomo che vorrebbe essere creatore del mondo, ma non lo

¹⁵ Per una critica all'antropocentrismo cristiano che dovrebbe essere sostituito da una concezione olistica si veda ad esempio E. Goldsmith, *Il Tao dell'ecologia*, Muzzio. Padova 1997, 25-30, un libro che ha avuto un enorme successo di pubblico. L'ecologismo radicale addebita ingiustamente alla tradizione giudeo-cristiana la responsabilità di aver dimenticato il valore che la natura possiede in se stessa, e quindi di aver determinato una prassi scorretta dell'uomo nei suoi confronti, e propone una concezione olistica di impronta paganizzante: cfr. M. Schooyans, *Nuovo disordine mondiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

¹⁶ D. De Rougemont, *L'avventure occidentale de l'homme*, Albin Michel, Paris 1957, 172. Accanto alle due tendenze ora richiamate, togliere spirito alla materia (corpo), togliere materia (corpo) allo spirito, sembra farsi strada una nuova frontiera, quella di conferire spirito alla materia, basti pensare ai progetti per la creazione di intelligenza artificiale o al tentativo di riconoscere alla rete comunicativa globale le caratteristiche di una grande mente autonoma rispetto ai soggetti umani che le danno vita attraverso le loro azioni e la loro intelligenza.

è, il risentimento prende il posto di una *gratitudine di fondo* per tutto ciò che è così come è, *per ciò che è dato e non è, né potrebbe essere, fatto*.¹⁷ L'uomo post-moderno, però, che ha rotto almeno di fatto con la modernità, potrebbe essere condotto dal cristianesimo a riconsiderare la questione.

3. LA POLARITÀ UOMO-DONNA E LA FAMIGLIA

3.1. *La differenza sessuale e la socialità*

Mettendo a tema il nesso tra persona e famiglia nell'antropologia cristiana, non si può non riconoscere che per gran parte della storia del cristianesimo la riflessione teologica sul concetto di persona e quella riguardante il matrimonio e la famiglia sono procedute in modo parallelo,¹⁸ anche per questo una antropologia adeguata è oggi chiamata a superare questo iato. Nella prospettiva teorica che regge il nostro intervento, alla prima esperienza della persona come unità duale di anima e corpo, l'io in azione ne associa subito un'altra. La persona esiste sempre come uomo o come donna: l'essere situato dentro la differenza sessuale rappresenta una dimensione costitutiva della relazionalità umana ed esprime allo stesso tempo unità e dualità, identità e differenza. Ogni singolo non racchiude in sé la totalità dell'essere persona, ma è posto in una relazione costitutiva con l'altra originaria modalità a lui inaccessibile di essere persona (maschio *versus* femina e *viceversus*).

La pretesa del superamento di questa differenza può solo essere una tragica illusione. Tanto più che l'esperienza umana elementare mostra che la reciprocità nella differenza sessuale non è semplice complementarietà. Fin dentro l'atto coniugale tra gli sposi la differenza segna il posto del terzo. Accettare una concezione della complementarietà sessuale come l'unità pacificatrice di due metà aprirebbe la strada, come di fatto oggi accade, alla tentazione androgina.¹⁹

¹⁷ H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, 222. Uno sviluppo di questo aspetto arendtiano è offerto da A. Finkielkraut, *L'ingratitude: conversation sur notre temps avec Antoine Robitaille*, Gallimard, Paris 1999.

¹⁸ Cfr. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 61-352.

¹⁹ Sulle sfide culturali poste alla famiglia nella società contemporanea, ci permettiamo di rimandare a A. Scola, *Il mistero nuziale 2. Matrimonio e famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000, 184-188.

L'unità polare della differenza sessuale può essere considerata a buon diritto come il segno primigenio della terza polarità costitutiva della drammaticità dell'io, quella per la quale la persona esiste come individuo, cosciente della propria singolarità e della capacità di causare i suoi atti, e come comunità, cosciente dell'apertura e della partecipazione all'altro. Indubbiamente nell'uomo-donna la terza polarità è già contenuta, come *in nuce*, e può venire alla coscienza concretamente, cosa non immediata dall'interno della prima costitutiva polarità, quella anima-corpo, che apre piuttosto all'esperienza dell'individuo come soggetto spirituale.

Tuttavia la tensione individuo-comunità, pur presentandosi in un certo senso come la più pacificata, aggiunge al quadro antropologico che stiamo tracciando due dati importanti. Anzitutto essa compie la manifestazione dell'unità duale attraverso la presa di coscienza dell'originale socialità dell'uomo. Per von Balthasar, la reciprocità uomo-donna può essere considerata come *caso paradigmatico per il perenne carattere comunitario dell'uomo*.²⁰ L'uomo, quindi, non può essere concepito se non in riferimento all'altra modalità di essere uomo. Questo dato antropologico fondamentale implica, necessariamente, la realtà sociale come costitutiva dell'essere personale: l'individuo non è, in un certo senso, *tutto* l'uomo.

La polarità uomo-donna esprime, in questo senso, il carattere contingente dell'uomo, che segnala, ad un tempo, un limite e una possibilità. Un limite perché l'io, per il proprio compimento, ha bisogno dell'altro, una possibilità in quanto tale contingenza rivela che la capacità di autotrascendersi e di aprirsi all'altro è un fatto positivo per l'io. Nella prospettiva cristiana il contingente perde il carattere limitativo proprio perché viene abitato dall'altro che nell'amore mi consente il compimento. In Cristo Gesù il tempo diviene sacramento dell'eterno, luogo dell'incontro tra la libertà infinita di Dio e la mia libertà in vista del compimento di quest'ultima.

3.2. *La famiglia come relazione sociale sui generis*

Il primo ambito di questo esistere in relazione è la famiglia: in essa la relazione è una realtà naturale. Una prospettiva sociologica condivisibile definisce la famiglia come *un ambito primordiale di relazioni sociali*.²¹

²⁰ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. II*, 344.

²¹ Cfr. P. Donati, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 1998, 7-11; 27-33; 380-404.

L'aggettivo primordiale ne registra anzitutto l'imprescindibilità: con la famiglia nasce la storia umana, la famiglia è la matrice di ogni processo di civilizzazione (che consiste proprio nel rendere familiare il non-familiare) e di umanizzazione. Parlare di relazioni sociali significa poi indicare la famiglia come ambito di legami significativi, dotati di senso proprio in cui è presente una intenzionalità (cioè il generare in senso biologico nella procreazione e in senso culturale nella educazione), un medio (la differenza sessuale), una normatività (la reciprocità), un valore modale (il dono). Che cosa distingue la famiglia da tutti gli altri legami sociali stabiliti? Il fatto che la famiglia è l'intreccio dinamico di due tipi di relazioni: quella tra i sessi (relazione coniugale) e quella tra le generazioni (relazione parentale tra genitori e figli).²² Ciascuna delle due relazioni che individuano la famiglia nella sua essenza, presenta uno specifico modo di declinare il codice dell'amore (della gratuità e del dono) che è costitutivo degli interscambi familiari. È la famiglia, non solo la coppia, che per un determinato tempo implica la coabitazione fisica di tutte le persone legate a ciascun membro della coppia da un vincolo generazionale. Da questo punto di vista si può dire che la famiglia, per la sua natura relazionale, è una realtà sociale *sui generis* nel senso che, da una parte, non esisterebbe senza la relazione tra le persone che la compongono, ma dall'altra è qualcosa di più della somma delle persone che la compongono: la famiglia, come ha richiamato più volte il magistero sociale di Giovanni Paolo II,²³ è portatrice di diritti e di una soggettività sociale emergenti rispetto a quella dei suoi componenti (le politiche sociali dovrebbero tenere conto di questo principio invece di assumere come interlocutore dei propri interventi di volta in volta i singoli soggetti che compongono la famiglia).

In altra sede, indagando alcune sfaccettature della relazione coniugale, ne abbiamo parlato in termini di *reciprocità asimmetrica* e, come abbiamo detto, non di pura complementarietà.²⁴ Il rapporto tra le generazioni si caratterizza, invece, per una trasmissione in vista di una transizione. L'amore nelle relazioni intergenerazionali proprie della famiglia, senza pre-

²² Sulla famiglia come comunione di generazioni in senso teologico, si veda A. Scola, *Il mistero nuziale 2*, 53-59; sullo stesso tema in senso sociologico si veda invece S. Belardinelli, *La funzione sociale della famiglia come luogo di alleanza tra generazioni*, in Id., *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, 85-100.

²³ Si veda ad esempio Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie 17*.

²⁴ Cfr. A. Scola, *Il mistero nuziale 2*, 177-178.

scindere dalla differenza sessuale e dalla fecondità, che ovviamente hanno un peso diverso rispetto a quello che possiedono nella relazione coniugale, si manifesta nell'energia pedagogica mediante la quale una visione della vita passa (*traditio*) da una generazione all'altra: è nella famiglia, come soggetto educante per eccellenza, che si esercita una mediazione tra individuo e società, tra natura e cultura, tra pubblico e privato. Dal punto di vista esistenziale, si può osservare che la persona prima di definirsi in relazione alla comunità politica – cittadinanza – definisce se stessa a partire dalle relazioni con le reti primarie (la persona è padre/madre, sposo/sposa, figlio/figlia, fratello/sorella, amico/amica). Essendo prima di tutto membro di una famiglia ed essendo parte di una rete di relazioni primarie, la persona matura la sua identità personale e sociale. È nella trama quotidiana della vita familiare, che l'uomo acquista coscienza della propria singolarità personale, del suo essere *qualcuno e non qualcosa*, come afferma Spaemann,²⁵ e allo stesso tempo impara che c'è qualcosa che rende uguale a tutte le altre persone. Per propria ontologica costituzione, quindi, la famiglia è paradigma imprescindibile della distinzione e dell'uguaglianza che, come si vedrà ora, caratterizza la natura sociale della persona.

4. LA POLARITÀ INDIVIDUO-COMUNITÀ

4.1. *La socievolezza della persona tra distinzione e uguaglianza*

Il punto di vista sulla famiglia ora enunciato consente di avvicinarci con maggior chiarezza alla natura sociale dell'uomo. La persona, polarità anima-corpo, non è pensabile al di fuori della famiglia, polarità uomo-donna e questa a sua volta è in relazione alla polarità individuo-comunità.²⁶ L'uomo come essere sociale, come ha notato una acuta pensatrice di origini ebraiche, presenta *il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione*.²⁷ Questo implica che da un certo punto di vista *noi siamo tutti uguali, cioè umani*, ma lo siamo in modo tale che *nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà*.²⁸ La singolarità si nutre di relazioni. Senza questa

²⁵ Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005.

²⁶ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. II*, 360-370.

²⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998,⁵ 127.

²⁸ *Ibid.*, 8.

peculiarità nella costituzione antropologica della persona umana, la stessa vita sociale sarebbe impossibile: *se gli uomini non fossero uguali non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro [...] se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda.*²⁹ La naturale socievolezza dell'uomo genera e si esprime in uno spazio comune, pubblico, in un *in-fra [che] mette in relazione e separa gli uomini allo stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda.*³⁰ Analogamente è stato osservato che *se ci si deve abituare a comprendere che il pensiero (cogitatio) non è contatto invisibile di sé con sé, che esso vive fuori di questa intimità con se stesso, davanti a noi, non in noi, sempre eccentrico, nello stesso modo [...] si deve ritrovare come realtà del mondo interumano e della storia una superficie di separazione fra me e l'altro che è anche il luogo della nostra unione, l'unica Erfüllung della sua vita e della mia vita.*³¹ La socievolezza dell'uomo, la sua tensione tra autenticità personale e apertura all'altro si esercita quindi in uno spazio che allo stesso tempo separa e mette in relazione le persone.

4.2. La persona tra vanificazione e assolutizzazione della socialità

La naturale socievolezza dell'uomo si esprime in ambiti che precedono la dimensione politico-statuale.³² Per l'antropologia cristiana, la persona è per sua natura votata alla socialità e la società è ciò che emerge dal libero associarsi ed organizzarsi delle persone: non c'è persona che non sia anche intenzionalità relazionale e allo stesso tempo non c'è società senza persone. Questi due elementi sono veri fino a che sono mantenuti insieme. L'intenzionalità relazionale della persona si rivolge all'altro umano e *in* esso e *attraverso* di esso all'altro divino.³³ La radice ontologica dell'uomo è sociale e allo stesso tempo non può essere ridotta alla società, lo spazio dell'umano si esprime *nel*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 39.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1994, 247.

³² Cfr. K. Wojtyła, *La persona: soggetto e comunità*, in *Perché l'uomo*, 59-118.

³³ Interessanti spunti di riflessione per ripensare il tema della trascendenza a partire "dall'interno" della relazione con l'altro uomo si possono trovare in E. Przywara, *L'uomo: antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1968. Per una introduzione a questi temi si veda anche P. Molteni, *Al di là degli estremi: introduzione al pensiero di Erich Przywara*, Ares, Milano 1996.

sociale e *oltre* il sociale. Questi rilievi ci sembrano doverosi perché nel corso della storia la società è stata spesso interpretata come una entità autonoma che sovrasta la persona e che in virtù di qualche *totalismo*³⁴ tende a riassorbire in sé la pluralità di forme associative in cui si esprime la libertà generativa della persona (per descrivere la quale la dottrina sociale parla di *soggettività della società*³⁵ e la sociologia contemporanea di *cittadinanza societaria*³⁶).

La dottrina sociale della Chiesa, richiamando l'importanza dei corpi intermedi della società e del principio di sussidiarietà, ha sempre affermato la priorità della persona sulla società e della società sullo stato (inteso come principio regolativo del bene comune), all'interno di una concezione relazionale e non dicotomica. In una concezione cristiana della persona, la tensione tra individuo e comunità non può essere eliminata poiché è un tratto costitutivo della stessa contingenza umana. La diversa modulazione tra ciò che nella persona è autopossesso e ciò che in essa è apertura genera una gamma variegata di sistemi sociali. A livello scientifico, i paradigmi epistemologici oscillano tra concezioni individualiste che negano la realtà delle relazioni sociali e concezioni olistiche che vanificano la realtà della soggettività: alla riproposizione del libertarismo radicale fanno oggi da contraltare posizioni sistemiche che non trovano più posto per l'uomo all'interno di sfere sociali sempre più differenziate ed autoreferenziali.³⁷ L'esaltazione della dimensione individuale si esprime principalmente o in una volontà di potenza che è costretta a negare il senso della contingenza per autolegittimarsi o in una *cultura del narcisismo*³⁸ in cui il soggetto non definisce più la propria identità in una oggettiva relazione costitutiva con l'altro, ma a partire da quello che è stato definito un processo di *autosocializzazione*.³⁹ D'altro canto, riemergono oggi anche forme di assolutizzazione del legame sociale a partire da una matrice di tipo religioso, come nel fondamentalismo,⁴⁰ o di

³⁴ Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, 311.

³⁵ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* 49.

³⁶ Cfr. P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000.²

³⁷ Per un superamento di questi due paradigmi nelle scienze sociali contemporanee si vedano, oltre agli studi di Donati, anche le opere di M. S. Archer, in particolare *Morfogenesi della società*, Angeli, Milano 1997; *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; *Structure, agency and the internal conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

³⁸ Cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1988.

³⁹ Questa espressione è utilizzata dal sociologo U. Beck, in *I rischi della libertà*, 84.

⁴⁰ S. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità: eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

tipo secolare, come nei fenomeni di tribalizzazione (come solo per fare alcuni esempi, i *rave parties*, l'etnicizzazione dei quartieri nelle grandi città, i villaggi privati con un sistema di sicurezza privato), osservati spesso non senza un certo compiacimento dai teorici del post-moderno.⁴¹

L'esaltazione della dimensione sociale implica sempre una svalutazione della persona che viene considerata una semplice parte del tutto sia esso sociale, come avviene nei sociologismi, o cosmico, come avviene nei panteismi: in entrambi i casi comunque la finitezza della persona umana è di per sé identificata con il male. D'altra parte, solo nella visione ebraico-cristiana del mondo la contingenza, per la prima volta, non è stata considerata qualcosa che deve essere nascosto o negato (come nelle visioni gnostiche) ma che ha un valore positivo in quanto breccia che apre alla trascendenza.⁴²

La concezione della Chiesa come comunione fondata sull'Eucaristia mostra come persona e comunità possono stare in una feconda unità duale. Nella Chiesa il collettivo non assorbe mai la persona e la persona non è mai una monade.

Una volta affievolitasi l'incidenza nella vita personale e sociale del cristianesimo si riapre inevitabilmente lo spazio per modi di pensare pre-cristiani.

4.3. *I presupposti ontologici della società*

Il dilemma della scelta tra due diverse posizioni, che ha riverberi decisivi sul modo di concepire la persona e la società, si pone oggi nell'antropologia come nelle scienze sociali.⁴³ Da una parte si afferma un rinnovato panteismo: il divino è impersonale; la realtà ha origine per emanazione (*exitus*); la contingenza della persona, come di tutti gli altri esseri non divini, è di per sé una forma di peccato. In questa prospettiva *la via del reditus significa redenzione, e redenzione significa liberazione dalla finitezza che, come tale, è il vero fardello del nostro essere.*⁴⁴

⁴¹ Cfr. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù: il declino dell'individualismo nelle società post-moderne*, Armando, Roma 1988.

⁴² Cfr. H. Jonas, *Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991, 65-94.

⁴³ Cfr. H. Hude, *Prolegomenes: introduction a la responsabilité philosophique*, Criterion, Paris 1997.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 27. Una stimolante riflessione sul ruolo del problema *exitus-reditus* nella progettazione della *Summa Theologica* è offerta in A. Hayen, *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book, Milano 1993.

Più liberante è un'altra prospettiva, che il cristianesimo propone: la persona umana è libera e questa libertà ha la sua origine nella volontà libera di un Dio personale che crea liberamente il mondo e l'uomo; il male scaturisce invece dalla volontà libera dell'uomo ferita dal peccato originale. In questa prospettiva il *reditus* non annulla l'atto creatore, la persona e la libertà, ma lo porta a compimento. La distinzione proposta è fondamentale per comprendere in modo adeguato la persona e la sua vita all'interno della società, ed è significativo che a riconoscere questo siano non solo teologi cattolici, ma anche studiosi di scienze sociali.

Nelle sue diverse varianti, il panteismo si rivela una posizione che in ultima istanza è inconciliabile con l'affermazione del valore della persona e della sua libertà. Esiste un nesso tra teismo, creazione, libertà personale, da una parte, e panteismo, emanazione, necessità, dall'altra. Nella tradizione cosmogonica giudaico cristiana, all'origine di tutto c'è un Dio personale, che crea liberamente il mondo e l'uomo (il quale partecipando del creatore è a sua volta capace di dare inizio a qualcosa di nuovo). Ad essa si contrappone una concezione sostanzialmente gnostica propria di molte correnti mistiche eterodosse. In essa l'origine dell'universo consiste nella emanazione di una potenza impersonale e divina. In questo caso tutto ciò che esiste non gode di una propria autonomia ontologica, ma è solo una particella distaccatasi del tutto originario. Secondo la Arendt *tutte le dottrine moderne per le quali l'uomo non è altro che una parte di materia, ed è quindi soggetto a leggi fisiche e privo di libertà d'azione, ci riportano all'antica fede nell'emanazione, di origine gnostica. Poco importa sapere se la sostanza di cui l'uomo è ritenuto una parte sia materiale o divina. Ciò che conta è che l'uomo non è più una entità autonoma, un fine in sé.*⁴⁵

L'alternativa fondamentale sul piano ontologico, una alternativa che come si è detto ha profonde implicazioni anche sul piano sociale, è l'alternativa tra quella che De Rougemont ha chiamato *incarnation*, connessa al senso della nascita, *ex-carnation*, connessa al senso della morte. Nel primo caso *Dio è concepito come il Tu dell'uomo*, nel secondo caso *il Tutto non è altro che l'Io pienamente realizzato*.⁴⁶ Da questo diverso punto di partenza discendono due atteggiamenti alternativi nei confronti del mondo: nel primo caso c'è una valorizzazione della individualità, della concretezza, della storicità, della socialità dell'uomo, nel secondo caso c'è un tendenziale annullamento della persona nell'Uno.

⁴⁵ H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, 149.

⁴⁶ D. De Rougemont, *L'avventure occidentale de l'homme*, 28.

5. ANTROPOLOGIA CRISTIANA E SCIENZE SOCIALI

In conclusione, conviene chiedersi quale è il contributo specifico che l'antropologia cristiana può portare alle scienze sociali e che tipo di relazione è auspicabile tra i due ambiti di ricerca. A questo proposito vorrei proporre cinque tracce di riflessione che potrebbero diventare oggetto della discussione.

5.1. *Rifiuto del deduttivismo*

In primo luogo va evitato il rischio del deduttivismo: la riflessione sulla persona che scaturisce dalla fede cristiana non può sostituirsi e rendere vana la ricerca condotta nelle scienze sociali. L'istanza in sé legittima di affermare la centralità della dottrina sociale della Chiesa, non può tradursi nell'applicazione estrinseca di contenuti della antropologia cristiana astrattamente considerati allo studio delle società. Il rischio di una teologia sociologica è pernicioso come quello rappresentato in passato da certe teologie politiche.⁴⁷

5.2. *Antropologia cristiana e sviluppo nella ricerca teologica*

L'antropologia cristiana non può farsi assorbire dalle scienze sociali, mutuando da esse paradigmi di ricerca e prospettive di analisi che in certi casi possono risultare estranei o contraddittori con la fede cristiana. Dal punto di vista metodologico, il contributo peculiare dell'antropologia cristiana è operare una riflessione teologica e filosofica originaria sull'esperienza umana elementare alla luce della Rivelazione. Da questo punto di vista ci sembra si possa affermare che il concetto che descrive meglio il compito che spetta alla antropologia cristiana di fronte alle sfide che la società contemporanea pone non è quello di *applicazione*, né quello di *aggiornamento*, ma quello di *sviluppo*⁴⁸ (in senso newmaniano): si tratta

⁴⁷ Una critica illuminante al concetto di teologia politica è offerta da R. Spaemann in *Per la critica dell'utopia politica*, Angeli, Milano 1994, 71-86. Sulla relazione tra teologia e scienze sociali dal punto di vista del sapere teologico si veda D. Schindler, *Heart of the World: Center of the Church. Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Eerdmans, Grand Rapids 1996. Dal punto di vista del sapere sociologico si veda: P. Donati, *Pensiero sociale cristiano e post-modernità*, Ave, Roma 1997, 331-364.

⁴⁸ Il concetto di sviluppo è stato indagato con particolare acume da J. H. Newman. Per una analisi e una ripresa recente del tema si vedano le considerazioni contenute in J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993.

ciò di tornare alla fonte del sapere cristiano sull'uomo, la Rivelazione visuta dal popolo di Dio, per trovare in essa verità sulla persona umana che richiedono ancora di essere sempre meglio comprese e sviluppate in modo adeguato a "rendere" ragione della speranza cristiana.

5.3. A difesa dell'appartenenza

Per operare una critica efficace, almeno a livello teorico, di quella che, come si è visto, è una tentazione ricorrente delle scienze sociali – la risoluzione delle polarità costitutive – appare importante rilevare che l'antropologia cristiana osserva che l'uomo fragile e ferito dal peccato tende a confondere la sua capacità di indagare la totalità con la considerazione di se stesso come la totalità,⁴⁹ in modo analogo, le scienze sociali hanno la tendenza a ridurre il sapere sulla persona e sulla società ad un sapere di tipo ideologico, a partire dallo schema *pars pro toto*.⁵⁰

In virtù della non distinzione tra questi due atteggiamenti, nei dibattiti in corso nelle società occidentali contemporanee, si tende a sostenere che ogni forma di appartenenza costituisce di per sé un pericolo, sia per la persona (in quanto essa perderebbe la sua individualità), sia per la società (in quanto l'appartenenza sarebbe il brodo di coltura di rivendicazioni identitarie di tipo fondamentalista).

5.4. La dignità della dipendenza

L'antropologia cristiana è chiamata a rendere ragione della pienezza di vita e di libertà che scaturiscono dalla fede. La persona per essere se stessa è chiamata a riconoscere la sua strutturale apertura e quindi dipendenza rettamente intesa da un altro e questo emerge nelle tre polarità che abbiamo preso in considerazione: in quanto unità duale di anima e corpo la persona deve la sua stessa vita ad altro da sé; in quanto unità duale fondata

⁴⁹ Su questo tema si vedano le stimolanti riflessioni del teologo protestante R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, vol. I. *Human Nature*, Charles Scribners' Sons, New York 1941. Inoltre cfr. U. Borghello, *Liberare l'amore. La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana*, Ares, Milano 1996, in particolare 62-161.

⁵⁰ Su questa tendenza ha riflettuto R. Boudon in *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991. Sulla tentazione riduzionista presente nelle scienze sociali come espressione della tentazione ideologica si veda anche P. Terenzi, *Ideologia e complessità. Da Mannheim a Boudon*, Studium, Roma 2002.

nella differenza sessuale la persona dipende per il suo compimento dall'incontro con l'altro e dall'amore dell'altro; in quanto in se stessa unità duale di individualità e di comunità, la persona dipende dalla relazione con altre persone significative per il compimento della sua naturale socialità. Si tratta in altri termini di ridare dignità alla *dipendenza* riconoscendo che *non tutto ciò che all'uomo è dato e non è costruito, scelto, voluto da lui, è ipso facto oppressivo, o alienante*.⁵¹

5.5. *Persona e relazione: oltre al modello iposocializzato ed a quello ipersocializzato*

Il dibattito in corso nella teologia sul concetto di persona e nelle scienze sociali sull'alternativa tra individualismo e olismo potrebbe trovare giovamento dalla messa a tema in modo analitico della nozione di relazione.

Già nel corso del novecento, le riflessioni di pensatori come F. Ebner, G. Fessard, R. Guardini, G. Marcel, J. Mouroux, H.U. von Balthasar, hanno proposto un ripensamento in chiave dialogica della persona. Ancora oggi vale la pena ricercare la ricchezza contenuta nelle opere di questi (ed altri più giovani) studiosi per metterne in luce tutte le possibili implicazioni per l'antropologia filosofica e teologica (piano della relazione tra l'io e il tu, umano o divino) ma anche per lo studio della società. Rifiutando l'*individualismo* e il *totalismo*, cioè un individualismo alla rovescia,⁵² rifiutando il modello di *uomo antropocentrico* iposocializzato che costruisce la società e Dio a sua immagine, e quello dell'*uomo sociocentrico* ipersocializzato in cui la società plasma tanto lui quanto Dio,⁵³ l'antropologia cristiana può ragionare in analogia alla riflessione della teologia trinitaria sulla relazione e sull'amore. Temi che hanno mostrato la loro fecondità anche in molti filosofi contemporanei (da Lévinas a Michel Henri a J.L. Marion). Allo stesso tempo anche le scienze sociali possono trarre beneficio dal guardare sia la relazione a partire dalla persona,⁵⁴ sia la persona a partire dalle relazioni

⁵¹ A. Finkelkraut, *L'umanità perduta. Saggio sul XX secolo*, Liberal, Roma 1997, 151.

⁵² Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, 309-312.

⁵³ M. Archer, *La fede e il concetto di genere umano nelle scienze sociali*, in Aa.Vv., *L'uomo alla ricerca della verità. Filosofia, scienza, teologia: prospettive per il terzo millennio*, Vita & Pensiero, Milano 2005, 223-242, in particolare 224 e ss.

⁵⁴ Alcuni spunti di riflessioni sulle analogie tra relazionalità umana e relazionalità trinitaria si possono trovare anche in P. Donati, *Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna*, in "Rivista Teologica di Lugano" (1998) n. 1, 9-25. Sulla relazione come aspetto costitutivo della persona si veda D. Schindler, *Heart of the World...*, 279-292.

che costituiscono il suo orizzonte morale (potrebbe essere feconda una indagine sulle analogie tra la relazione che sussiste tra persone umane nella società e le relazioni delle Persone divine nella Trinità).

6. CONCLUSIONE

Gli spunti offerti, precari e provvisori, intendono essere tracce di riflessione sul contributo della antropologia cristiana alla indagine sulla persona condotta nelle scienze sociali. Come ogni traccia anche queste non intendono chiudere il discorso. Vorrebbero invece indicare sentieri che possono essere percorsi in modo proficuo approfondendo il mistero della persona sul quale la teologia, la filosofia e le scienze sociali oggi più che mai non possono smettere di interrogarsi.