

Identità, riflessività relazionale e *Human Flourishing*

Identity, Relational Reflexivity and Human Flourishing

Matheus Fonseca

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia

m.fonseca@pusc.it  <https://orcid.org/0009-0007-1490-400X>

DOI: 10.17421/2498-9746-12-26

SUBMITTED: 30.03.2026 – REVIEWED: 20.06.2026 – ACCEPTED: 08.07.2026

Riassunto

L'articolo intende presentare il contributo che può offrire il Paradigma Relazionale di Pierpaolo Donati, sociologo italiano, alle riflessioni sul *Human Flourishing*, con particolare riferimento alla sua concezione della formazione dell'identità umana all'interno di un quadro teorico centrato sul valore della relazione. Si parte dalla domanda sull'identità umana e dal ruolo della riflessività nella sua costituzione, concepita a sua volta in senso relazionale. A partire da questa impostazione, viene proposta una sintetica (e necessariamente non esaustiva) presentazione del pensiero di Donati, per poi articolare i concetti emersi e metterli in relazione con la questione del *Human Flourishing*.

Parole Chiave: Identità, Riflessività relazionale, *Human flourishing*, Paradigma relazionale.

Abstract

This paper aims to present the contribution that the Italian sociologist Pierpaolo Donati's Relational Paradigm can offer to contemporary reflections on human flourishing, particularly through its distinctive conception of the formation of human identity within a theoretical framework centered on the value of relationships. It begins with the question of human identity and the way in which this presupposes a further notion, namely reflexivity, understood in relational terms. On this basis, the paper offers a concise (and necessarily non-exhaustive) presentation of Donati's thought, before developing its central concepts and relating them to the question of human flourishing.

Keywords: Identity, Relational reflexivity, Human flourishing, Relational paradigm.

INDICE

1	Introduzione	416
2	La questione dell'identità	416
3	La riflessività personale e la riflessività sociale	418

4 L'Ipseità relazionale e la fioritura umana	421
5 Conclusione	425

1 INTRODUZIONE

La riflessione sull'*Human Flourishing* si confronta inevitabilmente con la questione dell'identità umana. Comprendere che cosa significhi per una persona realizzarsi pienamente implica infatti interrogarsi su chi essa sia, su come si costituisca come soggetto e su quali condizioni rendano possibile il suo sviluppo. In questo quadro, il Paradigma Relazionale elaborato da Pierpaolo Donati nell'ambito delle scienze sociali offre un lessico concettuale che propone una particolare concezione dell'identità incentrata sulla nozione di riflessività relazionale. In questa sede, ci proponiamo di esaminare il contributo che tale prospettiva può offrire alle riflessioni sull'*Human Flourishing*, soprattutto nell'attribuire alla relazione un ruolo centrale per la costituzione dell'identità che si declina in termini di fioritura umana o di maturità personale.

2 LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ

Cominciamo con l'esaminare la questione dell'identità umana. Essa può essere formulata nei termini della domanda: 'chi sono io?'. Tale domanda ha attraversato la storia del pensiero e, da un lato, rivela un carattere radicale: l'uomo si interroga su se stesso, sul proprio significato più radicale, sullo stanziamento ultimo della propria esistenza; ma dall'altro, ha anche un carattere riflessivo: è il soggetto stesso che si pone la domanda e si interroga su se stesso. Perciò, l'oggetto di questa conoscenza non è come l'oggetto della conoscenza delle altre cose che si presentano alla coscienza intenzionale dell'uomo e che da essa vengono assimilate. Infatti, nel caso della conoscenza di sé, l'oggetto è al contempo un soggetto (l'uomo stesso)¹ e, allora, in essa, oggetto e soggetto dovrebbero in qualche modo coincidere.

Il carattere riflessivo della domanda sulla propria identità comporta, quindi, un problema gnoseologico centrato proprio sulle condizioni di possibilità di una siffatta conoscenza nella sua presunta coincidenza fra soggetto e oggetto. In special modo, è stata la modernità, dal *cogito* cartesiano in poi, ad affrontare tale problematicità. Quest'ultimo, infatti, ha segnato tutta la riflessione successiva sull'uomo proprio in quanto ha «marcato precisamente quella netta distinzione fra il pensiero (riflessione, *res cogitans*) e la realtà esterna (*res extensa*) che sarà

¹Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Genova 1980.

poi sempre difficile da recuperare»². Di conseguenza, dalla distinzione cartesiana, ogni operazione di distinzione comporterà il problema della relazione fra i termini distinti e, nel nostro caso specifico, fra soggetto e oggetto. In questo modo, l'eredità moderna di Cartesio ha dovuto scegliere se far pesare sulla definizione dell'essere umano e sulle condizioni di possibilità della sua conoscenza il carattere oggettivo (quello proprio di una *res*, per così dire, extramentale) o quello soggettivo (interno allo stesso soggetto pensante).

L'eredità cartesiana è stata tramandata anche alla nascita delle scienze sociali moderne. In effetti, queste ultime nacquero dalla convinzione di essere un modo per affermare «che cosa la società vede quando osserva sé stessa come prodotto di sé stessa»³, il che consiste, per l'appunto, nella stessa operazione della riflessività, non più a livello individuale (interno al singolo soggetto), ma dell'intera società in quanto soggetto, per così dire, collettivo⁴. Il modo di affrontare questa operazione di riflessività di fronte al problema soggetto-oggetto portò la sociologia allo sviluppo di due grandi correnti generali e antagoniste nella ricerca sociologica: 1) la corrente azionista, che assume che la riflessione interna del soggetto sia libera (svincolata) dal contesto e che, quindi, ciò che conta sia la sola azione dell'individuo, adottando, quindi, un individualismo metodologico; e 2) la corrente strutturalista, che ritiene che le strutture sociali determinino o condizionino in modo totale o comunque decisivo la riflessività degli individui, adottando, a sua volta, un olismo metodologico.

Secondo Pierpaolo Donati, professore emerito di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Sociali dell'Università di Bologna e già presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia, disciplina di cui si occupa nella sua vasta opera, il dibattito tra individualismo e olismo metodologico rivela la grande questione della sociologia: trovare un modo per conciliare le libertà individuali e le determinazioni esterne (culturali e strutturali), ossia trovare la giusta relazione tra individuo e società nell'operare dell'attività riflessiva⁵. Per superare questa problematica, Donati elabora un nuovo Paradigma, detto 'Relazionale', che comprende i due poli della questione (le azioni individuali e le strutture) in un rapporto integrato alla cui base si trova la relazione, che funge da oggetto proprio di ogni analisi sociologica.

Per impostare la sua proposta al riguardo, il sociologo italiano parte dall'analisi della riflessività e afferma che essa implica sempre comunicazione nel senso di un «trasferimento di messaggi reciproci tra il soggetto riflessivo e il suo conte-

²P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011, p. 71.

³Ivi, p. 12.

⁴Si veda, per esempio, tutta la dinamica del contrattualismo moderno di Hobbes e di Rousseau (cfr. al riguardo: M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando Editore, Roma 1997).

⁵Cfr. P. DONATI, *Sociologia relazionale. Come cambia la società*, La Scuola, Brescia 2013, p. 9.

sto (gli attori o i fenomeni che accadono nell'ambiente)»⁶. Perciò, a seconda del modo in cui si manifesta il suo carattere comunicativo, la riflessività può essere considerata in due modi: 1) come *riflessività personale*, se la comunicazione del sé rimane all'interno del soggetto; 2) come *riflessività sociale*, se l'attività riflessiva avviene invece attraverso un'interazione comunicativa con altri⁷.

3 LA RIFLESSIVITÀ PERSONALE E LA RIFLESSIVITÀ SOCIALE

Per ciò che concerne la riflessività personale, si può parlare di *conversazione interiore* così come la concettualizza Margaret Archer⁸. Per questa sociologa, con la quale Donati ha avuto un proficuo dialogo⁹, la conversazione interiore è l'operazione riflessiva attraverso la quale il soggetto esprime le proprie preoccupazioni e i propri interessi in quanto essere sociale¹⁰. Tuttavia, resta il fatto che concepire la riflessività personale in questo modo porta ad affrontare l'inevitabile problema soggetto-oggetto nella coscienza di sé. Secondo la Archer, il problema si risolve alternando l'Io come soggetto e l'Io come oggetto in un processo temporale che ci fa assumere diversi ruoli, i quali si rifanno fondamentalmente a quattro ambiti della stessa conversazione interiore: il *Sé*, l'Io presente, che non è altro che la coscienza; il *Me*, in cui si rispecchia la visione che gli altri significativi (parenti, amici) hanno dell'Io (l'essere figlio, amico, sposo); il *Noi*, che rimanda a un essere-per allargato o societario (la famiglia, la religione, un'associazione); e il *Tu*, l'Io in quanto ha un ruolo sociale concreto (a livello lavorativo, per esempio). L'intreccio di questi ambiti in un processo temporale è ciò che costituisce l'identità personale: Il *Sé* parte dal *Me* come memoria, come definizione di Sé in base alle esperienze del passato nel sociale che lo condizionano; poi il *Me* genera un *Tu* come progettualità verso il futuro, come un nuovo modo di essere¹¹. Così, l'Io sta sempre a ripensarsi e a riprogettarsi continuamente per poi deliberare e rimanere nello stato precedente (il cosiddetto 'processo morfostatico') o crearne uno nuovo (il 'processo morfogenetico')¹².

Nella prospettiva della conversazione interiore, la tensione temporale può essere compresa alla luce della ormai classica distinzione fra identità *idem* (l'identità

⁶IDEM, *Sociologia della riflessività*, cit., p. 82.

⁷Cfr. IDEM, *La costituzione relazionale dell'identità in prospettiva sociologica*, in *Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte*, a cura di I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2022.

⁸Cfr. M. S. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, cap. 3.

⁹Cfr. M. S. ARCHER, P. DONATI, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

¹⁰Cfr. M. S. ARCHER, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento 2006.

¹¹Cfr. IDEM, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, cit., cap. 3.

¹²Cfr. *ibidem* e IDEM, *La conversazione interiore*, cit.

di qualcosa che permane nel tempo) e identità *ipse* (l'identità di un Sé che ritrova Se stesso e si re-identifica riflessivamente di fronte alla constatazione dei propri cambiamenti)¹³. Infatti, come abbiamo ribadito, nel processo temporale della conversazione interiore, l'Io (il Sé) è sempre presente, rimane (è il medesimo, o *idem*) e riflessivamente si distingue nel *Me* e nel *Tu*, dove si ritrova e si re-identifica come *ipseità*.

L'impostazione della Archer appare, così, come una risposta abbastanza articolata alla problematica sociologica fra individualismo e olismo metodologico in quanto riesce a collegare l'aspetto contestuale con l'interiorità del soggetto senza con ciò far coincidere soggetto-oggetto nell'attività della coscienza. Ciò è possibile perché la nozione di conversazione interiore concepisce la soggettività umana come una tensione tradotta nella processualità temporale: la coscienza (l'Io presente) si articola nel tempo come memoria e progettualità, creando delle identità personali che si formano nello stabilire un'adequazione tra il contesto sociale e le premure fondamentali (*ultimate concerns*) del soggetto, le quali vengono selezionate, deliberate e perseguite o rigettate nell'intimo dell'auto-coscienza individuale.

Sebbene Donati trovi gran valore nella teoria archeriana, soprattutto per aver superato la problematica sociologica fra azionismo e strutturalismo, il sociologo italiano afferma che la conversazione interiore è insufficiente se assunta come definizione onnicomprensiva della riflessività. Infatti, come abbiamo accennato precedentemente, Donati ritiene che sia possibile parlare anche di un altro tipo di riflessività, quella sociale, senza la quale l'identità del soggetto rimane incompleta. Vediamone i dettagli.

Per il fondatore del Paradigma Relazionale, la riflessività sociale risponde alla domanda 'Chi sono io *per gli altri*?'. Anche qui possiamo trovare la logica dell'influsso del contesto sulla soggettività che, in questo caso, sarebbero appunto gli altri, i quali, nella prospettiva della conversazione interiore archeriana, attribuiscono un'identità all'Io, che viene poi elaborata da quest'ultimo nella sua mente. Tuttavia — secondo Donati — questa identità smette di essere soltanto individuale e diventa sociale se «l'identità in cui Ego si identifica si apre alla riflessività relazionale, cioè diventa il frutto di un esercizio di riflessività compiuta sulla relazione con gli altri per identificarsi con il bene della relazione»¹⁴. Perciò, l'identità basata su questo secondo tipo di riflessività è per sua natura relazionale, e da qui la sua definizione viene elargita, per l'appunto, come *Riflessività relazionale*.

La riflessività relazionale presenta una struttura diversa da quella personale, perché, assumendo la relazione come punto di partenza, comprende il passaggio

¹³Questi concetti sono stati resi noti soprattutto da P. Ricœur (cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005). Per un'esposizione di come Donati li prende in considerazione, cfr. P. DONATI, *Alterità. Sul confine fra l'io e l'altro*, Città Nuova, Roma 2023.

¹⁴P. DONATI, *La costituzione relazionale dell'identità in prospettiva sociologica*, cit., p. 25.

da una contingenza semplice (quella di *Ego* verso sé stesso di fronte a un contesto) a una doppia contingenza: quella di *Ego* e di *Alter* davanti al contesto di ciascuno e davanti all'interiorità dell'altro con le sue proprie premure. Così, «accettando la relazione con l'Altro come significativa per Sé, *Ego* è chiamato ad accettare il Tu e a riconoscere il Sé come un Altro, il che comporta una nuova identità, ossia è una re-identificazione che spiega i cambiamenti della persona»¹⁵. In questo senso, la soggettività umana, per Donati, è più complessa della sola conversazione interiore in quanto, per lui, la persona è costituita (non costruita) da vari domini della realtà e il problema sociologico è proprio capire come essa prenda forma collegando questi vari livelli (strati) di realtà mentre vive nella società. «Ciò — afferma il sociologo italiano — avviene attraverso le relazioni sociali, che danno forma alla sua identità»¹⁶.

La concezione della riflessività relazionale in questi termini diventa possibile, però, nella misura in cui, a livello epistemologico, si assume un presupposto generale: «all'inizio c'è la relazione»¹⁷. Il presupposto donatiano sta a significare che la relazione sociale va concepita come una realtà *sui generis*, che è emergente e possiede proprietà e poteri causali propri. La relazione, secondo Donati, è *esistente* (nel senso di *ex-sistere*: stare fuori) e, al contempo, resta sempre *agenziale* (in quanto è *rel-azione*): essa dipende certamente dagli individui, perché sono essi che la accettano o meno, ma non può essere compresa come un mero atto o un fatto degli individui in quanto li eccede come fenomeno emergente¹⁸. Perciò, la relazione collega l'aspetto agenziale (individualismo metodologico) con l'aspetto strutturale (olismo metodologico), poiché è prodotto dell'agire umano e, allo stesso tempo, una realtà che, in quanto fenomeno emergente e generatrice di identità, condiziona lo stesso agire.

In questo senso, la relazione, per come la vede Donati, evoca due sensi: quello contestuale e quello interazionale. Il primo sta a indicare la relazione come *refero* e come *religo*, ossia come una situazione di riferimenti simbolici e di connessioni strutturali¹⁹; il secondo invece si riferisce alla relazione come *effetto emergente* che ha a che fare con una dinamica interattiva dalla quale essa sorge come 'pro-

¹⁵Ivi, p. 26.

¹⁶IDEM, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 99.

¹⁷IDEM, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 25.

¹⁸Cfr. P. DONATI, *La vita come relazione e il suo enigma: un possibile dialogo fra sociologia e teologia*, «Annales theologici», 29 (2015), pp. 251-252.

¹⁹Per *refero* si intende l'aspetto della motivazione soggettiva in un quadro di riferimento costituito da significati simbolici a differenti tipi e gradi di intenzionalità e più o meno condiviso fra gli attori in campo, una semantica tipica dell'individualismo metodologico. Per *religo* si intende, invece, la relazione come legame, connessione, vincolo, condizionamento reciproco, la cui struttura rimette alla semantica dell'olismo metodologico (cfr. IDEM, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 87-90).

dotto' di un processo²⁰. Ciò comporta una retroazione sull'identità dei soggetti partecipanti, per cui si può parlare dell'essere della relazione come essenzialmente generativo.

Nella prospettiva donatiana, pertanto, oltre che dalle premure personali e dal contesto sociale, la formazione dell'identità proviene anche dalle relazioni che instauriamo con gli altri. Queste relazioni conferiscono un senso nuovo all'insieme delle premure, delle preoccupazioni e degli interessi del soggetto oppure li mettono in crisi nel processo morfostatico o morfogenetico. Perciò, la riflessività relazionale «viene attivata dalla interiorità (conversazione interiore) delle persone, ma si alimenta di una costante relazionalità fra i soggetti»²¹. In questo senso, la persona resta sia immanente sia trascendente rispetto alle posizioni e ai ruoli sociali in virtù della sua riflessività personale. Tuttavia, quest'ultima è alimentata (o inibita) dalle qualità riflessive del contesto relazionale in cui esiste e opera (riflessività relazionale).

4 L'IPSEITÀ RELAZIONALE E LA FIORITURA UMANA

Una volta chiarita la dinamica fra identità e riflessività, resta da affrontare un nuovo problema: se le identità individuali e sociali (o relazionali, se vogliamo) si riferiscono effettivamente all'identità personale nel suo senso più radicale. Infatti, come abbiamo osservato all'inizio di queste brevi pagine, la domanda 'chi sono io?' ha proprio un carattere di radicalità ultima, ma se le identità, come abbiamo finora asserito, cambiano nel tempo, esse non potranno offrire una risposta pienamente soddisfacente a una domanda che richiede, per l'appunto, un fondamento ultimo e non mutevole.

A questo proposito, è necessaria un'ulteriore precisazione: l'Io sotteso alla dimensione riflessiva è l'Io della soggettività personale, ma non è in sé la Persona. In effetti, «la soggettività non è la persona, ma il punto di vista che essa ha e che si manifesta attraverso la coscienza»²². Ma perché, allora, nel delucidare la questione dell'identità, ci siamo mossi dalla definizione di un'attività (la riflessività) che alla fine ci dice il modo (il punto di vista) in cui la persona si conosce? A nostro avviso, qui si trova precisamente il nucleo di ciò che la prospettiva del Paradigma Relazionale donatiano non solo può apportare alla riflessione in questione, ma anche di ciò che essa può effettivamente toccare in merito alla nozione di fioritura umana. Vediamone di seguito una sintesi.

²⁰Cfr. *ibidem*.

²¹IDEM, *Sociologia della riflessività*, cit., p. 26.

²²A. MALO, *Soggettività, riflessività e paradigma relazionale*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di P. Donati, A. Malo, G. Maspero, EDUSC, Roma 2016, p. 156.

Prendendo spunto dalla già menzionata distinzione fra identità *idem* e identità *ipse*, Donati riconosce nella persona umana una parte invariante, che corrisponderebbe all'*idem*, e un'altra variabile, che corrisponderebbe invece all'*ipse* della sua identità. Il fondatore del Paradigma Relazionale riconduce l'identità *idem* alla nozione classica di *sostanza* quale *substrato* sempre identico che nella sua medesimezza non cambia²³. Pertanto, se nell'Archer l'Io che rimane (in quanto *idem*) nel divenire del processo temporale è già l'Io della coscienza, senza che sia chiaro se quest'ultimo si rifaccia o meno a un'identità o a un soggetto sostanziale sottostante²⁴, in Donati c'è una identità profonda dell'uomo che è intransitiva, identica in tutti gli uomini e presupposta alla soggettività personale di ciascuno.

A partire da questa precisazione, però, si ritorna ancora al problema della coincidenza o meno fra soggetto e oggetto nella coscienza di sé, ora compresa nei termini del rapporto fra la soggettività umana come *ipseità* e l'oggettività della sua natura sostanziale come *medesimezza* (*idem*). Secondo noi, il problema trova soluzione nella prospettiva donatiana, proprio a partire dal suo approccio alla realtà della persona sulla base di un'ontologia stratificata. Infatti, questa permette di operare una distinzione analitica della natura umana in strati nei quali si possono individuare tre livelli: 1) il livello dei fatti empirici; poi 2) il livello dei meccanismi che attualizzano questi fatti; e, per ultimo, 3) la realtà sostanziale sottesa al fatto osservato che rimanda a uno strato ontologico latente²⁵.

Lo strato ontologico latente corrisponde all'*idem* ed è quello nel quale si trovano tutte le potenzialità che il livello dei meccanismi attualizza e che successivamente si verificano nei fatti empirici. Ciò implica quindi una continuità fra l'*idem* e l'*ipse* per cui «la relazione di alterità attualizza la sostanza umana nel modo di esprimere le sue potenzialità»²⁶. Di conseguenza, «dobbiamo configurare i contesti relazionali in modo tale che essi non cambino il *real* della natura umana, cioè non mutino le sue potenzialità proprie, ma possano solo svilupparle secondo la

²³Cfr. P. DONATI, *La costituzione relazionale dell'identità in prospettiva sociologica*, cit., p. 23.

²⁴Per quanto riguarda la concezione della Archer, si vedono i suoi ulteriori sviluppi sulla considerazione dei robot come soggetti relazionali che condividerebbero l'essenza umana (cfr. M. S. ARCHER, *Friendship between Human Beings and AI Robots?*, in *Robotics, AI and Humanity; Scienze, Ethics, and Policy*, a cura di J. von Braun et al., Springer, Dordrecht 2021, pp. 177-189) posizione a cui Donati è abbastanza critico (cfr. *Alterità*, cit., pp. 212-216).

²⁵La prospettiva dell'ontologia stratificata presentata da Donati ha come base la concezione del realismo critico di Roy Bhaskar (cfr. R. BHASKAR, *A Realist Theory of Science*, Routledge, London-New York 2008). Infatti, il sociologo italiano si rifà alla prospettiva di Bhaskar di modo esplicito in lavori più recenti (cfr. P. DONATI, *La teoria relazionale nelle scienze sociali*, in *La teoria relazionale nelle scienze sociali: sviluppi e prospettive*, a cura di IDEM, il Mulino, Bologna 2022; IDEM, *Alterità*, cit.), ma già nel suo *Introduzione alla sociologia relazionale* (1986) si poteva intravedere una simile prospettiva, che in quella sede si rifaceva invece al rapporto fra sociologia e filosofia, inteso come una gradazione di livelli di astrazione nella ricerca delle scienze sociali (cfr. IDEM, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 197-199).

²⁶P. DONATI, *Alterità*, cit., p. 194.

loro direzionalità»²⁷. In questo contesto, il menzionato motto di Donati per cui ‘all’inizio c’è la relazione’ assume un significato forte per quanto riguarda la persona e la sua fioritura. Esso afferma, infatti, che «nel suo operare, la coscienza deve necessariamente relazionarsi ad Altro da Sé, e che solamente nella relazione può svilupparsi, può *fiorire* (o *perdersi*), ma non è riducibile a questa relazione, perché ha una natura propria»²⁸.

Ciò significa che la direzionalità insita nelle potenzialità della natura umana comporta una dimensione morale per la tensione temporale che abbiamo visto come caratterizzante dell’Io che riflette su se stesso. In questo senso, la domanda sulla propria identità è caratterizzata non solo da una questione di ordine ontologico e psicologico, ma si declina anche in senso morale ed è proprio questo aspetto che ci porta a considerare la fioritura umana come necessariamente dipendente dalla relazione, la quale in quanto realtà *sui generis* attualizza quelle potenzialità in un determinato modo a seconda del suo potere causale proprio. La fioritura compare qui, dunque, come l’attualizzare di un senso della propria esistenza, inteso come pienezza di ogni capacità del proprio essere.

Questi aspetti mettono la prospettiva donatiana in una quasi naturale correlazione con la riflessione sul *Human Flourishing*. In effetti, come è noto, questo termine denota appunto la pienezza di essere e, almeno in gran parte delle voci al riguardo, risale all’*eudaimonia* aristotelica²⁹, contrassegnata a sua volta dalla dinamicità della vita pratica, cioè della *praxis* in quanto attività perfettiva delle potenzialità umane. Come abbiamo visto, nel Paradigma Relazionale di Donati, l’attività perfettiva va declinata nella nozione di riflessività, e quest’ultima è apportatrice di perfezione soltanto sulla base di due condizioni: 1) se la perfezione proviene da una relazione, sia interna al soggetto (come nel caso della riflessività personale con il suo conseguente rapporto temporale fra Io, Me e Tu), o con un altro significativo (come è il caso invece della riflessività relazionale); 2) e se l’operazione di riflessività genera una identità *ipse* (sia individuale che sociale) veramente consona alle potenzialità inscritte nella natura umana (identità *idem*). D’altra parte, lo stesso operare della coscienza in questi termini, cioè come generatore di un’identità a partire dalla relazione e in continuità con la natura, è quello che permette di rispondere in modo definitivo a chi è l’uomo. Infatti, la definizione della natura umana alla quale si arriva, per così dire, in modo oggettivante (per esempio, quella di *animale razionale*) oppure la definizione metafisica classica di

²⁷ *Ibidem*, pp. 194-195.

²⁸ IDEM, *L’enigma della relazione*, cit., p. 39 (corsivi nostri).

²⁹ Cfr. S. INTELISANO, J. KRASKO, M. LUHMANN, *Integrating Philosophical and Psychological Accounts of Happiness and Well-Being*, «Journal of Happiness Studies», 21 (2020), pp. 161-200. Per una verifica della comprensione aristotelica sulla nozione di *eudaimonia*, si rimanda ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

persona come *naturae rationalis individua substantia*³⁰, devono essere integrate, elaborate e, in ultima analisi personalizzate; devono, cioè, essere portanti di un senso per la persona che si chiede ‘chi sono io?’, altrimenti si rischia di cadere in una reificazione della persona e, di conseguenza, nella sua oggettificazione.

Perciò, la domanda sull’identità ultima è di carattere esistenziale e può trovare una risposta solo attraverso l’operare della coscienza, ovvero attraverso la riflessività personale e relazionale, che si collocano a un livello operativo e, pertanto, morale³¹. Questo significa che «l’idem si ritrova solo così, quando il Sé si trascende passando attraverso l’ipse»³². La persona, in questo senso, trascende se stessa nella relazione, pur rimanendo se stessa, ma quel se stesso che rimane, paradossalmente, trova un senso personale nel trascendimento di sé. Questo vuol dire che la persona appare più chiara a sé nel suo contesto e nelle sue relazioni.

A questo punto si comprende l’importanza di ciò che Donati chiama *ipseità relazionale*³³ per comprendere ‘chi sono io’ in modo compiuto. Infatti, ciò implica l’accettazione di se stessi (delle proprie potenzialità naturali) in un orizzonte in cui la relazione rende il soggetto un *soggetto relazionale*³⁴ che si costituisce proprio laddove le relazioni configurano le sue premure e le sue azioni, formando un’identità *ipse* ottenuta dalla sua riflessività personale e relazionale, ossia dall’operare della propria coscienza. Questa operazione porta poi a capire l’identità *idem* originaria, in quanto l’ha attualizzata e fatta diventare un fenomeno osservabile dal soggetto. Infine, avendo capito l’identità *idem*, il soggetto si rigenera e si costituisce come *ipseità* nella consapevolezza di chi è e di ciò che vuole essere. Ciò significa che le identità (personali e sociali) formate nel tempo attualizzano un’identità primaria (con tutte le sue potenzialità) che a sua volta ha un significato oggettivo, il quale va assimilato da quelle stesse identità come un significato personale.

Il significato personale, però, non consiste in un’acquisizione meramente cognitiva, ma deve essere compreso in senso integrale. Infatti, per Donati, la riflessività è un’attività che «consiste di dimensioni emozionali, cognitive e simboliche»³⁵. Questa precisazione, a maggior ragione, trova un proficuo rapporto con diverse prospettive contemporanee avanzate sulla cornice dell’*Human Flou-*

³⁰S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, Éditions de l’Institut supérieur de philosophie, Paris 2013.

³¹Sul rapporto tra riflessività relazionale e prospettiva morale, vedere l’interessante analisi del sociologo Davide Ruggeri in D. RUGGERI, *Al di là del bene e del male. La vocazione etica della sociologia relazionale e la ricerca sociologica come coscienza critica della modernità*, «Sociologia e Politiche Sociali», 1 (2016), pp. 81-97.

³²P. DONATI, *Alterità*, cit., p. 85.

³³Cfr. *ivi*, pp. 85-87.

³⁴Cfr. IDEM, *Il soggetto relazionale: definizione ed esempi*, «Studi di Sociologia», 50 (2012), pp. 165-187.

³⁵IDEM, *Sociologia della riflessività*, cit., p. 26.

ishing, che intendono dimostrare l'importanza delle dimensioni emotive nonché di quelle simboliche per la comprensione dei comportamenti morali in vista della vita buona³⁶.

D'altra parte, in quanto effetto emergente dell'operazione di riflessività, il significato personale conforma (dà forma) ulteriormente le azioni di vita del soggetto, in modo tale da fungere da nodo fondamentale di guida e di interpretazione dei suoi atti in vista della sua fioritura: quanto più gli atti sono conformi a quella identità assimilata, più felice si è. Al contrario, se l'individuo non riesce ad assimilare il significato personale di ciò che è, ogni suo operare si disperde e le diverse identità che comunque andrà a creare nell'operare della sua coscienza nel tempo diventano frammentate. Come conseguenza, la vita si frammenta e il soggetto non vede se stesso nel suo agire, ma, paradossalmente, è come se fosse agito dai suoi contesti.

In questo senso, la riflessività si presenta come mediatrice fra la persona e i suoi contesti e funge da principio ordinatore del proprio agire, consentendo l'acquisizione di una personalità matura. Infatti, in un articolo di recente pubblicazione, nel commentare la prospettiva della Archer, Donati afferma che i diversi passaggi del processo riflessivo, in quanto intreccio tra il *Self* e il mondo ad esso circostante, consentono al soggetto di «diventare un *Self* più maturo (persona) che vive nel mezzo della società»³⁷.

In definitiva, se per *Human Flourishing* intendiamo la pienezza di essere come realizzazione di ciò che si è, si fa necessario non solo definire l'essere personale dal punto di vista ontologico (livello dell'*idem*), ma fare la domanda e ottenere la relativa risposta riflessivamente, il che vuol dire conseguire un significato personale che non solo ha come referente la persona come oggetto, ma che anche la configura come soggetto (*ipseità relazionale*) nel processo della propria fioritura. In questo senso, la nozione donatiana di *riflessività relazionale* trova il suo valore proprio nell'integrare gli aspetti oggettivi e soggettivi dell'esistenza umana nell'operare della coscienza. Ciò porta a considerare la fioritura umana come un rapporto circolare e integrato fra l'individuo, le sue azioni, le sue premure fondamentali e i suoi contesti sociali.

5 CONCLUSIONE

In conclusione, possiamo riassumere i diversi aspetti emersi in questa sede per evidenziare il contributo che la prospettiva del Paradigma Relazionale di Pierpaolo

³⁶Cfr., per esempio, M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004. Per un confronto tra la sociologia relazionale ed etica, anche per quanto riguarda il valore delle dimensioni emotive e simboliche della riflessività, vedere il già citato D. RUGGERI, *Al di là del bene e del male*, cit.

³⁷P. DONATI, *Il concetto di persona in Margaret Archer*, «Politica.eu», 9/2 (2023), pp. 217-246.

lo Donati può offrire alle riflessioni sull'*Human Flourishing*. Innanzitutto, conviene considerare che il quadro concettuale che ruota intorno alla costituzione dell'identità permette di comprendere che la fioritura umana avviene effettivamente nella misura in cui, attraverso il processo di riflessività, riusciamo a identificare le diverse identità personali e sociali che creiamo nel tempo (le identità *ipse*) con quella identità primaria e fondamentale (identità *idem*). Questo processo di identificazione dà luogo a una terza identità (*ipseità relazionale*) tradotta in questa sede come *significato personale del sé*. Senza di essa non comprendiamo chi siamo e neanche ci disponiamo a chiedere chi vogliamo essere in senso profondo, e quindi non raggiungiamo quella pienezza di essere, quella fioritura, che implica l'integrazione della propria soggettività nelle potenzialità insite alla nostra natura.

Il significato personale del sé — che ribadiamo non essere meramente cognitivo, ma anche emotivo e simbolico — è allora l'integrazione fra la propria natura, i propri atti, e la realtà circostante, il che sta alla base della comprensione dell'*Human Flourishing* in termini di *eudaimonia* aristotelica³⁸. Tale integrazione è resa possibile «attraverso una relazione dotata di qualità e proprietà specifiche, e intesa come effetto emergente dell'azione reciproca (*rel-azione*)»³⁹. Solo una relazione così intesa può far sì che «sia possibile espandere e fare fiorire il soggetto umano»⁴⁰. Da questa constatazione troviamo il nucleo basilare dell'intreccio fra la prospettiva di Donati e quella avanzata dalle diverse riflessioni contemporanee sull'*Human Flourishing*. Come abbiamo cercato di evidenziare in queste brevi pagine, i punti di contatto fra le due prospettive ci sono e si presentano quasi che naturalmente; resta comunque il fatto che meriterebbero ulteriori approfondimenti che esulano dai limiti del presente lavoro.

© 2026 Matheus Fonseca & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

³⁸Per un'analisi che si rassomiglia in grande misura alle considerazioni fatte riguardante questa integrazione, vedere l'interessante studio di Paolo Terenzi che risalta il rapporto fra la sociologia relazionale e la nozione di 'senso comune' di Hannah Arendt in P. TEREZI, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

³⁹P. DONATI, *Lo sguardo relazionale*, Meltemi, Milano 2021, p. 390.

⁴⁰*Ibidem*.