

## L'UNITÀ DEL CORPO SOCIALE

### 1. SOCIETÀ COME CORPO

L'espressione «corpo sociale» è una delle piú usate sia nel linguaggio comune, sia in quello scientifico, per indicare la stretta connessione tanto degli uomini fra loro, che dei fenomeni nascenti dalla vita sociale. Si esprime lo stesso concetto con alcune sfumature quando si dice *tessuto sociale*, *contesto sociale*, *sistema sociale*, *organismo sociale*. La filosofia politica, prendendo ispirazione dal linguaggio giuridico, parla della società anche come di una «persona», naturalmente non fisica, ma «persona morale».

Tutte queste figure o analogie tendono ad esprimere il concetto di fondo: al di là della individualità delle nostre singole persone, al di sopra e al fondo del nostro essere individuale c'è un collegamento tra di noi, che ci colloca in un rapporto soggettivo e oggettivo di interdipendenza con gli altri esseri umani vicini e lontani ed unisce in modo piú o meno profondo gli aspetti mentali e materiali delle nostre singole vite, nonché delle sfere di azione nascenti dalla vita associata.

Noi abbiamo una forte autocoscienza della nostra individualità personale. Abbiamo esperienza intima di essere, come in realtà siamo, degli «io» dotati di propria esistenza e consistenza, sia spirituale che fisica, diversi, distinti, inconfondibili gli uni con gli altri.

Tuttavia nella realtà quotidiana e nel divenire storico c'è tra gli esseri umani una interconnessione, una certa unità vitale,

della cui consistenza non sempre ci rendiamo conto. Essa merita di essere indagata e conosciuta in alcuni suoi aspetti e livelli.

È bene dire subito che quelli i quali parlano di «corpo sociale», non danno a tale espressione la stessa intensità di significato.

Per alcuni si tratta solo di paragone o di una metafora. L'essere *come* un corpo significa che i componenti di una società sono disposti in un ordine funzionale: esiste tra loro un collegamento con diversità di compiti e di ruoli, coordinati da una autorità in vista di uno scopo comune. I sostenitori di questa concezione pongono l'accento sulla priorità dell'individuo nei confronti del sociale: per loro è importante affermare che, per quanto intensa e profonda sia la vita sociale, l'individualità della persona non può essere sminuita e non si dissolve affatto nel collettivo.

Per altri invece si tratta di qualcosa di più che un paragone. Nel parlare della società *come* corpo, essi pensano che la società non può ridursi alla semplice somma di individui più o meno collegati fra di loro. Gli individui — essi dicono — sono in stretta connessione reciproca ed inoltre hanno una dipendenza vitale dall'insieme sociale non solo sul piano funzionale ma anche su quello genetico. Alcuni accentuano tale dipendenza spingendo il discorso fino a considerare gli individui nient'altro che particelle espresse biologicamente e culturalmente dalla specie, dal grande gruppo sociale. Secondo un certo iperrealismo sociologico la stessa natura umana sarebbe il prodotto della vita di relazione<sup>1</sup>, il risultato di una serie di stimoli e rapporti sociali, il frutto di un processo socioculturale. È la cultura del gruppo che riceve in consegna con la nascita un essere informe e lo plasma in essere umano.

<sup>1</sup> C.H. Cooley, *Human life and the social order*, 1902, ried. 1956: «La natura umana viene all'esistenza gradualmente: non la si possiede nascendo; non la si acquista che nella società» (cf. A. Cuville, *Manuel de sociologie*, t. I, Paris 1967, p. 62); ancora: «l'uomo non possiede la natura umana fin dalla nascita e non può acquistarla, né conservarla se non attraverso l'unione con i suoi simili» (C.H. Cooley, *L'organizzazione sociale*, 1909, tr. it., Milano 1963, p. 28).

In tale quadro concettuale il «corpo sociale» è visto come un grande organismo vivente (un «superorganismo», direbbe Spencer)<sup>2</sup>, dotato in maggiore o minor grado di una propria entità<sup>3</sup>, di una propria vita sul piano biologico (si pensi ai gruppi etnici) o almeno sul piano spirituale (le civiltà). Le società, come i corpi viventi, hanno le varie fasi di nascita, sviluppo, declino e morte. Si spinge l'analogia col corpo umano fino a considerare gli individui come cellule del corpo sociale. E si vedono in questo vari organi e parti che esplicano diverse funzioni (produzione, consumo, comunicazioni, coordinamento, ecc.) a somiglianza degli organi e dei tessuti del corpo, nell'interesse dell'insieme: questa concezione di realismo sociologico esasperato è propria di alcuni autori che sono considerati «bio-organicisti estremisti»<sup>4</sup>. Qualcuno ha voluto dare a questo «corpo» sociale anche una «coscienza collettiva»<sup>5</sup> o addirittura un'anima, sul piano però, in quest'ultimo caso, propriamente politico-giuridico<sup>6</sup>.

Ambedue questi modi di vedere contengono molti aspetti veri, però enfatizzandoli e sviluppandoli in una sola direzione, si giunge a due opposte concezioni della società ed anche a due diverse posizioni di filosofia sociale e di ideologia politica. Si va nel primo caso verso un nominalismo sociologico, per cui la società non esiste: esistono gli individui con coordinate sociali e la società è nient'altro che la loro somma. Per la società di due

<sup>2</sup> H. Spencer, *Principii di sociologia*, 1877, tr. it., Torino 1967, vol. I, pp. 67-72.

<sup>3</sup> W. Buckley, *Sociologia e teoria dei sistemi*, Englewood Cliffs (N. J.) 1967, tr. it., Torino 1976, pp. 52-57.

<sup>4</sup> D. Martindale, *Tipologia e storia della teoria sociologica*, Boston 1960, tr. it., Bologna 1968, pp. 132-138: i sociologi considerati sono specialmente P. Lilienfeld e A. Schäffle; un'analisi molto ampia e articolata da Platone alle moderne scuole demografiche si può leggere in P.A. Sorokin, *Contemporary sociological theories*, New York 1928, tr. it., *Storia delle teorie sociologiche*, Roma 1974, vol. I, pp. 187-348.

<sup>5</sup> E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Parigi 1891, tr. it., Milano 1963, pp. 101-103.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 1951, tr. it., Bari 1974, p. 4.

persone si potrebbe rendere tale concetto con questa formula:

$$\text{società di } A+B=(A+B)$$

Nel secondo caso si ha il realismo sociologico per il quale la società non è riducibile ai suoi membri, ma è il loro insieme più un *quid* aggiuntivo, che si sovrappone ai singoli componenti e li tiene legati e condizionati anche al di sopra della loro pura razionalità e volontà cosciente. Tale posizione si potrebbe indicare con questa formula:

$$\text{società di } A+B=A \longleftrightarrow^X B$$

In essa la realtà risultante non è più binominale, come in partenza, ma triadica. Vi è un terzo elemento: la interrelazione che procede dai due soggetti. Allorché raggiunge un certo spessore, essa acquista un grado di consistenza propria, e in qualche misura una «entità», per cui *X* si aggiunge ad *A* e *B* come una terza realtà che compenetra le prime due, le tiene parzialmente interpenetrate e dà senso al loro insieme e a ciascuno di esse dentro l'insieme.

Naturalmente ci sono vari gradi di realismo sociologico e si va dall'iperrealismo e dall'estremismo bio-organicistico già ricordato ad altre forme di organicismo positivistico o a forme di organicismo idealistico e di funzionalismo<sup>7</sup>, fino a forme di realismo moderato rispondenti ad una visione più obiettiva — e che ritengo accettabile — della vera natura della società.

Va aggiunto che oggi si verificano nuove irruzioni<sup>8</sup> nel campo sociologico da parte delle scienze naturali, che richiamano l'attenzione sulle basi biologiche dei comportamenti sociali in una visione radicalmente evoluzionistica e privilegiante la specie sull'individuo, come si annunzia con alcune recentissime

<sup>7</sup> D. Martindale, *Op. cit.*, pp. 89-202 e 705-800.

<sup>8</sup> P.A. Sorokin polemizza con quelli che le considerano «intrusioni»: egli le ritiene benefiche per il progresso nella conoscenza dei fenomeni sociali (*Op. cit.*, p. 348).

proposte provenienti dagli USA sulla sociobiologia<sup>9</sup>. Non è da trascurare il fatto che questa concezione organicistica della società non è esclusiva dei sociologi e dei biologi, ma ha trovato favore — come fa notare Sorokin — anche tra molti filosofi, i quali considerano la società come una «unità vivente», non su basi biologiche, ma in quanto «possiede una realtà super- o trans-individuale»<sup>10</sup>.

Nei casi in cui per indicare le strette interconnessioni tra le parti componenti la società, all'analogia organicistica si preferisce un ricorso a modelli delle scienze matematiche e fisiche, si hanno le teorie *sistemiche*: allora invece di «corpo sociale» si parla di «società come sistema», ancora una volta con posizioni diverse secondo che si tende ad evidenziare l'individualità e a parlare di semplice coordinamento e di equilibrio sociale<sup>11</sup> o invece si valuta l'importanza dell'insieme e si considerano i forti fenomeni di inserimento vitale dei singoli nel quadro totale che li contiene e li alimenta<sup>12</sup>. Si tende ad accentuare la «totalità» in confronto alle sue parti componenti, in uno studio sempre più complesso (e con pretese sempre più scientifiche) della società mediante un intreccio con altre scienze, compresa la psicologia in una sua corrente particolare (la *Gestalttheorie*), compreso un ritorno alla biologia e il ricorso ai più recenti passi della scienza come la cibernetica<sup>13</sup>.

Il cammino del pensiero umano porta a comprendere come sia sempre meno facile avere una conoscenza lineare e schemati-

<sup>9</sup> E. Wilson, *Sociobiology. The new synthesis*, 1975.

<sup>10</sup> P.A. Sorokin, *Op. cit.*, pp. 189 e 190-193; v. anche M. Marotta, *Organismo e neo-organicismo*, in «Sociologia», 1, 1959, pp. 60-65.

<sup>11</sup> Della sterminata letteratura su Pareto, v. N. Bobbio, *Pareto e il sistema sociale*, Firenze 1973, e G. Braga, *Forma ed equilibrio sociale* (testi scelti con *Introduzione*), Bologna 1959.

<sup>12</sup> L. von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, New York 1968, tr. it., Milano 1971: la sua teoria, veramente, parte da basi biologiche, ma intende porsi come teoria generale dell'organizzazione per tutti i campi, compreso lo studio della società, e propone un «nuovo modello di uomo» più attivo e creativo (pp. 294-297).

<sup>13</sup> N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Boston 1950, tr. it., Torino 1966.

ca dell'esistente e a rendersi conto con profondità crescente di quanto sia «complesso il rapporto tra le dimensioni biologica, psicologica, sociale, antropologica e storica dell'essere (o dell'essere-nel-mondo) umano», ponendo interrogativi sempre più stimolanti anche sulla «natura della natura umana»<sup>14</sup>.

Si diceva prima che esaltando e assolutizzando alcuni elementi veri delle due diverse concezioni — nominalista e realista — della società, si pongono in qualche modo le basi per due diverse posizioni ideologiche. A fianco perciò delle due concezioni, tendenti a privilegiare l'una l'individuale, l'altra il sociale, si sviluppano — con una serie però di intrecci spesso a scapito della coerenza — posizioni di filosofia politica in due direzioni.

Da un lato si corre verso l'individualismo a danno della solidarietà, della egualianza, della giustizia sociale. Dall'altro si accentua l'interesse collettivo e si corre verso lo statalismo, travolgendo nel sociale o nel pubblico ogni limite che tuteli la persona umana. Nel mezzo si pongono oggi le più moderne proposte di utilizzare le recenti scienze (informatica e soprattutto cibernetica) come strumenti razionali, atti a superare la violenza e unilateralità delle ideologie per ottenere un'organizzazione sociale e uno sviluppo che armonizzi i due termini del problema con nuove forme scientifiche di autorità, di automazione amministrativa e giuridica, di controllo sociale<sup>15</sup>.

Ma anche in seno a queste proposte fermenta sempre un dubbio: che le persone umane, organizzate nel sistema, possano essere da esso impiegate non come esseri umani responsabili, ma «come altrettanti ingranaggi, leve e connessioni»<sup>16</sup> del grande corpo artificiale, il robot sociale.

Rimane cioè sempre il problema — che potrà essere «falso» per la sociologia come sostiene Gurvitch<sup>17</sup>, ma non perciò è

<sup>14</sup> P. Ammassari, *Introduzione a H. Gerth - C. Wright Mills, Carattere e struttura sociale*, Chicago 1953, tr. it., Torino 1969, pp. XIII-XIV.

<sup>15</sup> W. Buckley, *Op. cit.*, pp. 192-193 e 241-243; V. Frosini, *Cibernetica, diritto e società*, Milano 1968, pp. 24 ss., 41 ss., 123-126.

<sup>16</sup> N. Wiener, *Op. cit.*, pp. 228-229.

<sup>17</sup> G. Gurvitch, *La vocazione attuale della sociologia*, Parigi 1950-1963,

meno vero per la società concreta — di come conciliare la insopprimibile carica vitale della persona individuale, con la enorme dinamica della totalità sociale: del resto altri sociologi, come Cesareo, mettono in guardia dal sopravvalutare nell'analisi dei processi di socializzazione la capacità di adattamento dell'uomo, la sua duttilità di fronte agli aspetti integrativi e dal sottovalutare la portata dei processi antagonistici nel rapporto tra individuale e collettivo<sup>18</sup>.

Nell'orientarsi a cercare una soluzione è bene fare una precisazione: non si tratta di cercare tanto la giusta via di mezzo, quanto piuttosto di mettere a punto alcune considerazioni sul concetto di persona umana.

È qui che bisogna cominciare col liberare la nostra mentalità e la nostra cultura di occidentali da alcuni concetti che hanno troppo incoraggiato l'individualismo, fino a permearne con lento processo inquinante anche il pensiero cristiano degli ultimi secoli.

Quando certi autori cristiani di filosofia politica e giuridica parlano di valore *assoluto* della persona umana, indubbiamente espongono un principio che è per noi incontrovertibile: se però non aggiungono altro, probabilmente si predispongono a cadere in qualche unilateralismo.

È un concetto filosofico metafisico, dotato di grandi possibilità in difesa della libertà umana. Il concetto però ha subito bisogno di essere confrontato e completato con altre considerazioni di carattere storico, scientifico, sociologico.

## 2. LA PERSONA E IL CIRCOLO BIOLOGICO

Tra le considerazioni da fare sulla «persona umana» la prima e fondamentale mi sembra questa: anche la persona a sua

tr. it., Bologna 1965; tra i «falsi problemi della sociologia dell'Ottocento» egli pone anche il «preteso conflitto Individuo e Società» (pp. 45-52).

<sup>18</sup> V. Cesareo, *Socializzazione e controllo sociale. Una critica alla concezione dell'uomo ultrasocializzato*, Milano 1974, pp. 82-85.

volta è un *corpus*, un sistema<sup>19</sup>, cioè un intreccio di componenti diverse strettamente interdipendenti tra loro. La persona non è un essere semplice già dato, ma un insieme di elementi, i quali tendono a comporsi nella semplicità, in armonia e unità, ma la raggiungono solo in un certo grado. Ricordare che la persona è un sistema psicosomatico che unisce in sé il materiale e lo spirituale, significa toccare uno solo dei molteplici aspetti di questa realtà. Basta però a porre in evidenza come l'uomo attraverso la sua parte materiale, sia legato al mondo fisico, dal quale è tutt'altro che *absolutus*. C'è un circolo vitale biologico che lega il corpo dell'uomo con il cosmo. Esso è rappresentato molto bene in quella espressione che viene usata il mercoledì delle Ceneri e che si è tentati di ritenere una pia e platonica esortazione penitenziale. Tale espressione invece riassume la vera realtà del ciclo stesso, richiamandolo alla mente e ponendolo davanti agli occhi: «Ricordati, uomo, che sei polvere e in polvere ritornerai»<sup>20</sup>; sei fatto di un pizzico di sostanze minerali e ad esse ti ridurrai dopo la partenza dell'anima.

Questo ciclo non è senza peso per l'anima: lo sviluppo armonico della personalità, la sanità mentale, certe fasi momentanee dell'equilibrio caratteriale e la stessa vita dell'«io» interiore, sono condizionati dal funzionamento di certe ghiandole interne o dal sistema circolatorio e neurovegetativo. Tale funzionamento a sua volta dipende in parte da ereditarietà, in parte dalle scelte e possibilità di ognuno nella qualità di vita fisica, dall'alimentazione e perfino dalle condizioni meteorologiche e geografiche.

L'uomo respira, assimila il cosmo: l'atmosfera, la terra, le radiazioni solari e stellari. Il cosmo ci nutre, ci modella. Scambia i suoi elementi con il nostro corpo vivente e li riprenderà

<sup>19</sup> Si veda, a titolo di esempio, la «struttura della personalità» in P.A. Sorokin, *The ways and power of love*, Boston 1954, ried. 1967, con i suoi quattro livelli (subconscio, consciente biologico, consciente socioculturale, superconscio) e la sua realtà tricomponensiale (sensoriale, logico-razionale e intuitiva o superrazionale). Egli passa in rassegna una vasta «fioritura di teorie sistematiche» dell'individuo in *Sociological theorie of today*, New York 1966, tr. it., *Storia delle teorie sociologiche*, cit., vol. II, pp. 152-159.

<sup>20</sup> Gen. 3, 19.

definitivamente il giorno in cui il nostro corpo gli si rionfrirà in olocausto totale.

Questo è il circolo vitale biologico che lega l'«io» al proprio corpo e collega la persona intera al cosmo, al mondo minerale, vegetale e animale.

Ma bisogna anche pensare — e qui forse per molti è una realtà da riscoprire — che un circolo vitale del genere esiste ugualmente tra gli esseri umani e li collega gli uni con gli altri più di quanto in genere uno riesca a rendersene conto.

Si pensi alla complessità e importanza della funzione respiratoria oltre che di quella alimentare. Dal corpo attraverso la espirazione, la sudorazione, la traspirazione per ogni poro della pelle ed altri fenomeni di liberazione escono continuamente particelle, le quali vanno nell'aria (respirata da tutti in comune) o nella terra e che vengono captate da piante e animali, di cui poi tutti si alimentano. Potrà insorgere un po' di disgusto nel costatarlo, ma possiamo dire che ci respiriamo l'un l'altro e non solo ci ammaliamo gli uni degli altri (si pensi alle malattie infettive), ma in qualche modo viviamo gli uni degli altri.

Tale scambio di elementi fisici vale in una sola direzione anche tra l'umanità che ci ha preceduto e noi, che la continuiamo e in mille modi la riassorbiamo nella sua materialità (oltre che nella sua cultura). Lo scambio unidirezionale continuerà a valere tra noi e quelli che dopo di noi si nutriranno della terra, del cosmo, in cui il nostro corpo sarà tornato con la morte.

Su questa linea longitudinale, con una realtà particolarmente intensa, ha valore fondamentale il *continuum* diretto che esiste tra genitori e figli e che scaturisce da un *continuum* che si è stabilito tra l'uomo e la donna. È un fenomeno che ha il suo fascino misterioso, questo per cui una «parte» della persona va a fondersi e vivere nel seno di un'altra persona, dando origine ad una terza persona, biologicamente parte, estensione e continuazione della vita delle prime due. È una continuità di padre in figlio, ma soprattutto di madre in figlio (gestazione, allattamento), che ha la sua particolare fase di intensità nel periodo in cui la madre contiene in sé il figlio, è con lui veramente una

carne sola e i due hanno vita strettamente unita anche a livello psichico.

La continuità discendente diventa espansione collaterale fra i conviventi di una stessa epoca, dando origine ad una forte dimensione di continuità fisica in longitudine e in latitudine tra i componenti di uno stesso gruppo parentale fino al più ampio gruppo etnico.

Questa realtà risulta profondamente sentita nel pensiero ebraico e viene espressa in una frase che tutta la riassume. Jahvè dice ad Abramo: «farò te un grande popolo»<sup>21</sup>. Non dice: «io ti darò», ma «io ti farò», cioè: io ti espanderò fino a fare di te un popolo. È l'intero popolo che viene considerato come un Abramo dilatato. È l'*io* di Abramo che si espande. Si tratta di un «grande *io*», dice Mühlen<sup>22</sup>, che vede nella cultura ebraica i confini tra il singolo e la comunità diventare fluidi ed emergere il concetto di una certa unità *fisica* fra i componenti del popolo d'Israele<sup>23</sup>. Egli così riassume una corrente esegetica tendente a leggere nel pensiero ebraico il concetto di «personalità corporativa»<sup>24</sup>, di «persona comune»<sup>25</sup>. Indubbiamente è qualcosa di molto più forte che la «persona morale» dei filosofi e dei giuristi, avendo contenuto vitalistico-biologico con evidente fioritura dal fatto della comune discendenza.

Ma su questo piano della continuità biologica tra gli esseri umani, pur rispettati nella loro individualità, c'è ancora qualcosa da considerare. Si pensi a ciò che si realizza oggi con la moderna scienza medica attraverso i trapianti degli organi, per cui una parte di me, un rene, una cornea, il cuore, più recentemente anche il pancreas, può continuare a vivere nel corpo e quindi nella personalità totale di un altro. E non ultima va ricordata la

<sup>21</sup> Gen. 12, 2; il testo greco ha: *poieso se eis ethnōs mega* («trasformerò te in grande nazione»).

<sup>22</sup> H. Mühlen, *Una mystica persona*, Paderborn 1967, tr. it., Roma 1968, pp. 95 ss.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 97-100 e 102.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 132.

singoli componenti di un medesimo gruppo sono legati fra loro in una notevole unità di modelli socioculturali. Questi sono non solo comportamenti esteriori (usi, costumi, convenzioni, istituzioni) tenuti da un gran numero di persone, che li accettano e li ripetono, conformandosi e identificandosi in essi. Sono anche atteggiamenti interni, che in qualche misura modellano le menti su di uno stampo comune: si tratta infatti di credenze, concezioni della vita, valori, modi di vedere, tipi di ragionamento, mentalità comuni ai membri di uno stesso gruppo.

Perciò insieme alle diversità che certamente rimangono e caratterizzano le singole individualità, è ugualmente forte ed evidente quella che alcuni antropologi chiamano la «personalità di base»: è come un timbro del gruppo di appartenenza.

«Nessun uomo è un'isola», è stato scritto. E ciò vale sul piano culturale molto più che su quello biologico.

Innanzi tutto in analogia con la direzione longitudinale già accennata per il *continuum* biologico, va osservato come l'uomo di ogni epoca pensa in gran parte con le menti di quelli che lo hanno preceduto: l'uomo occidentale di questo scorso del XX secolo pensa per buona misura con la mente di persone ormai trapassate, da Marx e Freud a Hegel e Kant, a Cartesio e Hobbes, fino a Tommaso, Agostino, Aristotele e Platone. E ripete in sé emozioni e stati d'animo di Dante, Virgilio e Omero: col loro cuore palpita anche il suo.

Per la dimensione in latitudine, parlando per immagini, si potrebbe dire che nel corpo sociale si effettua un incessante trapianto di cervelli molto intenso e in un certo senso reciproco.

Tante volte, senza avvertirlo coscientemente, noi pensiamo col cervello di altri o li induciamo a pensare col nostro. Ci sono i fenomeni di creazione dell'opinione pubblica (*mass-media*: quarto potere). Si giunge al contagio mentale ed emotivo con fenomeni di psicologia di massa e di condotte, mode, mentalità collettive. Sono frutti di una profonda influenza reciproca. E costituiscono quasi un tessuto culturale sovra-individuale, in cui l'individuo suo malgrado è intrecciato e come travolto.

Da qualcuno si insiste su questo fenomeno fino a considerare l'individuo e la sua coscienza come prodotti prevalentemen-

te dal «fatto sociale», per sua natura coercitivo e plasmante, e dalla coscienza collettiva, in una concezione di «uomo ultrasocializzato» che indubbiamente rappresenta la enfatizzazione di elementi tuttavia in buona parte reali e presenti nel rapporto tra società e individuo. Tali elementi operano in proporzione diretta al mancato trasformarsi dell'individuo in «persona» e alla conseguente riduzione delle sue capacità autodecisionali.

Certo è che, ora situazioni generali, ora l'azione di minoranze attive e più forti impongono alle personalità più malleabili e in genere all'uomo medio l'accettazione di schemi mentali comuni. Il fenomeno è presente in tutte le epoche della storia (perciò l'uomo in genere è figlio del suo tempo) ed assume oggi una particolare violenza sull'individuo, sì che spesso si presenta come vera e propria manipolazione della personalità.

C'è tuttavia anche un aspetto positivo: infatti l'ampiezza delle comunicazioni raggiunta con gli strumenti offerti dalla civiltà tecnologica, favorisce la creazione di un *continuum* culturale al di là delle barriere classuali, nazionali, ideologiche, religiose. Con ciò si pongono le condizioni per poter spezzare razzismi e particolarismi culturali e si aprono le vie verso una comunione culturale mondiale.

Comunque rimane il fatto che la libertà dell'individuo nel conoscere e nel pensare è fortemente limitata e influenzata, oltre che dalle condizioni fisiche prima accennate, anche e soprattutto da questi condizionamenti socioculturali.

Si tratta certamente di un limite, di una restrizione della personalità, almeno sotto certi aspetti e in certe condizioni. Bisogna però pensare ad un altro lato del problema: i componenti della società sono dentro un fenomeno di reciproca influenza, che è indispensabile per il loro stesso sviluppo mentale e per il loro formarsi come persona. Gli uomini non si realizzano come uomini se non nella società. Questa non è una creazione arbitraria, di cui potremmo anche fare a meno, come affermano certe teorie contrattualistiche. La società promana spontaneamente e invincibilmente dalla nostra stessa natura umana. Dal profondo della persona fiorisce l'esigenza di società, cioè del vivere insieme ad altri esseri umani in una rete di rapporti

reciproci non solo materiali. Le esigenze più propriamente umane ci spingono a rapporti densi di significati, di affetti, di valori, di norme che noi elaboriamo insieme, come gruppo, faticosamente nella nostra esperienza storica e comunichiamo alle epoche successive.

Così sotto quest'altro aspetto siamo noi che produciamo la nostra cultura con un lavoro comune e di essa ci serviamo per offrirci l'un l'altro strumenti concettuali e materiali di formazione e di crescita personale. Senza tutto ciò non riusciremmo mai a realizzarci come esseri umani.

È perciò che, esagerando, una certa sociologia secondo quanto si è ricordato all'inizio, considera non solo la personalità ma la stessa natura umana come un prodotto della vita di relazione e Marx afferma: «l'uomo produce l'uomo, se stesso e l'altro uomo»<sup>28</sup>. Certo la società «ha anche una funzione creativa» come scrive Cesareo, ma solo in quanto «concorre»<sup>29</sup> al realizzarsi concreto di una natura, che è in sé ontologicamente già data. Le personalità concrete si plasmano nei processi sociali sotto l'influsso dell'ambiente socioculturale al momento stesso che esse interagiscono tra di loro e concorrono tutte insieme ad agire a loro volta su di esso per plasmarlo<sup>30</sup>.

Ma non è l'interagire sociale che «crea» la natura umana né la persona umana. Questa, come ho avuto occasione di dire in un altro mio studio<sup>31</sup>, è un fascio di potenzialità già specificamente umane, per cui più esseri umani, agendo, agiscono umanamente secondo la propria natura, così come altri esseri viventi lo fanno secondo le rispettive nature. Bisogna però pur dire che le potenzialità di cui fondamentalmente è dotata la natura umana, a differenza di quanto avviene per le nature vegetali e animali, non si attualizzano se non nell'incontro fra più esseri umani. Perciò si può affermare che l'uomo non solo è, ma

<sup>28</sup> K. Marx, *Economia politica e filosofia*, 1844.

<sup>29</sup> V. Cesareo, *Op. cit.*, p. 85.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>31</sup> Note introduttive alla sociologia del cristianesimo, Teramo 1960, p. 77.

*diventa.* Si può anche precisare che nessuno diventa uomo da solo.

Non occorre esagerare da un lato la funzione del rapporto sociale o puntare dall'altro tutto sull'originarietà ontologica della persona. Per avere di questa un concetto più completo, che specifichi quel valore *assoluto* di cui si parlava all'inizio, sarà bene ricordare che essa è, sì, il *prius* ontologico della società, ma non un *prius* storico perché, dopo la creazione, ogni uomo nasce nella società già in atto. Occorre però precisare che la persona non è prima individuale e poi sociale. In essa la dimensione sociale è ontologicamente presente, come una dimensione originaria (e non derivata) costitutiva della sua stessa natura umana. È per questo che il valore assoluto della persona va correttamente inteso non fermandosi alla dimensione dell'*in se* (*indivisum in se et distinctum a quolibet alio; rationalis naturae individua substantia*)<sup>32</sup>, ma subito considerando a pari titolo la dimensione dell'*ad alios* (la sua apertura agli altri non facoltativa, ma essenzialmente necessitata): solo in tal modo si ha il quadro completo della «persona naturalmente sociale».

Mi pare dunque che si possa giungere a questa conclusione: individualità e socialità sono interconnesse e coessenziali all'uomo. Egli in radice è già persona individuale e può ritenersi ugualmente in radice già società (potenziale).

#### 4. LA SOCIETÀ È UN SISTEMA

Abbiamo parlato delle strette interconnessioni che legano gli individui sul piano materiale ma soprattutto sul piano culturale. Possiamo dire che la società non solo *rassomiglia a*, ma in qualche modo è un corpo. Lo è in quanto è composta di individui vitalmente collegati tra loro. Ma lo è anche per un altro motivo. Come il corpo è un insieme integrato di tessuti e

<sup>32</sup> Sono le definizioni rispettivamente di individuo e di persona, date dalla filosofia scolastica.

organi e funzioni, così la società è un sistema integrato di gruppi, istituzioni, attività varie, realtà territoriali, strati sociali. Il tutto in una stretta interdipendenza. La società è una complessa realtà sistemica, un intreccio più o meno funzionale di gruppi e di istituzioni: familiari, educative, scientifiche, religiose, artistiche, ricreative, assistenziali, economiche, giuridiche, politiche.

Tra le varie parti del sistema sociale la connessione è tale che, modificandosi o funzionando male una di esse, nascono spinte e problemi di mutamento e di funzionamento in tutte le altre. Lo si può verificare osservando cosa è avvenuto quando la moderna società ha visto scoperte scientifiche e applicazioni tecnologiche creare profonde trasformazioni nella produzione industriale: si sono avuti riflessi enormi sull'assetto economico, sulla stratificazione sociale, sui movimenti e regimi politici, sulle legislazioni, sulla struttura familiare, sulle istituzioni educative, sulla sensibilità religiosa, sulle espressioni artistiche, sull'uso del tempo libero. In una parola si è venuto costruendo un nuovo tipo di sistema sociale.

Si tratta di una solidarietà di fatto esistente nella natura delle cose, dei fatti e delle istituzioni, per cui i fenomeni sociali, partendo ora da un punto, ora dall'altro, attraversano e scuotono l'intero corpo sociale.

Ma c'è una oggettiva ed allarmante osservazione da compiere: tale solidarietà è ambigua. L'interdipendenza opera nei due sensi: funziona cioè sia in positivo (sviluppo e crescita umana), sia in negativo (crisi, ritardi, squilibri). Per tale solidarietà fattuale si creano dei processi storici che la volontà umana non riesce a guidare o a riparare se non molto parzialmente e con enorme fatica, come si può vedere osservando ciò che avviene nel mondo.

Quel che si dice per la vita di un sistema nazionale, vale anche per la vita dell'umanità intera. Anch'essa è un sistema con una crescente interdipendenza di popoli e culture, come con un quadro così incisivo ha ricordato a tutti la *Populorum progressio*.

E vale anche a raggio più limitato nella vita dei piccoli gruppi e dei corpi intermedi. Vale nella vita dei piccoli sistemi

o dei piccoli mondi, come li abbiamo chiamati — una fabbrica, una ospedale, una scuola, un comune — in cui l'equilibrio dell'insieme è legato al retto funzionamento delle sue singole componenti (uomini, servizi, strumenti). Se in una fabbrica una persona non svolge bene il suo compito crea problemi per i compagni di lavoro e abbassa il prodotto totale. Se in un comune c'è un disoccupato o un malato, ne vengono problemi a breve, medio e lungo raggio. Problemi diretti per le persone più vicine. Problemi indiretti per tutta la comunità. Ne risente il bilancio comunale (o anche regionale e nazionale). Si abbassa il reddito complessivo e pro capite.

Così la ferita ad un dito ha risonanze ben più in là della zona colpita e mette in movimento nell'intero corpo umano diversi meccanismi tendenti alla difesa, alla riparazione, al riequilibrio. E il dolore è sentito dall'*io* totale.

Lo statunitense Parsons ha ritenuto di poter applicare alla società questa che è stata chiamata la «saggezza del corpo»<sup>33</sup>. Egli pensa che come nel corpo umano, così anche nel corpo sociale si sviluppino automaticamente dei meccanismi di riequilibrio.

Se però uno si guarda attorno e osserva con occhio attento questa nostra grande famiglia umana nel suo insieme e in tanti particolari, deve constatare come essa viva così poco armonicamente. Individualismi, egoismi di singoli e di gruppi, violenza diffusa, conflittualità, emarginazioni di ogni genere, contrasti e competizioni in tutti i campi creano una serie interminabile di fratture, di discontinuità e lacerazioni nel tessuto sociale. Si direbbe che quella interconnessione insita negli stessi fatti e situazioni umane funzioni più in negativo che in positivo. Si rileva come proprio in forza di tale interconnessione, le lacerazioni di un settore tendano a comunicarsi agli altri settori e i

<sup>33</sup> T. Parsons, *Some considerations on the theory of social change*, in «Rural sociology», 26, 1961, pp. 219-239; egli applica alla società il principio omeostatico di W. B. Cannon, *La saggezza del corpo*, New York 1932, tr. it., Milano 1956, p. 10.

valori negativi (i disvalori) esplosi in zone e gruppi molto limitati, tendano a contagiare l'intero corpo sociale.

A questo fenomeno negativo i gruppi umani cercano di ovviare dandosi una organizzazione e imponendosi delle regole, che nelle loro forme più ufficiali assumono la veste di codice morale e di codice giuridico. Specialmente i tempi più recenti hanno visto il moltiplicarsi di disposizioni legislative per regolare ufficialmente sempre più zone della vita, prima lasciate ad una armonizzazione che fiorisse spontanea o nascesse dall'impegno volontaristico dei privati cittadini o risultasse dall'accordo fra singoli e fra gruppi. Così gli ordinamenti giuridici moderni contengono ampia materia legislativa riguardante la tutela preventivale e assistenziale e dei rapporti di lavoro. E le leggi tributarie hanno assunto il significato di strumento per la redistribuzione dei beni, mentre si cerca anche di armonizzare le attività economiche mediante una programmazione parziale o globale. Anche per i rapporti tra i popoli è nato un diritto internazionale e, là dove esso non giunge ad essere efficace, si moltiplicano gli accordi multilaterali e vari tipi di organizzazioni fra le nazioni.

Sono tutti tentativi che servono a favorire il passaggio da una solidarietà fattuale, passiva e ambivalente (pura interdipendenza dei fenomeni) ad un solidarismo attivo e razionalizzato fra individui, fra ceti sociali, fra popoli.

Però le soluzioni giuridiche e puramente politiche non sono del tutto sufficienti: lo dimostra il permanere anzi l'aggravarsi delle tensioni sociali, delle emarginazioni, delle sopraffazioni individuali e collettive, dei fenomeni di devianza e di disgregazione del corpo sociale. Anche in teoria il diritto spesso non soddisfa, soprattutto quando è concepito dagli studiosi come autorità, come forza, come coazione<sup>34</sup>. E vuole imporsi al cittadino più col timore della pena che non mediante una interiore adesione a principi di giustizia morale e di fraternità.

<sup>34</sup> Cf. il paragrafo su «Diritto e amore» nel mio saggio, *Il pluralismo e lo Stato*, in AA.VV., *Pluralismo: moda o rivoluzione?*, Roma 1971, pp. 82-86.

L'unità del corpo sociale che il diritto e le istituzioni politiche cercano di costruire, è esteriore. È un solidarismo ufficiale cui manca efficacia, perché gli manca l'anima.

### 5. L'UNITÀ DEL CORPO SOCIALE

Ora il problema è se e come sia possibile dare appunto un'anima alla semplice interdipendenza biologica e socioculturale ed all'esteriore coordinamento giuridico e politico. Bisogna cioè vedere cosa fare per trasformare la solidarietà fattuale o giuridica in una solidarietà morale consciente, che guidi razionalmente e con efficacia lo sviluppo del «corpo sociale» e sia ricostruttiva e curativa verso le sue parti sofferenti e le sue disarmonie. Il problema è come giungere ad un tipo di collegamento tra gli uomini, che sia vera e propria unità.

A questo punto bisogna richiamarsi al discorso sul rapporto comunitario, che oggi è sempre più richiesto. Bisogna tener presente soprattutto il vero discorso sull'unità che il Vangelo propone all'uomo di tutti i tempi e che il Vaticano II ha posto come centro della vita cristiana.

Su tale scia si possono compiere alcune brevi considerazioni, due di carattere sociologico e due che cercheranno di utilizzare elementi di fede per una più profonda lettura del sociale, come per trasferire principi di mistica sul piano dell'analisi sociologica.

a) Prima considerazione: la cellula fondamentale del corpo sociale non è l'individuo, sia pure con la sua potenziale socialità radicale. Se più individui si sfiorano in tram, per strada, ai grandi magazzini senza allacciare un rapporto coagulante, nessuna società viene fondata. Essi si sfiorano invano: lì non c'è società. Ognuno rimane con se stesso: una serie di solitudini, direbbe Sartre<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Parigi 1960, tr. it., Milano 1963, vol. I, pp. 308 ss.

La più piccola struttura sociale, la cellula costitutiva di società è l'unione di almeno due persone che si collegano tra loro, condividendo almeno in parte le loro vite. Possono farlo marito e moglie, due amici, due operai dello stesso reparto, maestro e alunno, medico e malato, venditore e cliente, sindaco e cittadino, nella misura in cui stabiliscono un collegamento personale — al di là dei propri ruoli — più o meno profondo e continuativo. Più profondo è il collegamento, più c'è società. Si fa sentire, cioè, quel terzo elemento per cui, secondo quanto ho prima detto, la forma elementare della società è una realtà triadica: *Io*, *l'Altro*, la *Relazione* intercorrente fra i due. Se manca uno di questi tre elementi non c'è società.

La semplice coesistenza non sentita e non scelta deliberatamente è una società di fatto, con le ambiguità sopra dette. *L'uomo è attore sociale cosciente e può ad ogni incontro con l'Altro rifondare la società, trasformando la interdipendenza fattuale in patto di unione. Questo è un tipo di contrattualismo, con cui l'uomo dà un'anima — una intelligenza e una volontà — al sociale spontaneo.* In tal modo orientiamo la naturale socialità, riscegliendola. E possiamo indirizzarla sulle vie di una generosa promozione umana, in cui gli uomini coscientemente decidano di sostenersi l'un l'altro per realizzarsi veramente. In questo senso può diventare vero che l'uomo *promuove* l'uomo, se stesso e l'altro uomo.

b) Seconda considerazione: tra l'uno e l'altro essere umano può esserci forte il senso della «alterità» fino alla estraneità e alla inimicizia, o può costruirsi un legame di convivenza fino a raggiungere gradi sempre più profondi di compenetrazione reciproca.

C'è la teoria interessante di Gurvitch. Ricercando le forme della socialità — cioè dei modi con cui gli esseri umani convivono — egli ne vede una particolare, in cui la nozione della «alterità» si attenua fin quasi a svanire. L'Altro non è più del tutto distinto da me. Si realizza una parziale fusione tra persone, una «immanenza reciproca», una «partecipazione vicendevole dell'unità alla pluralità e della pluralità all'unità», per cui

si crea «una nuova entità indecomponibile»<sup>36</sup>. Questa forma particolare di socialità è il «Noi», una realtà psicosociale che agisce dentro e sopra le nostre coscienze e ci dà un senso più o meno forte di appartenenza ad un insieme, di identificazione in esso. In questa parziale fusione o interpenetrazione delle persone, vi sono infinite gradazioni e sfumature. Ma i gradi fondamentali sono tre:

1. gli «Io e gli Altri si compenetranano soltanto in superficie, mentre ciò che essi hanno di più o meno intimo e personale, rimane a parte»: allora si ha la *Massa*;
2. gli Io e gli Altri possono aprirsi e compenetrarsi «impegnando le loro profondità personali»: si ha allora la *Comunità*;
3. gli Io e gli Altri immettono le loro «profondità meno accessibili nella partecipazione all'insieme» raggiungendo fino ai limiti del possibile la reciproca interpenetrazione e integrazione: si ha allora la *Comunione*<sup>37</sup>.

*Massa, Comunità, Comunione*: una scala di unità crescente: direi che questa, nei limiti dell'umano, è l'unità perfetta.

c) Terza considerazione: occorre risolvere un problema fondamentale: chi è l'*Altro*?

Le scienze umane non hanno trascurato questo interrogativo. Ma danno spesso risposte deludenti.

Psicologia e sociologia hanno elaborato, ad esempio, i concetti dell'«Altro generalizzato» e dell'«Altro significativo», in una serie di tentativi intesi a personalizzare le valutazioni, le norme di comportamento, le attese che la società esterna ha verso l'individuo. Un «Altro» di tal genere ha in qualche misura il carattere di un essere collettivo o anche personale, ma in ogni caso «autoritativo», «normativo»<sup>38</sup>, che ti giudica, ti incute

<sup>36</sup> G. Gurvitch, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>38</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, Chicago 1934, tr. it., Firenze 1966, pp. 150 ss.; H. Gerth e C. Wright Mills, *Carattere e struttura sociale*, cit., pp. 110-130.

timore, ti sovrasta e quasi ti schiaccia. Può anche trasformarsi in «Altri Intimi»<sup>39</sup>, ma sembra rimanere nell'ambito della ricerca ansiosa di uno sperduto essere sociale, della ricerca di una «immagine di sé», della «convalidazione di una autoimmagine».

Secondo certe filosofie, per me l'Altro non esiste, io sono l'Unico. Anche se esiste, non è conoscibile. Se è conoscibile, è un *oggetto*, è una costruzione della mia conoscenza. In altre filosofie l'Altro è un *Tu*, cioè un *soggetto* come lo è l'*Io*. Ma pur nel disegno evidente di valorizzare l'Altro come titolare di diritti e di dignità pari al mio *Io*, e nel programma esplicitato da Mounier di porre l'amore come rapporto autentico dell'*Io* al *Tu*<sup>40</sup>, non si riesce a togliere la prima impressione che questo *Tu* sia un mio dirimpettaio, un contrapposto, un limite dell'*Io*.

Per Hobbes l'Altro è il nemico in agguato, il lupo. Per Schmitt, il nemico, che sul piano privato può anche essere non odiato, è «semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*)»; dunque l'altro è una connotazione del nemico: comunque, è uno straniero<sup>41</sup>.

Sartre ritiene che «ciascuno vede in ciascuno l'Altro e il principio del Male». L'Altro non solo è il nemico, ma è «un contro-uomo»<sup>42</sup>. Ed incalza: «le nostre anime sono distanti, l'altro è il non-me, è la negazione di me, egli mi possiede e io devo progettare la ripresa di me. L'altro sorgendo mi pietrifica. Al solo guardarmi egli mi espropria e mi copre di vergogna metafisica. È l'inferno. Ciascuno deve non essere l'altro»<sup>43</sup>.

Per fortuna del genere umano questa ossessione dell'Altro è bilanciata da altri pensatori che vanno alla ricerca di una «autentica comprensione dell'altro», come sulle orme di Husserl e di Scheler fa Schütz, che giunge all'espressione che io avrei

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>40</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it., Milano 1955, p. 114.

<sup>41</sup> C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, 1932, tr. it., Bologna 1972, pp. 109 e 112.

<sup>42</sup> J.-P. Sartre *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, pp. 128-129 e 274.

<sup>43</sup> Id., *L'essere e il nulla*, Parigi 1943, tr. it., 1965, pp. 285-296, 330-335, 447-448, 521, 748.

cercato prima di ogni cosa: l'*alter ego*<sup>44</sup>. L'*altro-*Io**. È un termine che, senza voler sminuire la portata delle profonde riflessioni filosofiche sviluppate intorno al *Tu*, io mi sento personalmente di preferire: in tal modo *Io* e l'*altro-*Io** ci troviamo affiancati nel percorrere lo stesso cammino. Il campo è già pronto per la nascita del primo «Noi».

L'impegno di Schütz nel comprendere l'Altro mi sembra più volto a questioni epistemologiche: e conclude purtroppo che non posso farlo se non mediante atti di autointerpretazione. Rimango dunque a contemplare me stesso per avere una profonda esperienza coscienziale dell'Altro?

Mi pare che Scheler nel parlare del rapporto con l'*altro-*Io** (che egli preferisce presentare come l'*Io altrui: der fremde Ich*) segna vie più costruttive nell'indicare la simpatia e l'amore come partecipazione di un essere alla vita di un altro essere, come capacità di «mettermi al suo posto»<sup>45</sup>.

Ecco il punto di svolta.

Se Sartre impone: «ci si deve non essere l'altro», molti altri, anche sul semplice piano del ragionamento umano ci invitano ad «essere gli altri»<sup>46</sup>.

Portando il discorso sul piano religioso, il Cristo ci rivela l'Altro come un dono di Dio a me. L'Altro è il fratello: in esso mi si rivela il Padre. Il fratello è l'epifania di Dio. È, dunque, *il mio paradiso!*

Secondo il Vangelo, l'Altro sono io. Carlo Bo, nel commentare il Gesù di Nazareth di Zeffirelli, ha parlato del perdono come dell'aspetto più arduo del cristianesimo. E nello spiegare il comandamento fondamentale «ama il prossimo tuo come te

<sup>44</sup> A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, Vienna 1932-1960, tr. it., Bologna 1974, pp. 159 ss., 344 ss.

<sup>45</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; cf. E. Colagiovanni, *Teorie sociologiche e metodi di ricerca*, Roma 1964, pp. 45-47 e specialmente V. Filippone, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano 1964, in particolare capp. XIII-XV, pp. 329-406.

<sup>46</sup> A. Vedaldi, *Essere gli altri. Discorso sull'Esistenzialismo*, 1959: il suo discorso vuole essere «trasfigurazione» dell'esistenzialismo con la valorizzazione della esigenza personalistica (pp. 5 e 7).

stesso», intendeva quel *come* non come misura o modalità, ma come *sostituzione*: si tratta di mettere me stesso al posto dell'altro.

Io parlerei forse anche di *identificazione*. Io mi identifico con l'Altro. Io sono me stesso e l'Altro contemporaneamente.

Dovrei dire che per essere me stesso devo «essere l'Altro». Piú esattamente: devo «non essere» per essere l'Altro — per essere! E ciò non solo per una necessità di metodo: io non riuscirò a far venire in luce il tutto dell'Altro, se non sono capace di rinunciare a me stesso per fargli posto. Ma anche e soprattutto per un motivo che ci viene dalla mistica del cristianesimo e che ora interviene per concludere il discorso sull'Altro.

Gesú dice: quello che fate all'Altro, anche se è l'ultimo, anzi proprio se è il minimo, lo fate a Me. Egli dice quindi: l'Altro sono Io. L'Altro è Gesú. È il motivo principale perché si faccia posto completo all'Altro. Nello stesso tempo si comprende il senso pieno di una *identificazione* che alla fine si rivela come una realtà triadica di nuovo tipo: «dove sono due riuniti in nome mio, lí sono io in mezzo a loro» (Mt. 18, 20)

Ridiscendendo sul piano sociologico, l'*Altro* innanzi tutto è un Essere che ha natura, esigenze, problemi uguali ai miei. Egli non è tanto l'*«altro»* da me: è un *altro-Io*. In piú, è anche un Essere che mi aiuta ad essere me stesso. Come s'è detto prima, è vivendo con l'*Altro* che io realizzo la mia natura: promuovendo l'*Altro*, io promuovo me stesso. In tal senso anche sul piano semplicemente umano l'Altro è un dono per me ed io sono dono per lui. Rendendo cosciente questo mio donarmi si matura la mia persona. È donandomi all'Altro che io supero la mia fase di adolescenza, in cui ho soprattutto bisogno di ricevere, ed esco dal mio stato di povertà esistenziale («si possiede soltanto quello che si dà», ammonisce Mounier)<sup>47</sup>. Quando sarò in grado di donare senza commerciare lo scambio, senza attendere la ricompensa, allora è il punto e il segno della mia maturità raggiunta e sovrabbondanza di vita.

<sup>47</sup> E. Mounier, *Op. cit.*, p. 63.

Certo io posso anche ignorare tutto ciò: è una scelta. Posso pensare l'*Altro* come mia negazione e mio limite, se sono nella paura, nell'egoismo, nell'odio. Posso cancellare l'*Altro* dalla mia vita (l'*Altro* non esiste) anche semplicemente se vivo distratto e chiuso in me. Ma se scelgo l'apertura, la strategia dell'attenzione, la donazione, allora riconosco, comprendo, accetto l'*Altro*. Allora l'*Altro* per me è tanto *Essere* e tanto *Io*, per quanto io gli darò modo di essere e mi comunicherò a lui. Così io posso farmi uno con lui, identificarmi con lui. Io posso essere un *altro-lui* ed egli può essere un *altro-me stesso*.

L'antica definizione dell'amico: *meus alter ego*.

#### 6. CORPO SOCIALE E CORPO MISTICO

La quarta considerazione si sviluppa completamente sul piano della fede, anche se desidera avere degli appigli sociologici per due motivi: a) perché vuol parlare di una *realità che è* (anche se non accertabile con metodi sperimentali) e che sollecita un *dover essere* sul piano sociale come una presa di coscienza e fertile orientamento all'azione sociale; b) perché offre elementi per comprendere altri aspetti della realtà del corpo sociale, al tempo stesso che riceve da essa occasioni e segni per farsi comprendere.

Di fronte infatti ai fenomeni analizzati per comprendere la natura del corpo sociale, assume un significato realistico e non solo mistico una espressione paolina: «pur essendo molti, siamo un sol corpo in Cristo e individualmente siamo membra gli uni degli altri» (Rom. 12, 5). Se nella prima parte Paolo dichiara la nostra unificazione e incorporazione in Cristo, nella seconda sottolinea la nostra reciproca «interpenetrazione», per usare il termine di Gurvitch.

Il concetto paolino di «corpo» come oggettiva unità dei credenti — ripetuto in diversi altri passi delle sue Lettere — sta alla base della teoria organicistica che «impegna sin dall'inizio il pensiero cristiano», con effetti anche sulle sue concezioni

della Chiesa e dello Stato<sup>48</sup>. Ma ritengo che debba essere approfondito il significato di quella seconda parte del brano riportato: «siamo membra gli uni degli altri».

Sembra un «modo di dire», un parlare simbolico. A una prima lettura non si riesce forse a dare a tale espressione un significato razionale e si fa fatica ad attribuirle un contenuto di vita sociale concreta, di rapporto interpersonale che non sia vago, ma reale.

Per me personalmente è stato difficoltoso raggiungerne una comprensione allo stesso tempo razionale e realistica, finché non mi sono incontrato con un passo di Giobbe. Leggevo come egli un giorno, lamentandosi con Dio e rievocando le stagioni della sua benedizione, fra l'altro gli ricorda: «fui occhio al cieco, piede allo zoppo» (Giob. 29, 15).

Giobbe in quel momento è stato occhio per me. E può essere occhio e intelligenza per chiunque voglia dare un contenuto realistico all'affermazione di S. Paolo.

Realmente gli uomini *sono* membra gli uni degli altri. E lo sono in diversi modi e a diversi livelli. Lo sono secondo quel piano materiale biologico indicato all'inizio. Possono esserlo ancora più in modo deliberato, andando a farsi, per esempio, donatori di sangue al più vicino centro trasfusionale. Lo è ognuno che dona un suo organo, in vita o in morte, ad un altro, di cui «diventa» membro.

Lo sono a livello culturale, pensando gli uni i pensieri degli altri — anche di epoche passate — e sostenendosi a vicenda nel pensare, nel capire, nel volere.

In più i credenti sono membra gli uni degli altri nel senso più ampio, più profondo, più completo vivendo davvero l'unità, specialmente quando riscoprono quella concorporeità in Cristo, fra loro e col creato in una comunione antropologica e cosmologica che non è fantasia, ma realtà di cui il progresso delle scienze va sempre più chiarendo la portata.

<sup>48</sup> M. Marotta, *Organicismo e neo-organicismo*, in «Sociologia», 1, 1959, pp. 63-68.

Gli uomini possono vivere gli uni i problemi, le gioie e i dolori degli altri in una comunione morale e operativa con l'umanità intera, cominciando da quella più vicina che mette ognuno alla prova ogni attimo.

In questa compenetrazione reciproca, vissuta nelle particolari situazioni concrete, è il metodo e il segreto per una rifondazione della società.

Una *Umanità nuova* può nascere solo da una fitta rete di «Noi» vissuti alla più alta temperatura di fusione, che dà origine, e insieme si origina dalla sua forma più profonda: la *comunione*. Questo è il seme, da cui prende vita e contenuto ogni nuova struttura, nella piccola e grande dimensione. Non altra che questa è la radice — si può motivatamente ritenere — da cui si ricavano le massime probabilità per la fioritura graduale di una vera unità del corpo sociale.

TOMMASO SORGİ