

La libertà dell'uno finisce o comincia dove inizia quella dell'altro? Il *genitus* come relazione originaria della persona umana

Vincenzo Arborea

IPE Business School, Napoli
enzo.arborea@gmail.com

DOI: 10.17421/2498-9746-05-05

Sommario

Nel sentire comune è abituale ascoltare l'espressione: "la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro". È possibile identificare una visione delle relazioni tra soggetti alternativa a quella dell'individualismo? Proponiamo alcune osservazioni che portano a considerare la relazione con l'altro un'alleata vitale della libertà più che un suo limite.

*L'analisi empirica conduce al riconoscimento di un'evidenza: ogni organismo vivente è generato. La relazione con l'origine non è disponibile: la vita è sempre ricevuta. Una volta messo al mondo, il vivente ha poi una sua capacità autonoma di esercizio: la passività del *genitus* genera l'attività autonoma del *vivens*. L'etimologia del termine *natura* richiama sia la capacità di generare, sia l'essere generato.*

La persona è generata dalla relazione con l'origine. La libertà dell'uomo è necessariamente quella di un soggetto relazionale. L'altro non è allora un limite all'esercizio dell'agire libero dell'individuo, ma lo aiuta a esercitare la propria libertà nel rispetto della propria natura.

Parole chiave: Individualismo, Generazione, Libertà, Relazionalità, Natura

Abstract

"My freedom ends where yours begins": it is an assumption we are used to listen to often and often. The aim of this presentation is to answer one simple question: is it possible to identify the relation among subjects as an alternative to individualism? The observations proposed lead us to consider the origin of the relation with the other.

*The empirical analysis leads to one conclusion: every living organism is generated. The relation with the origin is not available: life is always received. Once brought into the world, the living being then has its own independent vital capacity: the passivity of the *genitus* generates the autonomous activity of the *vivens*. The etymology of the term "nature" refers to both the ability to generate and the generated being.*

The person is generated by the relation with the origin. Man's freedom is necessarily that of a "relational agent". The other is not then a limit to the exercise of the

individual's free action but it is an helps to exercise his freedom in respect of his own nature.

Keywords: *Individualism, Be generated, Freedom, Relationality, Nature*

INDICE

1	Introduzione	66
2	Un caso di scuola	68
3	Le domande	69
4	Il <i>genitus</i> come relazione originaria dell'uomo	70
5	Il <i>genitus</i> e la dignità della persona umana	72
6	Conclusione: la libertà dell'uno comincia dove inizia quella dell'altro . . .	74
	Note	75

1 INTRODUZIONE¹

«Puoi essere quello che vuoi, basta scordarti di quello che sei! Per essere quello che vuoi, devi scordarti di quello che sei!»². Queste parole possono essere considerate emblematiche della disgregazione del soggetto nell'attuale contesto post-moderno³. Il rapporto tra identità ed esistenza pare messo in discussione in modo radicale. Sembra quasi che la libertà individuale non soltanto finisca dove inizia quella dell'altro, ma trovi un primo limite da superare nella stessa identità del soggetto e nella sua stessa natura: «devi scordarti di quello che sei!»⁴.

Charles Taylor descrive così la concezione della natura umana nella modernità:

Realizzando la mia natura, io devo definirla, ossia darle una formulazione – e definirla anche in un senso più forte: ossia nel senso che, realizzando questa formulazione, io conferisco alla mia vita una forma definitiva. La vita umana – lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata – rende manifesto un materiale che la manifestazione contribuisce a plasmare⁵.

Il soggetto non ha solo la responsabilità di realizzare la propria natura, ma ha il dovere di formularla, di definirla. Sembra che non vi sia un qualcosa da riconoscere e forse neanche da scordare. Così, secondo questa prospettiva, la propria vita appare essere totalmente a disposizione dell'individuo; non vi è una legge universale né un disegno prestabilito che si traduca in principi e valori costitutivi

dell'identità di ciascuno. La propria natura non è qualcosa di dato, né presenta un modello ideale che indichi un compito. Tocca al soggetto conferire una forma definitiva alla propria vita definendo in senso forte la propria natura, senza lasciarsi condizionare da modelli esterni già determinati. Esprimere questa configurazione unica e irripetibile della natura umana è, in questa visione, il compito etico di ogni individuo. La realizzazione della propria identità individuale è intesa come espressione dell'accento irripetibile insito nella propria natura umana⁶.

In questa concezione del rapporto tra soggetto e natura, si attribuisce un valore assoluto al singolo, prima e indipendentemente dai rapporti di interazione con i suoi simili. È la posizione dell'individualismo radicale, che conferisce al soggetto un valore preminente rispetto alla comunità e al mondo di cui è parte⁷. La società è considerata una costruzione artificiale che nasce come progetto umano e non come dato naturale. Le relazioni che il soggetto stabilisce con i suoi interlocutori e con la realtà sono considerate a completa disposizione dell'individuo. Finanche la relazione con il proprio corpo è considerata pienamente disponibile a una soggettività che diventa così autoreferenziale⁸.

L'individualismo è generalmente considerato una posizione tipica della cultura occidentale in ambito filosofico, morale, politico e sociale⁹. In questa concezione è possibile evidenziare una sorta di contrasto tra il mettere al centro lo sviluppo delle caratteristiche e delle particolarità del singolo individuo e la tensione tipica dei sistemi democratici, indirizzata a promuovere norme di carattere universale con lo scopo di tutelare proprio i diritti di ogni soggetto autonomo. Da un lato vi è una certa esaltazione della singolarità; dall'altro un'auspicata uguaglianza formale di ogni soggetto. Nell'impostazione dell'individualismo, non è compito facile compaginare l'esaltazione dell'interesse del singolo con la ricerca di un bene universale garantito a tutti i singoli individui¹⁰.

Taylor ritiene indispensabile, per salvaguardare il sistema di valori nato nel solco della modernità e che si riconosce nella difesa dei diritti umani universali, lavorare sulle premesse antropologiche¹¹. In questo nostro contributo vorremmo fare tesoro del suggerimento del filosofo canadese, individuando una possibile alternativa all'individualismo e a una concezione molto diffusa delle relazioni tra soggetti che trova una sintesi nell'espressione: "la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro".

In tale direzione, desideriamo articolare una visione della libertà, che veda nella relazione con l'altro un alleato vitale e non un limite all'esercizio della propria autonomia. L'obiettivo è riconoscere che "la mia libertà comincia dove inizia quella dell'altro". Una concezione della libertà che superi la logica dell'individualismo e riconosca la persona umana come soggetto relazionale e la società come realtà naturale può avere delle conseguenze significative nella concezione del vivere civile, della famiglia, delle realtà educative, del lavoro, dell'economia e delle imprese¹².

2 UN CASO DI SCUOLA

All'interno dell'attività di docenza di *Business Ethics*, da diversi anni proponiamo agli studenti di raccontarci i loro *sogni nel cassetto*¹³. Se suddividiamo le risposte nell'ambito della realizzazione personale, dello sviluppo professionale e della responsabilità sociale, i sogni che riguardano la società, gli altri, il mondo si contano sulle dita di una mano. Inoltre, l'altro e gli altri, quando appaiono nella formulazione delle proprie aspirazioni, sono per lo più funzionali al sé: «avere una famiglia che mi renda felice», «avere un figlio», «essere felice con la persona che amo», ecc.

In un momento successivo, la riflessione si sposta sul contenuto della tensione fondamentale dell'agire umano: la felicità. Gli studenti sono chiamati a rispondere alla domanda aperta: “Che cosa è per te la felicità?”. Tutti si ritrovano facilmente nel riconoscere la felicità come movente essenziale dell'azione. Riconoscono, poi, la prevalenza della felicità intesa come realizzazione di sé, piuttosto che come sola soddisfazione di bisogni e desideri. Sono pronti anche a riconoscere l'importanza che ha un esame attento dei propri desideri per identificare quelli che siano più conformi e armonici con la propria identità e con gli scopi che si intendono perseguire nella propria vita.

Resta però chiaro a tutti che tocca al soggetto configurare il proprio ideale di realizzazione di sé e, quindi, lo scopo e il senso della propria vita. Ne discende una conseguenza: ciascuno è pienamente libero di configurare come meglio crede il proprio ideale di felicità perché si tratta di “una questione del tutto soggettiva e personale”. Inoltre, questo ideale è sempre soggetto al dinamismo proprio della vita. Non può mai divenire una sorta di gabbia per l'azione, una volta che siano cambiate le circostanze di vita esterne o anche le proprie convinzioni. L'unico limite che generalmente si riconosce è la libertà dell'altro. Il proprio diritto a vivere una vita felice configurandola come meglio si crede, può espandersi indefinitamente fino a quando non va a cozzare con la libertà dell'altro: “la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro”.

Le risposte dei nostri studenti lasciano intendere quanto l'individualismo sia radicato nel loro contesto culturale. L'individuo è considerato come soggetto in grado di configurare in modo *indipendente* i propri valori, i propri bisogni, interessi, obiettivi e scopi. Sembra che dinanzi alla libertà del soggetto non ci sia nulla di vincolante, non ci sia una *natura* che debba essere riconosciuta, né delle relazioni vitali che si impongano al soggetto come normative. La società è intesa come frutto del mero accordo tra individui, una costruzione che il soggetto stesso definisce e decide di accettare. Questo “contratto sociale” può limitare la libertà del soggetto, ma solo in termini pratici e per ragioni pragmatiche¹⁴.

Rifuggendo da generalizzazioni improprie, ci sembra che il caso presentato possa rendere bene l'idea di un modo di sentire diffuso tra i giovani di oggi, alme-

no nel nostro contesto culturale, come emerge in particolare da alcune indagini sociologiche recenti¹⁵.

3 LE DOMANDE

Nel contesto delineato nell'introduzione e a partire dal caso appena presentato si generano alcune domande. Nell'attuale contesto postmoderno, che sembra accogliere come ammissibili tutte le interpretazioni e le visioni del mondo, è ancora possibile parlare di *normatività della natura*? È oggi ragionevole operare una riflessione sul rapporto tra *natura* e *cultura*? È, cioè, possibile identificare quanto della persona umana appartenga alla natura, e cioè sia un *dato*, e quanto sia frutto delle scelte del soggetto o dei condizionamenti dell'ambiente socio-culturale?¹⁶

Quale può essere il fondamento di una visione del corpo umano alternativa a quella che lo considera un dato meramente biologico, oppure un prodotto della storia e della cultura, del tutto disponibile alla libertà del soggetto, e quindi all'arbitrio della tecno-scienza e della società tecno-economica? Su quali basi possiamo sostenere che la vita dell'essere umano non si configuri come biologia priva di significato, ma neppure come un costrutto modificabile a piacimento?¹⁷

Oggi la nozione di *natura*, e in particolare di *natura vivente*, è spesso considerata come puro dato biologico, manipolabile e modificabile dalla tecno-scienza. Ciò varrebbe anche per la *natura umana* tanto da ritenere quasi inevitabile, se non auspicabile, uno sviluppo illimitato della tecnica fino al superamento dell'umano nel *postumano*. Il concetto stesso di natura è spesso interpretato come un'invenzione culturale. La verità dell'uomo sarebbe definita dalla *natura* stessa alla quale è possibile accedere solo attraverso la mediazione della *cultura*. Come argomentare un possibile recupero della nozione di *natura umana* che riconosca il valore universale della vita umana?¹⁸

L'individualismo può condurre anche a un relativismo diffuso che mette in discussione la domanda di senso in riferimento alle esperienze tipicamente umane, quali il nascere, l'amare, il soffrire, il morire. È un fatto che ogni uomo si trovi originariamente nella vita senza aver scelto di esistere o non esistere. Questa vita si rivela, prima o poi, come fragile, incerta e temporalmente finita; dinanzi a questa esperienza, possono nascere timore e angoscia. Oggi sembra molto difficile sostenere che la vita umana abbia una dignità e un senso indipendenti dalle condizioni di esercizio della vita stessa¹⁹. È possibile riscattare questa nativa precarietà della vita, trovandovi un senso radicale? Si può ancora affermare che il valore e il senso della vita umana siano indipendenti dalla volontà del soggetto stesso, dalla volontà di altri soggetti e dalle decisioni delle istituzioni, al di là di ogni logica funzionale ed economica?²⁰

Sembra ragionevole e condivisibile la tesi di Hadjaji per il quale la posizione dell'individualismo conduce alla disgregazione dell'individuo e della società²¹. In sintesi, ci chiediamo se sia possibile proporre un'alternativa alla concezione dell'individuo come *absolutus*, padrone indiscusso della propria vita e delle proprie relazioni.

4 IL *GENITUS* COME RELAZIONE ORIGINARIA DELL'UOMO

La nostra riflessione nasce dall'analisi di un aspetto che caratterizza la realtà di ogni essere vivente, e quindi anche dell'essere umano: ogni organismo vivente è generato (*genitus*)²². È una presa d'atto da cui possiamo partire in modo incontestabile. Nessun vivente viene al mondo indipendentemente dalle altre realtà. Nessuno decide originariamente di esistere o di non esistere. La vita è *sempre* ricevuta. Il *vivens* è sempre *genitus*: nasce sempre dalla relazione con chi lo genera²³.

Ne deriva una conseguenza: la relazione del vivente con la sua origine, e cioè il suo essere generato (*genitus*), non è qualcosa di disponibile al vivente stesso. La relazione di generazione è all'origine dell'essere del vivente: non si può essere viventi (*vivens*) senza essere generati (*genitus*). Questo è un dato costitutivo del vivente, impossibile da non riconoscere. È il primo dinamismo invariante che si manifesta nel vivente e che lo fa essere²⁴.

L'esistere del *vivens* in quanto *genitus* è, prima di tutto, un dato che rivela una originaria passività. La condizione del *vivens* in quanto *genitus* si riceve e si riconosce indipendentemente da ogni attività del vivente. Allo stesso tempo, però, una volta messo al mondo, il vivente ha una sua capacità autonoma di esercizio. Dalla passività del *genitus* prende origine l'attività autonoma del *vivens* e la sua capacità, almeno potenziale, di generare²⁵.

Può essere di un certo interesse evidenziare che questa relazione tra passività e attività nel vivente trova una corrispondenza nell'etimologia stessa del termine *natura* che deriva da *natus*, participio passato di *nasci*, e *urus* che è il suffisso del participio futuro²⁶. Ciò che è stato generato, ciò che è nato, il vivente, non è solo passività, ma è anche potenziale attività generativa perché è colui che ha la capacità di far nascere. La stessa parola *natura* quindi richiama sia la capacità di generare, sia il fatto di essere generato²⁷.

Quanto osservato universalmente in merito all'origine del vivente, e cioè il fatto che ogni vivente è generato, come si può declinare rispetto all'uomo e alla nozione di *natura umana*, intesa come l'insieme dei dinamismi che non si possono né costituire né modificare?²⁸

La cultura moderna ci ha abituato a considerare l'uomo nella sua capacità di attore e costruttore del mondo. Come messo ben in luce da Angelini, lo sviluppo della scienza e della tecnica mostra un certo dominio da parte dell'*homo faber*:

Nella terra non vede ormai altro che un repertorio dei materiali a sua disposizione. La vita stessa dell'uomo, e in particolare la generazione, minaccia di assumere la consistenza di un costruito artificiale. [...] La vita diventa mera condizione biologica per altro, per il perseguimento di fini cioè che non sarebbero connessi al senso della vita. I fini sono consegnati all'arbitrio del singolo. Avvilita al rango di funzionalità biologica, la vita stessa diventa oggetto di una fabbrica²⁹.

Le possibilità dell'uomo di costituire e determinare i propri dinamismi psicofisici sembrano essere pressoché illimitate. È senz'altro vero che l'uomo, accanto alla possibilità di riflettere su se stesso, sui propri comportamenti e sulle proprie relazioni, ha la capacità di determinarsi e di determinare la realtà che lo circonda in modo più potente rispetto a qualsiasi altro vivente. L'uomo è in grado di modificare non soltanto il mondo esterno a sé, ma anche le relazioni che stabilisce con la realtà circostante, con gli altri e finanche, e sempre di più, con il suo stesso corpo³⁰.

In questa ottica — ed è questo un assunto di base per l'individualismo — il soggetto sarebbe in grado di disporre liberamente di se stesso e di tutte le sue relazioni senza dover riconoscere nulla che lo preceda e che lo costituisca. Abbiamo già evidenziato, però, che esiste almeno una relazione indisponibile al soggetto: il fatto di essere generato (*genitus*). All'origine di ogni persona umana, come di ogni essere vivente, vi è sempre la generazione: l'*io* è sempre generato. È impossibile che un vivente, e quindi un soggetto umano, non sia generato. Ogni individuo appartenente alla specie umana è sempre un *io genitus*³¹. È un dinamismo invariante, innegabile e universale. La relazione con l'origine non è disponibile: si comincia sempre ad esistere grazie a qualcun altro³². L'uomo non smette mai di essere generato³³.

L'uomo che riflette su se stesso si riconosce, quindi, come essere generato. Ci si può domandare se il *fatto* che ogni *vivens* sia *genitus*, sia un *fatto meramente biologico*, e quindi di per sé privo di valore e incapace di essere fonte di normatività per l'uomo, o se invece sia un dinamismo della realtà vivente dotato di un significato, capace di istituire dei fini e di aprire scenari di vita che l'uomo è chiamato a riconoscere con la sua capacità di riflessione razionale. La ragione riconosce il valore universale del *fatto* che il *vivens* sia sempre *genitus*. Si tratta di un dinamismo invariante, e non solo di un evento osservabile nei singoli casi: è una legge universale. Per questo ha un significato e un valore normativo da riconoscere³⁴.

Ciò non vuol dire accreditare una nozione "naturalistica" di *natura* che la rappresenta come un insieme di *dati di fatto* universali e immutabili, accertabili mediante un'analisi sperimentale. L'uomo non può accedere alla natura umana se non attraverso la lingua e l'elaborazione culturale; è indispensabile riferirsi alla coscienza e ai significati da essa articolati³⁵. Affermare che la nozione di normatività sia insita nell'idea di natura, vuol dire considerare in maniera adeguata

l'intrinseco dinamismo della natura del vivente, e quindi anche dell'essere umano. Il fatto che la natura sia orientata al pieno perfezionamento dell'individuo, rende possibile lo svilupparsi e l'agire in modo proprio, rivelando una precisa teleologia³⁶. Consente, inoltre, di poter valutare i comportamenti che ostacolano o favoriscono il raggiungimento del fine. La natura, così intesa, richiede il consenso libero del soggetto che può così giungere a realizzazione compiuta³⁷.

Nell'essere generato (*genitus*) il soggetto riconosce una relazione originaria, costitutiva e indisponibile del suo essere uomo. Questo significa che l'individuo è ineludibilmente un essere relazionale. La relazionalità è originaria e costitutiva. Originaria perché all'origine di ogni vivente e di ogni uomo c'è sempre una relazione di generazione. Costitutiva perché è la generazione che forma e dispone il soggetto, trasmettendogli la vita e una precisa identità che condivide con tutti gli altri uomini, e che si articola secondo la dinamica di passività/apertura all'attività. Il fatto che si cominci ad esistere *grazie* a qualcun altro, instaura una dipendenza permanente e rende possibile un'identità. L'essere generato significa dipendenza di origine da qualcuno³⁸.

5 IL *GENITUS* E LA DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA

L'individualismo sembra aver oscurato il fatto che la qualità dell'essere generati e dell'essere figli sia il segno radicale dell'inizio di ogni vita umana e dell'identità del soggetto che viene al mondo. L'essere generati (*genitus*) non è un rapporto disponibile al soggetto perché ne definisce l'identità: "io sono generato, io sono figlio". La sensibilità culturale odierna sembra ritenere che l'autonomia da ogni legame, l'indipendenza dell'individuo siano valori assoluti e principi antropologici irrinunciabili. In quest'ottica il fatto di essere generati e di esistere grazie a qualcun altro, appare quasi come una ferita³⁹.

Ci sembra, invece, che lo studio della relazione di generazione possa essere una possibile traccia per approfondire il controverso tema del fondamento della dignità della persona umana e della sua diversità ontologica rispetto alle altre forme animali. L'essere generato, infatti, non rimanda solo alla "causa" dell'esistere del soggetto, ma ne connota l'identità relazionale, il modo di essere soggetto⁴⁰.

L'attenzione mediatica, anche recente, su casi di malati terminali o in stato di coma vegetativo persistente, attesta come non sia facile sostenere che le situazioni estreme di vita rispondano alla dignità umana. Quando il soggetto si trova in condizioni permanenti che menomano radicalmente le possibilità di esercizio della sua umanità, o quando, nelle fasi incipienti della vita intrauterina, ci troviamo dinanzi a diagnosi prenatali particolarmente infauste, il richiamo alla "dignità della natura umana" sembra essere un artificio forzato. Appare come un postulato

non fondato su un'argomentazione convincente, che sembra generare sofferenze e disagi ingiustificati per tutti i soggetti coinvolti.

Per questo potrebbe essere di un certo interesse esplorare l'essere generato (il *genitus*) come relazione originaria del vivente e dell'uomo sia per riconoscere il concetto di natura, sia per fondare la dignità della persona umana. La trasmissione dell'identità umana e della natura umana è senz'altro legata al processo di generazione, analogamente a quanto accade per ogni vivente. Dal punto di vista biologico, l'individuo appartiene alla specie umana perché è generato da due gameti provenienti da individui della specie umana. Non si tratta, però, solo di un processo di trasmissione del patrimonio genetico. Ciò che viene trasmesso nella relazione di generazione è la vita umana, che non è *solo* il prodotto della fusione tra due cellule. La vita è sempre frutto della relazione di generazione; la vita è sempre vita generata. Ciò che riguarda la generazione della vita umana non è quindi un semplice *fatto*. È possibile un'esperienza dell'essere e una forma di conoscenza della vita umana che non riduca tutto a fatti "bruti", ma che sia aperta al riconoscimento di un significato e di un senso⁴¹.

Nella trasmissione della vita, la relazione di generazione trasferisce, nelle forme della biologia, non solo un patrimonio genetico, ma la vita stessa. L'essere generato (il *genitus*) emerge come dinamismo invariante e universale, senza che possa essere ridotto agli elementi materiali che oggi riconosciamo come i mattoni fondamentali del mondo fisico-chimico e biologico. La relazione è una realtà innegabile e non è fatta di atomi. Non è una "cosa", ma è una relazione⁴².

Esplorare la relazione di generazione può, forse, aprire nuove vie nel riconoscimento della natura umana, dell'identità e della dignità della persona umana. Per esempio, proprio perché è *genitus*, l'essere umano si interroga sulla sua origine e sulla sua storia. Inoltre, la relazionalità del soggetto disegna anche il campo di esercizio dell'attività libera del soggetto. Come scrive opportunamente Maria Teresa Russo, «la libertà trova espressione e maturazione proprio nella relazione di dipendenza e, entro certi limiti, di controllo nei confronti del *bios*. Si può affermare in modo piuttosto schematico che nella persona umana tutto ciò che è biologico è biografico e tutto ciò che è biografico è relazionale»⁴³.

Ci sembra che questa affermazione guadagni di forza nel momento in cui si riconosce che la ragione più profonda che, nella persona umana, rende la biologia biografia e la biografia relazione, sia proprio la relazione di generazione. Tutta l'attività del soggetto è, infatti, attività di un *essere in relazione* perché la relazione originaria è costitutiva e indisponibile al soggetto. Ci sembra questo il primo dinamismo psicofisico che non si può né costituire, né modificare. L'essere umano come *essere relazionale* emerge come *dato di natura* dalla riflessione razionale che l'uomo opera sulla sua origine.

6 CONCLUSIONE: LA LIBERTÀ DELL'UNO COMINCIA DOVE INIZIA QUELLA DELL'ALTRO

Nel nostro itinerario, abbiamo cercato un'alternativa alla posizione dell'individualismo che intende il soggetto come artefice e arbitro della propria vita e delle proprie relazioni.

Abbiamo riconosciuto nell'essere generato — il *genitus* — la relazione ontologicamente costitutiva di ogni vivente. Il *genitus* è un dinamismo invariante e universale, caratteristico e costitutivo del *vivens*, e non semplicemente un *fatto*. La relazione di generazione non è, infatti, disponibile per il vivente.

Quest'ottica ci può consentire di parlare di *natura* in modo convincente. Infatti, il dinamismo stesso del vivente ha in sé un compito intrinseco e inseparabile che si esprime nella vita stessa che è, in qualche modo, un *fine* e richiama, quindi, un *valore*. Il soggetto razionale riconosce questa dinamica propria della realtà che può chiamarsi *ordine naturale*. La relazione di generazione porta con sé un significato ed esprime una normatività che può essere approfondita e che potrebbe contribuire a fondare la dignità stessa della persona umana.

Ogni vivente è sempre relazionale. Il soggetto è ontologicamente relazionale proprio perché la relazione di generazione con l'origine è costitutiva del soggetto. Ne consegue che la libertà del soggetto è sempre una realtà relazionale. Evidenziare questo aspetto, ci sembra che possa illuminare la comprensione della realtà della libertà. La concezione dell'individualismo vede nella libertà dell'altro il limite all'esercizio della propria libertà di azione. Questa stessa impostazione potrebbe portare a ritenere *assoluta* la libertà interiore e di pensiero, proprio perché l'altro non avrebbe alcun diritto di accedere allo spazio della propria intimità.

Riconoscere la realtà relazionale della libertà, non più intesa come *libertà assoluta*, aiuta a superare questa logica. Proprio a partire da chi genera, l'altro è colui che dà la vita ed è all'origine della libertà stessa del soggetto. La relazione, prima di tutto quella di generazione, è lo spazio di esercizio della libertà. Chi ha generato può aiutare il *genitus* a esercitare la libertà nel rispetto della propria natura di essere relazionale. L'altro, allora, non rappresenta più un limite all'esercizio della libertà, ma può essere un alleato.

Per questo la libertà dell'uno — più che finire — inizia dove comincia quella dell'altro.

NOTE

1. Ringrazio Alessia Giaccone, Antonio Petagine e Mariajosé Vecchione per i loro suggerimenti.
2. Anastasio, *Correre*, RCA Record, 2019. Anastasio, rapper di Meta di Sorrento (Na), nato il 13 maggio 1997, ha raggiunto la fama nazionale vincendo l'edizione 2018 di X Factor Italia. A nostro avviso, i testi delle canzoni di successo possono essere considerati un indicatore significativo delle idee più diffuse, specie tra i giovani, sulla libertà, sulle relazioni, sul significato della vita e sulla concezione della persona.
3. Cfr. F. Hadjadj, *Individualismo & disgregazione sociale*, Conferenza, Milano 22 ottobre 2016, in «Studi Cattolici», 671 (Gennaio 2017), pp. 4-7. Utilizziamo i termini “moderno” e “postmoderno” consapevoli del dibattito filosofico nato a partire da J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris 1979 (trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981). Si vedano anche G. Mari (a cura di), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano 1987; J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987); per una lettura che si oppone al postmoderno ma che, per certi versi, ne completa criticamente il quadro si veda anche A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1990 (trad. it. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994).
4. Sulla nozione di identità si vedano p.e. A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2016; Id., *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando Editore, Roma 2013; C. Vigna, S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002; F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004; F. U. Bitetto, *L'identità consumata*, FrancoAngeli, Milano 2008. Si veda anche Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, trad. di F. Galimberti, Laterza, Bari-Roma 2003. Sulla persona umana come soggetto relazionale rimandiamo ai lavori di Donati e in particolare a P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
5. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 458-459 (tit. or. *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989).
6. Per Taylor, accanto alla natura intesa come fonte morale espressiva, la storia dell'identità moderna è caratterizzata dalla interiorizzazione delle fonti di senso, dall'affermazione della vita comune e ordinaria, e dal conflitto tra correnti illuministe e romantiche (cfr. P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Edizioni Unicopli, Milano 2001, p. 160). Si veda anche C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 2018 (tit. or. *The Malaise of Modernity* (1991) pubblicata come *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Massachusetts 1992); Id., *Gli immaginari sociali moderni*, trad. di P. Costa, Meltemi Editore, Roma 2005 (tit. or. *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004).
7. In questo studio ci soffermiamo sulla critica all'individualismo per la sua rilevanza nell'Occidente, consapevoli che, accanto a questa prospettiva antropologica, ne

- esistono altre che partono dal riconoscimento di una condizione di incompletezza del singolo o dall'ipotesi di un primato della struttura sull'individuo (si pensi p.e. al contributo della psicoanalisi, allo strutturalismo e al post-strutturalismo). In realtà, a ben osservare, la dissoluzione dell'identità, altro estremo rispetto all'assolutizzazione della soggettività, porta ad esiti analoghi nell'affermare la differenza come piena indipendenza da qualsiasi tipo di legame. Si vedano al riguardo le suggestioni contenute in A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010.
8. Cfr. M. T. Russo, *Il corpo umano tra natura e cultura*, in Id. (a cura di), *Oltre il presente liquido. Temi di antropologia ed etica sociale*, Armando Editore, Roma 2008, p. 42: «Per la radicalizzazione del principio di autonomia, si rivendica sul proprio corpo un diritto assoluto di proprietà. Per questo la cultura postmoderna, pur enfatizzando la corporeità, considera essenziale alla libertà personale proprio la libertà *del* proprio corpo e *sul* proprio corpo».
 9. Cfr. G. Cotta, *La nascita dell'individualismo e la filosofia della differenza*, in M. T. Russo (a cura di), *Oltre il presente liquido. Temi di antropologia ed etica sociale*, cit., pp. 67-76. Si veda anche Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, trad. di R. Marchisio e S.L. Neirotti, Il Mulino, Bologna 1999; Id., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002 (tit. or. *The Individualized Society*, Polity, Cambridge 2001); Id., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002 (tit. or. *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000); N. Elias, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna 1990 (tit. or. *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987).
 10. Cfr. G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alasdair MacIntyre*, Accademia University Press, Torino 2015.
 11. Oltre ai riferimenti contenuti nelle note precedenti, cfr. C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004; tra gli studi, oltre al già citato libro di P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano* e a quello di Cavallo, *La pratica del bene comune*, si vedano per lo meno R. Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2000; B. Henry, A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo: Charles Taylor e oltre*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2006; R. Mordacci, *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 383-422; A. Inglese, *Charles Taylor, "Radici dell'io". La costruzione dell'identità moderna* (1989), «Allegoria», 60 (2009), pp. 211-212. Taylor esprime in modo convincente la necessità di superare un'etica puramente formale, basata sul rispetto della norma e della procedura e sottolinea l'importanza di lavorare sulle premesse antropologiche della modernità.
 12. Cfr. V. Arborea, G. Vecchione, *Un buon manager deve essere virtuoso? Una riflessione sulle chiavi del successo al di là del paradigma dell'individualismo*, in G. Faro (a cura di), *Pensando il lavoro. Atti del Convegno "The Heart of Work" Pontificia Università della Santa Croce. Roma, 19-20 ottobre 2017*, Volume II/5, Edusc, Roma 2018, pp. 173-192. Per un inquadramento generale si veda anche S. Cremaschi, *Liberalismo, comunitarismo e oltre. Un dialogo fra sordi con un paio di utili sviluppi*, in «Quaderni di Azione Sociale» 39, n. 3-4, pp. 63-75. Sugeriamo, inoltre, i lavori di Luigino Bruni: cfr. L. Bruni, *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2012; Id., *Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo*,

- EGEA, Milano 2015.
13. L'attività di docenza è svolta presso IPE Business School di Napoli che promuove, da circa quindici anni, alcuni master in campo economico-finanziario (cfr. <http://ipeistituto.it/master/>). Segnaliamo che in questo sondaggio, dopo tre minuti di riflessione personale, ogni studente può fornire un numero illimitato di risposte. Gli studenti intervistati sono stati circa 200.
 14. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ritiene che gli uomini vivessero originariamente in uno stato di felicità naturale; egli ipotizza una natura pura, individuale e a-sociale; il male e la violenza non farebbero parte di ciò che è puramente naturale ma subentrerebbero nell'uomo con l'avvento della società (cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, BUR Rizzoli, Milano 2005; tit. or. *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Marc Michel Rev, Amsterdam 1762).
 15. Per un'analisi sociologica delle giovani generazioni si vedano p.e.: J. Bernardini, *Adulti nel tempo dell'eterna giovinezza. La lunga transizione, l'infantilizzazione, i connotati della maturità*, FrancoAngeli, Milano 2012; G. Roberti, *La generazione responsabile. Giovani, consumi e formazione in un contesto locale*, Guerini Scientifica, Milano 2013; Id., *Vite da millennials. Culture e pratiche comunicative della generazione Y*, Guerini Scientifica, Milano 2017.
 16. Per una visione d'insieme sul rapporto tra natura e cultura si veda la voce e la bibliografia di F. Remotti, *Natura e cultura*, in Enciclopedia delle scienze sociali (1996) in http://www.treccani.it/enciclopedia/natura-e-cultura_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.
 17. Cfr. M. T. Russo, *Il corpo umano tra natura e cultura*, cit., pp. 44-45. Un autore, le cui riflessioni sulla storia dell'umanità e sul suo immediato futuro hanno riscosso particolare successo è Yuval Harari: cfr. Y. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014 (tit. or. *A Brief History of Humankind*, Harvill Secker, London 2014); *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017 (*Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, London 2016); *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani Milano 2018 (*21 Lessons for the 21st Century*, Jonathan Cape, London 2018).
 18. Sullo sviluppo della nozione di natura, e in particolare di natura umana, rimandiamo ad A. Malo, *La natura umana in rapporto alla cultura e alla libertà*, in F. Russo (a cura di), *Natura, cultura, libertà*, Armando Editore, Roma 2010, pp. 15-38; Malo considera Michel Foucault (1926-1984) tra i filosofi più influenti su questi temi: cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1967.
 19. Colette Soler (1937), allieva di Jacques Lacan (1901-1981), ha coniato un termine che ci sembra particolarmente adeguato a descrivere la situazione esistenziale dell'uomo occidentale: il *narcinismo*, inteso come un misto di cinismo e narcisismo, indica un insieme di comportamenti che mostrano la tendenza a trasformare in «causa» unicamente i propri interessi, tanto da minare i legami sociali (cfr. C. Soler, *Un autre Narcisse*, Editions du Champ lacanien, Paris 2017).
 20. Sono frequenti i casi di cronaca che pongono in modo drammatico il problema del valore della vita quando le condizioni di esercizio diventano estreme. Ci sembra significativo il brano della lettera-testamento di Fabiano Antoniani, noto come DJ Fabo, vissuto per tre anni cieco e tetraplegico dopo un incidente stradale e suicidatosi il 27 febbraio 2017: «Le mie giornate sono intrise di sofferenza e disperazione, non trovan-

- do più il senso della mia vita ora. Fermamente deciso, trovo più dignitoso e coerente, per la persona che sono, terminare questa mia agonia» (cfr. *Corriere della Sera*, 28 febbraio 2017, pp. 1-3).
21. Cfr. F. Hadjadj, *Individualismo & disgregazione sociale*, cit., pp. 4-7.
 22. Il termine *genitus*, in riferimento ad ogni vivente, ci sembra che abbia un carattere più ampio rispetto a *nascita*, *natalità*, *nascere*. Il *nascere* rimanda a un evento legato al parto, puramente fattuale; la *nascita* richiama una dimensione biografica che coinvolge chi partorisce e chi è “messo al mondo”; Hannah Arendt utilizza invece il termine *natalità* per indicare l’inizio della condizione umana (cfr. M. T. Russo, *Del generare e del nascere: il minimo antropologico necessario alla bioetica*, in «Acta Philosophica», II/17 (2008), p. 338 e H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991).
 23. Giuseppe Angelini sottolinea come l’antropologia filosofica abbia riflettuto poco sul tema della nascita e della generazione: «Che manchi quella riflessione sorprende anzi tutto quando si consideri la consistenza obiettiva che l’atto del generare assume in relazione all’esperienza umana di tutti e di sempre. La generazione, e il conseguente rapporto tra genitori e figli, sono esperienze di rilievo assolutamente fondamentali; non sono soltanto molto importanti, ma da esse scaturiscono i significati radicali del vivere. Il difetto di pensiero sulla generazione pare pregiudicare in tal senso la pertinenza di ogni altro pensiero sulla verità della vita umana» (G. Angelini, *Che cosa significa generare? Un difetto di riflessione e le sue origini*, in «Rivista del clero italiano», 4 (2005), p. 272). Cfr. anche G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 29: «L’esperienza della generazione costituisce, senza possibilità alcuna di dubbio, un momento assolutamente fondamentale dell’esperienza umana complessiva, in ogni tempo e in ogni luogo. E tuttavia, la cultura contemporanea sembra sorprendentemente ignorare quell’esperienza; sembra più precisamente affetta da una strana e nascosta refrattarietà per l’argomento».
 24. Françoise Héritier identifica tre invarianti biologiche incontrovertibili nella generazione della vita umana: (1) la successione delle generazioni, concatenate in un ordine che non può essere rovesciato perché chi genera viene sempre prima di chi è generato; (2) il riconoscimento del carattere sessuato degli individui che generano; (3) il fatto che più individui possono avere gli stessi genitori costituendo così una fratria (cfr. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. di B. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 34; tit. or. *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 1996).
 25. Si può riconoscere un parallelo tra questa passività e attività nella posizione di Michel Henry; prendendo le distanze da Heidegger, ritiene che nascere non sia semplicemente un “venire all’essere”, ma un “venire al mondo come viventi”; “venire al mondo” non è solo “esserci” (*Dasein*) ma “venire alla vita dalla vita”; la vita non sarebbe il punto d’arrivo della nascita, ma il punto di partenza (M. Henry, *Phénoménologie de la naissance*, «Alter», 2 (1994), p. 299).
 26. È questa la tesi sostenuta da Ottorino Pianigiani nel suo Vocabolario etimologico della lingua italiana (Sonzogno Milano 1937 – cfr. <https://www.etimo.it/?term=natura&find=Cerca>); molti dizionari si limitano a sostenere la derivazione da *natus*, participio passato di *nasci* (cfr. p.e. <http://www.treccani.it/vocabolario/natura/>).

27. Per Carmelo Vigna la generazione all'essere del vivente mostra un'apertura alla trascendenza; se la nascita è una radicale dedizione d'essere, essa «non può procedere né dal non essere, né da un qualsiasi essere che non disponga di un potere assoluto sull'esserci, [...] dunque deve essere l'atto di un assoluto creatore» (C. Vigna, *Nascere e morire come estremi dell'io*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 3 (1984), p. 441).
28. Robert Spaemann (1927-2018) definisce la natura umana come l'insieme di quei dinamismi psicofisici che l'uomo non può costituire né modificare e che si trovano sempre in rapporto dialettico con la sua ragione e la sua libertà: «solo nella ragione la natura si manifesta in quanto natura» (R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, trad. di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 214; tit. or. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett Verlag, Stuttgart 1989). Egli afferma che esiste un legame forte tra l'uomo, il suo corpo e la sua natura di essere razionale: «L'uomo non è una soggettività priva di mondo che ha a sua disposizione un organismo naturale: il corpo umano è l'uomo stesso. Chi oppone natura e persona non considera che la persona finita ha una natura nella quale rappresenta se stessa e diviene contemplabile e intangibile [...] La natura di cui stiamo trattando è la natura di esseri razionali. Lederla significa danneggiare la dignità dell'uomo» (cfr. *ivi*, pp. 217-218). Riconoscere l'esistenza di alcuni dinamismi invarianti, che siano manifestazioni innegabili dell'essere umano è indispensabile se si vuole trovare un fondamento umano comune. Per Spaemann la nozione di naturale ha un duplice significato: a) genetico perché rimanda alla relazione di origine; b) normativo perché indica un criterio di giudizio per tendenze, azioni e situazioni (cfr. R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. di L. Tuninetti, Edusc, Roma 2006, p. 95; tit. or. *Das Natürliche und das Vernünftige – Aufsätze und Anthropologie*, Pieper Verlag, München 1987). Cfr. anche dello stesso autore: R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007 (tit. or. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klenn-Cotta, Stuttgart 1996; Id., *Tre lezioni sulla dignità umana*, trad. di G. Lupi, Lindau, Torino 2011; Id., *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, a cura di U. Perrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012; Id., *Essere persone*, trad. di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2013; R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, trad. di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano 2013).
29. G. Angelini, *Che cosa significa generare?*, cit., pp. 282-283.
30. Per una visione d'insieme rimandiamo ad A. Malo, *Umano, non umano, transumano, post-umano. Riflessioni antropologiche*, relazione al 37° Convegno per Docenti e Ricercatori universitari, Castello di Urto (Como), 16-18 giugno 2017, in <http://www.academia.edu>. Fra i filosofi attuali che hanno evidenziato il carattere disumano di alcune applicazioni della tecno-scienza segnaliamo J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002 (tit. or. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002); F. Fukuyama, *Our Posthuman future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002; V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013.
31. Nel contesto degli sviluppi attuali e presumibili della tecno-scienza applicata alla creazione umana, evidenziamo preferibilmente la relazione originaria di generazione rispetto al rapporto fondante di filiazione-paternità-maternità. Infatti, non è detto

- che l'essere umano nasca all'interno di una relazione d'amore tra un uomo-padre e una donna-madre (ci riferiamo ad alcune pratiche di fecondazione artificiale, ai casi di violenza e di concepimento fortuito, ecc.); è comunque generato e in qualche modo "figlio". Si vedano: M. Serretti, *Natura della comunione: saggio sulla relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 136 e ss.; F. Russo, *Antropologia delle relazioni. Tendenze e virtù relazionali*, Armando Editore, Roma 2019, pp. 12-13.
32. Questa dipendenza è talmente radicale che, anche nel caso in cui i genitori potessero selezionare i feti e potenziarli geneticamente, la dipendenza dagli altri nella generazione sarebbe ancora più forte e, per molti versi, metterebbe a repentaglio il modo stesso in cui oggi intendiamo l'uguaglianza e la libertà degli individui (si vedano le riflessioni di J. Habermas, *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, cit. e di M. Sandel, *The Case against Perfection, Ethics in age of genetic engineering*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2007; trad. it. *Contro la perfezione: l'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007).
 33. Cfr. L. Polo, *Chi è l'uomo. Uno spirito nel tempo*, trad. di P. Bonagura, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 212 (tit. or. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 1991): «L'uomo non smette mai di essere figlio».
 34. Per la legge di Hume bisognerebbe operare in ogni momento la distinzione e la separazione tra «ciò che è» e «ciò che deve essere»; sarebbe così vietato il salto logico tra proposizioni indicanti fatti e proposizioni indicanti valori (D. Hume, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (1739), Volume primo, Laterza, Bari-Roma 2008, pp. 496-497). La biologia, quindi, di per sé non sarebbe fonte di normatività. Nell'affermare il valore universale del *genitus* non neghiamo la distinzione tra discorsi descrittivi e prescrittivi, né operiamo un indebito passaggio metaetico da un discorso descrittivo a una indicazione prescrittiva (presupposti sui quali si fonda il principio di fallacia naturalistica di George Edward Moore (1873-1958): G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), Cambridge University Press, Cambridge 1996). Ci riconosciamo piuttosto in quanto sostenuto da Alasdair MacIntyre: per superare le obiezioni poste da Hume e Moore, egli dimostra che la legge di Hume e il principio di fallacia naturalistica hanno senso all'interno di una concezione culturale, tipica della modernità, nella quale l'uomo è un individuo astratto senza una natura essenziale e uno scopo ad essa connesso (cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame 1981; trad. it. a cura di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007). La nascita porta con sé un compito intrinseco e inseparabile dal dinamismo stesso del vivente; nel fatto della vita vi è già un certo richiamo diretto ai *fini* e quindi ai *valori*; questi allora non sono una deduzione che il soggetto razionale opera quando osserva il reale, ma un riconoscimento di una dinamica propria della realtà che può chiamarsi *ordine naturale*.
 35. Cfr. G. Angelini, *Che cosa significa generare?*, cit., pp. 273-274.
 36. Sul finalismo aristotelico, oltre al già citato R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, rimandiamo a J.J. Sanguinetti, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando Editore, Roma 1992.
 37. Cfr. F. Russo, *Antropologia delle relazioni. Tendenze e virtù relazionali*, Armando Editore, Roma 2019, p. 19.
 38. «Il radicamento è genealogia che colloca la persona in una rete relazionale ascendente e discendente, le assegna un posto e dunque un'identità, con una dimensione

- biologica, simbolica e legale. La generazione segna l'identità dei genitori: essi decidono della propria vita, mentre decidono di quella del figlio. Così come si diventa madri e padri per sempre, ugualmente, la condizione primordiale dell'uomo è quella di essere figlio e di esserlo per sempre» (M. T. Russo, *Del generare e del nascere*, cit., p. 344).
39. Cfr. G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, cit., p. 30: «L'allergia della cultura (pubblica) contemporanea al tema della generazione realizza una specie di "rimozione", nell'accezione psicoanalitica del termine. Molti indici mostrano come l'uomo contemporaneo non possa sopportare di essere figlio».
 40. Cfr. P. Donati, *La sociologia relazionale: una prospettiva sulla distinzione umano/non-umano nelle scienze sociali*, «Nuova Umanità», XXVII (2005/1), pp. 97-122; Donati ritiene, diversamente da Fukuyama (cfr. F. Fukuyama, *Our Posthuman future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002) che l'umano non sia solo un insieme di elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici inter-relazionati, ma un insieme sistemico che si colloca in un contesto relazionale (familiare, comunitario, politico).
 41. Cfr. A. Rodriguez Luño, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, p. 39. Si veda l'opera di Viktor Frankl (1905-1997), che proprio nella volontà di significato e di trovare uno scopo, un senso per la propria vita, identifica lo specifico dell'umano (cfr. V. Frankl, *Un significato per l'esistenza: psicoterapia e umanismo*, Città nuova, Roma 1982; Id., *La sofferenza di una vita senza senso: psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elledici, Leumann (TO) 1982; Id., *Alla ricerca di un significato della vita: per una psicoterapia riumanizzata*, Mursia, Milano 1990).
 42. Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 260: «La relazione è un fenomeno emergente unico, non standardizzabile, non riproducibile in modo automatico».
 43. M. T. Russo, *Il corpo umano tra natura e cultura*, cit., p. 49.

© 2019 Vincenzo Arborea & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)