2. Dignità dell'uomo

3.1 L'uomo centro e fine della società

La persona umana è il centro della morale sociale, e il principio che ne afferma l'inviolabile dignità ne rappresenta il cardine.

> L'uomo, colto nella sua concretezza storica, rappresenta il cuore e l'anima dell'insegnamento sociale cattolico. Tutta la dottrina sociale si svolge, infatti, a partire dal principio che afferma l'intangibile dignità della persona umana (CDSC 107).

Tale dignità – il cui valore centrale e inviolabile è stato messo in luce dal Concilio con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* – non costituisce un bene statico, che sia sufficiente tutelare e difendere, ma dinamico, che deve compiersi in un contesto e in un processo storico. La dignità umana, quindi, va non solo difesa ma anche promossa; dopo averne studiato con attenzione e compreso i caratteri costitutivi, se ne deve favorire lo sviluppo.

L'uomo, ogni uomo e tutto l'uomo, è il fine della società, e non un mezzo per qualsivoglia istituzione o fine economico o di altra natura. Per questo, «la persona umana non può e non deve essere strumentalizzata da strutture sociali, economiche e politiche, poiché ogni uomo ha la libertà di orientarsi verso il suo fine ultimo» (CDSC 48).

> L'oggetto della dottrina sociale è essenzialmente lo stesso che ne costituisce la ragion d'essere: l'uomo chiamato alla salvezza e come tale affidato da Cristo alla cura e alla responsabilità della Chiesa. Con la sua dottrina sociale, la Chiesa si preoccupa della vita umana nella società, nella consapevolezza che dalla qualità del vissuto sociale, ossia delle relazioni di giustizia e di amore che lo intessono, dipende in modo decisivo la tutela e la promozione delle persone, per le quali ogni comunità è costituita (CDSC 81).

> Tutta la vita sociale è espressione della sua inconfondibile protagonista: la persona umana. Di questa consapevolezza la Chiesa ha saputo più volte e in molti modi farsi interprete autorevole, riconoscendo e affermando la centralità della persona umana in ogni ambito e manifestazione della socialità. La società umana è oggetto dell'insegnamento sociale della Chiesa, dal momento che essa non si trova né al di fuori né al di sopra degli uomini socialmente uniti, ma esiste esclusivamente in essi e, quindi, per essi. Questo importante riconoscimento trova espressione nell'affermazione che, lungi dall'essere l'oggetto e un elemento passivo della vita sociale, l'uomo ne è invece, e deve esserne e rimanerne, il soggetto, il fondamento e il fine. Da lui pertanto ha origine la vita sociale, la quale non può rinunciare a riconoscerlo suo soggetto attivo e responsabile e a lui ogni modalità espressiva della società deve essere finalizzata (CDSC 106).

Ricordiamo che il CDSC (n.16) vede nella comprensione della verità stessa dell'essere uomo la prima delle sfide del mondo attuale. Se infatti la società ha come fine l'uomo, esso va conosciuto in profondità e per dare risposta ai suoi bisogni, deve prima riconoscerli appieno, poiché "solo il riconoscimento della dignità umana può rendere possibile la crescita comune e personale di tutti (CDSC 145).

L'individuo è anteriore rispetto alla società, la quale non può conferire alla persona l'essere spirituale, il libero arbitrio, la capacità radicale ed esclusiva di assumere responsabilità davanti al bene e al male, di autodeterminarsi, di comunicare e di reciprocare il dono ricevuto. Essa consente a

queste capacità costitutive e innate, appartenenti precipuamente al soggetto individuale e quindi inalienabili, incomunicabili e ultimamente incontrollabili da parte sua, seppur variamente condizionabili da essa, di attuarsi e svilupparsi in un ambiente favorevole.

3.2 La vocazione dell'uomo secondo la Scrittura

> Il libro della Genesi ci propone alcuni perni dell'antropologia cristiana: l'inalienabile dignità della persona umana, che ha la sua radice e la sua garanzia nel disegno creatore di Dio; la costitutiva socialità dell'essere umano, che ha il suo prototipo nella relazione originaria tra l'uomo e la donna, la cui unione costituisce la prima forma di comunione di persone; il significato dell'agire umano nel mondo, che è legato alla scoperta e al rispetto della legge naturale che Dio ha impresso nell'universo creato, affinché l'umanità lo abiti e lo custodisca secondo il Suo progetto. Questa visione della persona umana, della società e della storia è radicata in Dio e illuminata dalla realizzazione del Suo disegno di salvezza (CDSC 37).

L'eminenza dell'essere umano è sottolineata dal libro della Genesi con la creazione dell'uomo al sesto giorno, dopo gli altri esseri viventi. Egli rappresenta il vertice di quanto Dio ha fatto e solo di lui si dice che Dio lo crea a sua immagine e somiglianza (Gn 1,26). Questa affermazione del testo biblico è al centro della riflessione dei padri della Chiesa sull'uomo e sul compito affidatogli da Dio. Per alcuni di essi l'«immagine» spiega ciò che l'uomo è a livello ontologico, è impressa in lui al momento della creazione e consiste nell'essere dotato di ragione e libero arbitrio. La «somiglianza», invece, che è «la veste ricevuta dallo Spirito di santità» (Ireneo di Lione) verrebbe perduta in conseguenza del peccato, per essere riacquistata attraverso una progressiva assimilazione a Dio; la somiglianza indicherebbe il piano etico e, a differenza dell'immagine, avrebbe carattere di dinamicità.

La creazione dell'uomo a immagine di Dio è subito spiegata dal testo biblico tramite il riferimento alla doppia polarità, maschile e femminile, di cui si compone l'umanità (Gn 1,27). Nella differenza e complementarità tra uomo e donna sta uno degli aspetti che rendono l'essere umano immagine di Dio: l'uomo e la donna sono chiamati alla relazione e al dono di sé a favore dell'altro. L'uomo si rivela come incompleto in se stesso; non è bene che egli sia solo (Gn 2,18), ma deve realizzare la sua umanità per mezzo dell'altro da sé. La vocazione alla relazione con l'altro appare così come iscritta nell'essere stesso dell'uomo e della donna.

L'essere a immagine di Dio è anche rappresentato dal compito dato all'uomo di soggiogare la terra e dominare sulle altre creature (Gn 1,28). Dotato di ragione e libertà, egli rappresenta Dio stesso all'interno della creazione e ha il compito di esercitare su di essa un dominio che, similmente a quello divino, si traduca in cura e custodia. L'uomo è ontologicamente differente dal mondo in cui vive e superiore a esso. Mentre, nel contemplare le opere da lui compiute, per tre volte Dio se ne compiace, notando che sono cosa buona (Gn 1,12.18.25), nei confronti dell'uomo appare un'eccellenza rispetto a ciò che lo ha preceduto: «era cosa molto buona» (Gn 1,31).

Tale constatazione chiarisce uno dei punti più enigmatici dell'esperienza umana, quello dell'origine del male presente nel mondo. A questo proposito i racconti biblici della creazione e della caduta assumono una posizione chiara e rassicurante: non esistono due principi tra loro contrapposti, uno del bene e uno del male, ma tutta la realtà proviene dall'unica fonte del bene. Il male non è originario, ma interviene in un secondo momento, in connessione con la libertà di cui Dio ha dotato la creatura umana.

Il racconto del peccato dei progenitori costituisce un quadro illuminante per la concezione biblica dell'uomo e del suo rapporto con Dio. Il testo dà ragione dello stato di debolezza e indigenza fisica e spirituale che caratterizza l'esistenza umana, ma lascia intravedere il cammino di liberazione che Dio intraprende in suo favore, vista la sua volontà di non abbandonarlo. Neanche l'uomo è la fonte del male, egli cade nel peccato perché cede a una tentazione ed è sottoposto a una spinta che proviene a lui dall'esterno.

All'uomo viene affidata nella creazione una posizione regale e Dio intende dargli la conoscenza totale, frutto dell'albero. La radice del peccato sta nella pretesa dell'uomo di appropriarsi di questi beni senza attendere che sia Dio a donarglieli. Le conseguenze della disobbedienza non si fanno attendere: appena ne mangiano i due riconoscono la loro nudità e se ne vergognano. È perduta l'innocenza originaria, che significava confidenza e trasparenza nella relazione con Dio, con l'altra persona e con il proprio corpo. Ora queste dimensioni sono perturbate: l'uomo e la donna si nascondono l'uno dall'altra (Gn 3,7) e fuggono dalla presenza di Dio (Gn 3,8). Colei che prima l'uomo aveva accolto come carne dalla sua carne (Gn 2,23) diventa motivo di scandalo e di recriminazione nei confronti di Dio: «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (Gn 3,12). A partire dal peccato delle origini l'uomo possiede una natura ferita, che però non perde la sua bontà in quanto proveniente dalle mani di Dio.

Le conseguenze del peccato, come i capitoli seguenti della Genesi non tardano a mostrare, sono innumerevoli e radicali. La maledizione di Dio, tuttavia, non ricade sull'uomo ma sul serpente (Gn 3,14). Se quest'ultimo è radicalmente opposto a Dio, l'uomo si è smarrito e deve essere cercato, guarito e ricondotto a lui. Tale ricerca comincia non appena l'uomo si allontana da Dio per nascondersi in mezzo agli alberi del giardino ed è simboleggiata dalla domanda: «Dove sei?» (Gn 3,9), nella quale scorgiamo l'inizio della storia della salvezza.

Avendo mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male, ai progenitori è precluso l'albero della vita (Gn 2,9). Le conseguenze della disobbedienza non si fanno attendere: appena ne mangiano, i due riconoscono la loro nudità e se ne vergognano. È perduta l'innocenza originaria, che significava confidenza e trasparenza nella relazione con Dio, con l'altra persona e con il proprio corpo. Ora queste dimensioni sono perturbate: l'uomo e la donna si nascondono l'uno dall'altra (Gn 3,7) e fuggono dalla presenza di Dio (Gn 3,8). Colei che prima l'uomo aveva accolto come carne dalla sua carne (Gn 2,23) diventa motivo di scandalo e di recriminazione nei confronti di Dio: «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (Gn 3,12).

La vicenda di Caino e Abele diventa l'emblema delle conseguenze anche sociali del peccato, poiché la divisione che segna ormai l'animo dell'uomo, si riflette sulla relazione parentale più stretta, quella fraterna, immettendo in essa l'invidia e la violenza, che ne è lo sbocco naturale. Dopo avere ucciso il fratello e interrogato da Dio, Caino replica: «Sono forse custode di mio fratello?». Come più volte messo in luce da Giovanni Paolo II nel suo magistero sociale, questa domanda coglie il punto, pur comprendendolo al contrario. Caino ritiene che la domanda retorica con la quale risponde a Dio abbia no come risposta: ognuno è responsabile di se stesso. Il testo suggerisce, al contrario, che ognuno è responsabile del proprio fratello, e preconizza anche un allargamento universale del concetto di fraternità.

A partire dal peccato delle origini l'uomo possiede una natura ferita, che però non perde la sua bontà in quanto proveniente dalle mani di Dio.

La rivelazione cristiana proietta una luce nuova sull'identità, sulla vocazione e sul destino ultimo della persona e del genere umano. Infatti, l'essere creato a immagine e somiglianza di Dio trova la sua pienezza alla luce del NT, dove si svela come tale immagine sia Cristo stesso (Col 1,15). È lui

l'immagine del Padre, nella quale ogni uomo è creato, ed è lui che, facendosi uomo, ci fa il dono della figliolanza, svelando la vocazione di ogni essere umano a divenire «figlio nel Figlio» (Gal 4,4-7).

Nota a questo proposito la *GS*:

> Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro, e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione (n. 22).

> La persona, nell'integralità delle sue dimensioni, ivi compresa quella trascendente, è soggetto, fondamento e fine di tutta la vita sociale ed economica. Fondamento: la vita sociale ha la sua sorgente nell'intrinseca socialità dell'uomo. Fine: la vita sociale ha come ragion d'essere quella di contribuire al suo integrale sviluppo. Soggetto: in primo luogo, nella vita sociale ogni essere umano deve essere considerato e trattato sempre come persona e mai come oggetto o strumento; in secondo luogo, la vita sociale tanto più è umana quanto più in essa le singole persone sono incentivate e non ostacolate ad agire in rispondenza alla loro natura di esseri spirituali, e cioè in modo consapevole libero e quindi in attitudine di responsabilità; giacché soltanto così possono sviluppare se stesse (Toso, 93).

3.3 *Caratteri fondamentali dell'essere umano*

Alla luce della Scrittura, e sulla scorta dell'antropologia cristiana, la teologia morale sociale mette in evidenza alcune caratteristiche fondamentali dell'essere umano, che non possono essere trascurate, se non si vuole dar vita a una società che tradisca le esigenze più profonde dell'uomo ignorandole, trascurandole o enfatizzando alcuni aspetti in modo non equilibrato. Se si fonda su una concezione falsata o parziale della persona umana, la società non svolgerà correttamente la sua funzione, che è quella di promuovere tutti gli individui che la compongono, perché risponderà a esigenze che comprende solo in parte o addirittura fraintende. A questo fine,

> la Chiesa, con la sua dottrina sociale, offre soprattutto una visione integrale ed una piena comprensione dell'uomo, nella sua dimensione personale e sociale. L'antropologia cristiana, svelando la dignità inviolabile di ogni persona, introduce le realtà del lavoro, dell'economia, della politica in un'originale prospettiva, che illumina gli autentici valori umani e ispira e sostiene l'impegno della testimonianza cristiana nei molteplici ambiti della vita personale, culturale e sociale (CDSC 522).

a) Libertà e peccato

Un primo elemento che va ricordato, nel considerare la natura dell'uomo, è la sua libertà. Il bene per l'uomo passa da essa, che è segno del suo essere immagine di Dio. Solo cercando liberamente il bene, l'uomo può compiersi nel suo essere personale e comunitario. Il bene non può venirgli solo dall'esterno, in quanto il suo compimento morale è il primo bene che egli è chiamato a perseguire.

> La libertà, infatti, non solo permette all'uomo di mutare convenientemente lo stato di cose a lui esterno, ma determina la crescita del suo essere persona, mediante scelte conformi al vero bene: in tal modo, l'uomo genera se stesso, è *padre* del proprio essere, costruisce l'ordine sociale (CDSC 135).

Per l'uomo, essere libero significa riconoscersi creatura e comprendere che il bene ha dei riferimenti oggettivi, dati dalla legge naturale, che indica il vero bene umano. L'assolutizzazione della libertà, così presente nel nostro tempo, è la tentazione originaria dell'uomo, che lo ha reso peccatore e fragile.

A causa del peccato l'uomo – essere illimitato e creato – si trova diviso in se stesso e si aliena da sé; allora, tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra bene e male, tra luce e tenebre.

La libertà interiore ha bisogno di libertà esterne o estrinseche, che emanano dalla libertà interiore e sono ministeriali a essa, in quanto fungono da presupposti e condizioni della libertà spirituale, nelle quali si incarna e fiorisce. Esse possono essere chiamate *libertà strutturali*, in quanto attengono all'area dell'esistenza fisica, giuridica, economica, sociale e religiosa, in cui le persone incontrano o creano istituzioni e prassi per organizzare la propria vita sociale.

«Alla radice delle lacerazioni personali e sociali, che offendono in varia misura il valore e la dignità della persona umana, si trova una ferita nell'intimo dell'uomo» (CDSC 116). Anche di questo aspetto, cioè dell'imperfezione morale dell'uomo, si dovrà tenere conto nel ragionare sulla società umana.

> Il mistero del peccato si compone di una doppia ferita, che il peccatore apre nel proprio fianco e nel rapporto col prossimo. Perciò si può parlare di peccato personale e sociale: ogni peccato è personale sotto un aspetto; sotto un altro aspetto, ogni peccato è sociale, in quanto e perché ha anche conseguenze sociali. Il peccato, in senso vero e proprio, è sempre un atto della persona, perché è un atto di libertà di un singolo uomo, e non propriamente di un gruppo o di una comunità, ma a ciascun peccato si può attribuire indiscutibilmente il carattere di peccato sociale, tenendo conto del fatto che in virtù di una solidarietà umana tanto misteriosa e impercettibile quanto reale e concreta, il peccato di ciascuno si ripercuote in qualche modo sugli altri, Non è tuttavia legittima e accettabile un'accezione del peccato sociale che, più o meno consapevolmente, conduca a diluirne e quasi a cancellarne la componente personale, per ammettere solo colpe e responsabilità sociali. Al fondo di ogni situazione di peccato, si trova sempre la persona che pecca (CDSC 117).
>
> Alcuni peccati, inoltre, costituiscono, per il loro oggetto stesso, un'aggressione diretta al prossimo. Tali peccati, in particolare, si qualificano come peccati sociali. È sociale ogni peccato commesso contro la giustizia nei rapporti tra persona e persona, tra la persona e la comunità, tra la comunità e la persona. È sociale ogni peccato contro i diritti della persona umana, a cominciare dal diritto alla vita, incluso quello del nascituro, o contro l'integrità fisica di qualcuno; ogni peccato contro la libertà altrui, specialmente contro la libertà di credere in Dio e di adorarlo; ogni peccato contro la dignità e l'onore del prossimo. Sociale è ogni peccato contro il bene comune e contro le sue esigenze, in tutta l'ampia sfera dei diritti e dei doveri dei cittadini. Infine, è sociale quel peccato che riguarda i rapporti tra le varie comunità umane (CDSC 118).
>
> Le conseguenze del peccato alimentano le strutture di peccato. Esse si radicano nel peccato personale e, quindi, sono sempre collegate ad atti concreti delle persone, che le originano, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere. E così esse si rafforzano, si diffondono, diventano sorgente di altri peccati e condizionano la condotta degli uomini. Si tratta di condizionamenti e ostacoli, che durano molto di più delle azioni compiute nel breve arco della vita di un individuo e che interferiscono anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo o la cui lentezza vanno giudicati anche sotto questo aspetto (CDSC 119).

In conclusione: il peccato individuale ha sempre un effetto anche sociale; certi peccati sono detti sociali anche per la loro più immediata ripercussione sugli altri e le relazioni all'interno della società; la accumulazione dei peccati individuali porta al formarsi di dinamiche, dette strutture di peccato, che opprimono persone o popoli (mafia, debito dei paesi poveri…), che solo in piccola parte sembrano riconducibili a condotte individuali, ma in realtà derivano dall'accumularsi di condotte inique.

> Orbene la Chiesa, quando parla di situazioni di peccato o denuncia come peccati sociali certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere nazioni e blocchi di nazioni, sa e proclama che tali casi di peccato sociale sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali. Si tratta dei personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampando speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone (Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, n.16).

b) Relazionalità e socialità

L'essere immagine di Dio (che è amore e relazione sussistente) fa dell'uomo un essere costitutivamente aperto alla relazione, così che la relazione tra Dio e l'uomo si riflette nella dimensione relazionale e sociale della natura umana.

La socialità delle persone appare come un dato incontrovertibile, la cui esistenza non dipende, come hanno sostenuto le teorie contrattualistiche, esclusivamente dalla libera volontà dell'uomo.

> La persona non può mai essere pensata unicamente come assoluta individualità, edificata da se stessa e su se stessa, quasi che le sue caratteristiche proprie non dipendessero da altri che da sé. Né può essere pensata come pura cellula di un organismo disposto a riconoscerle, tutt'al più, un ruolo funzionale all'interno di un sistema (CDSC 125).

> La vita comunitaria è una caratteristica naturale che distingue l'uomo dal resto delle creature terrene. L'agire sociale porta su di sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, quello di una persona operante in una comunità di persone: questo segno determina la sua qualifica interiore e costituisce, in un certo senso, la stessa sua natura (CDSC 149).

> Ogni soggetto umano, singolo o collettivo, per sussistere e realizzarsi, ha bisogno dell'altro, perché nessuno è autosufficiente. Chi non tiene conto del reticolato di rapporti in cui è inserito non sopravvive, regredisce, o resta diminuito nella sua personalità. Lo sviluppo della persona non può avvenire nella dipendenza totale e neppure nell'isolamento, ma nell'assunzione dell'interdipendenza da vivere sul piano morale in termini di solidarietà. La socialità come fatto universale va accettata, corretta, umanizzata, promossa" (Toso, 153).

Tale visione contrasta con un approccio individualistico all'essere umano, volto spesso a giustificare prassi della stessa matrice. L'individualismo può essere inteso come malattia della relazionalità e negazione di un aspetto fondamentale della vocazione umana, e nascondersi in concezioni apparentemente liberali e liberatorie. Così, l'affermazione – universalmente accettata – per la quale la propria libertà termina dove comincia quella altrui, se da un lato veicola il proposito di non nuocere ad alcuno, dall'altro lascia pensare che così il compito nei confronti del prossimo sia

esaurito. Questo principio può essere accolto nella sua integralità solo da chi, sentendosi o sapendosi forte, cioè autonomo, non abbia (o ritenga di non avere) bisogno del supporto o del soccorso di altri.

c) Unitarietà e trascendenza

Lo spirito non è semplice elemento della corporeità, tanto meno il corpo è da considerarsi parte aggiunta allo spirito. Lo spirito è incarnato e si manifesta mediante la corporeità. Questa, informata dallo spirito, si riferisce strutturalmente all'invisibile interiorità da cui è pervasa; non è quindi puro dato, o materia inerte, ma realtà vivente, spiritualizzata, che estrinseca l'interiorità nello spazio e nel tempo. Né lo spiritualismo che disprezza la realtà del corpo, né il materialismo che considera lo spirito mera manifestazione della materia, rendono ragione della natura complessa dell'uomo e della totalità del suo essere.

La separazione nell'uomo tra spirito e corpo ha come conseguenza l'affermarsi della tendenza, propria di un moderno manicheismo, a non trattare il corpo secondo le categorie della sua specifica somiglianza con Dio, ossia come segno e luogo della relazione con gli altri, con il mondo e con Dio punto il corpo umano e allora ridotto alla stregua di tutti gli altri corpi presenti in natura, corpi che l'uomo utilizza quale materiale per la sua attività, finalizzata alla produzione di beni di consumo.

Il carattere unitario della persona, in se stessa orientata a beni sia materiali che spirituali, di conoscenza e ricerca del vero e del senso, fa sì che l'uomo sia un essere aperto a ciò che lo trascende. È un essere trascendente nel senso che non può compiersi solo in se stesso (dimensione già messa in evidenza a proposito della relazionalità), ma è portato a cercare al di fuori da sé le risposte ai suoi interrogativi più profondi.

«Una società giusta può essere realizzata soltanto nel rispetto della dignità trascendente della persona umana. Essa rappresenta il fine ultimo della società, la quale è ad essa ordinata» (CDSC 132). Per questo, il diritto alla libertà religiosa rappresenta la cifra del rispetto effettivo di un contesto sociale verso i suoi componenti.

> Alla persona umana appartiene l'apertura alla trascendenza: l'uomo è aperto verso l'infinito e verso tutti gli esseri creati. È aperto anzitutto verso l'infinito, cioè Dio, perché con la sua intelligenza e la sua volontà si eleva al di sopra di tutto il creato e di se stesso, si rende indipendente dalle creature, è libero di fronte a tutte le cose create e si protende verso la verità ed il bene assoluti. È aperto anche verso l'altro, gli altri uomini e il mondo, perché solo in quanto si comprende in riferimento a un tu può dire io. Esce da sé, dalla conservazione egoistica della propria vita, per entrare in una relazione di dialogo e di comunione con l'altro (CDSC 130).

Molte antropologie oggi sono carenti di una visione unitaria della persona, perché non colgono lo spessore metafisico della realtà e sono rinchiuse in un razionalismo positivista e strumentale.

> La persona appare sprovvista della capacità di conoscere il vero e il bene oggettivi ed è impossibilitata di accedere a ragioni propriamente morali, indipendenti da interessi egoistici… ma lo scetticismo sulle concezioni del bene e sulla fede conduce in un vicolo cieco. Esso preclude un vero dialogo pubblico e prelude, contrariamente a quanto pensano i suoi sostenitori, all'intolleranza, ad esclusione arbitrarie e irrazionali. Solo una libertà che si lega alla verità e un'etica della vita buona possono aiutare a praticare la tolleranza, il sano pluralismo e, simultaneamente, evitare l'esposizione arbitraria (Toso, 12-13).