

Il valore propulsivo della reciprocità nelle relazioni interpersonali¹

Giulia Paola Di Nicola

Istituto universitario Sophia - Sociologia

Università di Trento

Dicembre 2014-10-11

La cultura contemporanea cade in uno stato di confusa ipocognizione di fronte alla complessità delle conoscenze e alla mancanza di parole adeguate a darne conto. Tra queste, “reciprocità”, un termine da non banalizzare, non sottovalutare, non esaltare, ma che sta acquistando credito per la capacità di esprimere processi in fermento, che abbracciano sociologia, politica, filosofia, economia ed anche teologia. Occorre accettare la sfida di dare a questa parola un senso condiviso e uno statuto epistemologico per le singole scienze.

Mi limiterò qui a focalizzare alcuni tratti del termine reciprocità, da sottoporre a disambiguazione, dato che la parola è polisemica e dunque fonte di confusione e fraintendimenti semantici.

Reciprocità e complementarità. Che cosa vogliamo dire realmente quando parliamo di reciprocità e quando consideriamo la sociologia come studio della reciprocità nelle sue varie forme? Il termine si collega all’osservazione della realtà non per entità separate, ma per relazioni e dunque alla svolta relazionale che ha molti progenitori tra i quali Hegel, Simmel, Weber, Sturzo, Husserl, Buber...². In effetti, per usare l’espressione di Simone Weil: “tutto è rapporto, Logos” “tutto è numero”. Quando questa constatazione, dal punto di vista antropologico, fa riferimento alla persona nella unidualità che la connota originariamente come differenza e uguaglianza, maschio e femmina, individualità e socialità (Luigi Sturzo ha scritto in *La vera vita*, “la società è nata con Eva”), allora prende il nome di reciprocità. L’affermazione è antropologica e al contempo sociologica, giacché l’identità di ciascuno risulta ricostruibile solo nell’intreccio con le molteplici storie di vita delle persone con cui ha interagito e che hanno condizionato il suo modo d’essere lungo il corso dell’esistenza. Ciò induce a passare dalla prospettiva monoculare sull’uomo singolo (individualismo del *cogito*) alla risultante di molteplici prospettive che suppongono l’incrocio degli io e dei tu nel riconoscimento reciproco. In quest’ottica la differenza non è una definizione, ma la constatazione di una distanza, di cui il corpo è segno, che si offre come leggibile e "trans-vivibile " (per usare l’espressione di E. Mounier) come se l’essere persona di entrambi desse la possibilità di azzerare - lasciando intatta - la differenza nel rapporto.

¹ Rimando al testo scritto a quattro mani con A. Danese: *Lei&Lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Torino 2001.

² Nell’epoca moderna: Hume: la relazione non ha realtà alcuna; Kant: la relazione è una forma soggettiva a priori in base alla quale l’intelletto giudica e conosce la realtà; Hegel: la relazione è la realtà in quanto sintesi del processo dialettico tesi - antitesi - sintesi.

La reciprocità allude comunque ad una 'riconoscibilità' che include il potere di influire l'uno sull'altro, di reagire ad un'azione: relazionarsi a qualcuno senza averne un riscontro non avrebbe un senso propriamente umano e sociale. L'interazione umana esige non solo lo sviluppo della capacità di uscire da sé, ma anche il riscontro con un atteggiamento simile nell'altro, che alimenti il rapporto, creando una realtà comune. Diversamente, la comunicazione sarebbe a vuoto, come nel mito della ninfa oreade Eco, che non riesce ad essere amata da Narciso e diviene diafana identificandosi con la montagna, un oggetto che non può che ripetere all'infinito i nomi che altri dicono. Senza riscontro, le relazioni sarebbero solo accostamento di monadi tra le quali c'è il vuoto, premessa di nichilismo.

Spesso i termini "reciprocità" e "complementarietà" vengono usati indifferentemente; eppure l'accostamento funzionale di due pezzi ad incastro non lo chiamiamo reciprocità, parola che riserviamo alle relazioni tra persone. Due oggetti possono ben combinarsi insieme e provocare un movimento – dunque essere complementari - ma non hanno alcunché di intenzionale. Inoltre usando il termine complementarietà l'asimmetria può restare tale, giacché l'unione è prevalentemente fisica, meccanica e l'insieme funziona se i pezzi restano diversi nelle funzioni e nel modo d'essere. Nella reciprocità si suppone l'intenzionalità personale di ciascuno e il riconoscimento della comune umanità, dunque di una uguaglianza di fondo a fronte delle differenze. Anche quando i due soggetti sono evidentemente diseguali e asimmetrici, come maestro e scolaro, povero e ricco, colto e ignorante, è possibile instaurare processi che consentono di elevare l'altro al proprio livello, per il fatto stesso che lo si riconosce come simile e si è riconosciuti parimenti da lui.

Quando si usa "complementarietà" per le persone, si fa riferimento più alla natura e alla corporeità con le sue differenze, che alla persona e alla cultura: si è complementari anche restando gerarchicamente sopra o subordinati, come nell'ottica organicistica dell'apologo di Menenio Agrippa³. Non a caso il timore che questa parola comporti un appiattimento delle relazioni umane sulla natura e nello stesso tempo la necessità di far fronte al rischio di un culturalismo che annulli le differenze e incoraggi l'indiscriminato scambio di ruoli, ha indotto il magistero di Giovanni Paolo II ad unire i due termini, come si rileva dalle espressioni "complementarietà reciproca" e "reciprocità complementare"⁴.

La reciprocità può essere rifiutata, differita, negata, fallita, latente; comunque esiste. Come ha scritto D. W. Winnicot: "*It's a joy to be hidden, but it's a drama not to be*

³ Menenio Agrippa nel 493 a.C. si rivolse ai plebei in rivolta che, per protesta, avevano abbandonato la città e occupato il colle Aventino per ottenere la parificazione dei diritti con i patrizi. Spiegò l'ordinamento sociale romano paragonandolo ad un corpo umano nel quale, come in tutti gli insiemi, gli organi sopravvivono solo se collaborano: «Una volta, le membra dell'uomo, constatando che lo stomaco se ne stava ozioso, ruppero con lui gli accordi e cospirarono tra loro, decidendo che le mani non portassero cibo alla bocca, né che, portatolo, la bocca lo accettasse, né che i denti lo confezionassero a dovere. Ma mentre intendevano domare lo stomaco, a indebolirsi furono anche loro stesse, e il corpo intero giunse a deperimento estremo. Di qui apparve che l'ufficio dello stomaco non è quello di un pigro, ma che, una volta accolti, distribuisce i cibi per tutte le membra. E quindi tornarono in amicizia con lui. Così senato e popolo, come fossero un unico corpo, con la discordia periscono, con la concordia rimangono in salute » (Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*: II. 16, 32, 33).

⁴ Ho già evidenziato l'uso di queste espressioni da parte di Giovanni Paolo II nel volume (in coll. Con A. Danese): *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Dehoniane, Bologna 1996.

found!”. La sola esistenza di un singolo, provocando una pluralità di effetti nella società e nei mondi vitali, condiziona il modo d’essere delle singole persone e della società, lo modifica in gradi diversi, secondo le circostanze e la qualità dell’investimento fiduciario messo in ballo nel rapporto. È l’andirivieni di senso tra l’io e il tu, che crea una intesa nuova e trasforma il *nulla* in parola di senso. Intendere la relazionalità come reciprocità significa riconoscere che la tensione verso l’altro provoca la reciproca, modificando tutti e tre i fronti: l’io, il tu e il rapporto stesso. Le modulazioni del rapporto possono declinarsi nei diversi registri che vanno dall’apparente indifferenza, al conflitto alla cooperazione, al dono, secondo i ruoli e le fasi della vita: una stessa donna come madre esercita il suo compito orientativo e protettivo, come figlia sviluppa un’attitudine di attaccamento e imitazioni, come sposa e sorella diviene complice e solidale; un uomo è chiamato a una consegna di sé come figlio obbediente, alla condivisione come fratello e sposo, all’amore protettivo e orientativo come padre...

Su questa base la sociologia risulta essere lo studio delle diverse forme della reciprocità - che sono una specifica e al contempo un allargamento delle forme dell’amore di Simmel⁵ - arginando l’impostazione individualista, quella collettivista e la deriva narcisista-radicale.

Reciprocità e flessibilità. Il termine reciprocità allude a processi fluidi, mutevoli nel tempo, in un viaggio mai concluso, come ricercatori a vita, mai sistemati nell’ordinariato. Non tollera definizioni fisse, idee chiare e distinte. Richiede un continuo rimodulare se stessi in relazione agli altri, agli eventi. Il pensiero è essenzialmente dialogico e si confronta con i tu come con gli eventi e i testi; non è un “io penso”, soggetto solitario, padrone della propria vita⁶. Dannosi sono in questo campo la chiusura dogmatica, l’universalizzazione degli stereotipi, i giochi di parole (che nascondono spesso interessi di prestigio o di scuola). Reciprocità allude alla fatica del mutuo conoscersi e riconoscersi, e dunque al mistero di una relazione che conserva un che di inesprimibile. Meglio dire e non dire, velare e svelare. Si può esprimere la realtà attraverso il logos delle scienze umane ma al contempo si dovrebbe custodire il silenzio del contemplare e dell’amare. Nella reciprocità si evita di definire, una volta per tutte, una razza, un gruppo e una categoria sociali, il maschile e il femminile, giacché si teme di assolutizzare ciò che è parziale: gli errori commessi nel passato e le contraddizioni insolute ribadiscono l’inopportunità di giungere a definire. Del resto una definizione stabilisce solo una relazione, perché non riesce a cogliere direttamente ciò che è proprio della cosa che vuole definire. Le parole indicano cose altre rispetto all’oggetto e in qualche modo lo mancano sempre⁷.

⁵ G. Simmel, *Filosofia dell’amore*, a cura di Voza M., Donselli, Roma 2001; Id., *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, Comunità, Milano 1989.

⁶ Scrive E. Mounier: «L’avvenimento, a saperlo cogliere, è precisamente la rivelazione di tutto ciò che è estraneo della natura e degli uomini, e per alcuni più ancora dell’uomo. Segna l’incontro dell’universo con il mio universo...L’avvenimento è precisamente ciò che io non possiedo, ciò che non creo... l’invito a uscire dal mio essere...La rivelazione dell’universo, qui ancora, termina con un dono» (E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Oeuvres*, cit, I, p.172).

⁷ CF M. CACCIARI, *A mo' d'epilogo*, in S. SPINSANTI, *Maschio e femmina: dall’uguaglianza alla reciprocità*,

Possiamo dire qualcosa, diceva bene Aristotele, solo dicendo parole che di per sé potrebbero valere anche per altri oggetti. Definire cos'è per esempio il maschile in sé sarebbe cercare un "niente", perché il proprio di quella realtà non è definibile.

Libero da pretese unidirezionali, ciascuno si apre al tu, legittimato a intervenire, modificare, accettare o sconfessare l'io. Se l'uno dice l'altro e questi non vi si riconosce, occorre modificare il tiro delle affermazioni, fino a che ciascuno si senta a suo agio, il che suppone la presa d'atto della differenza di cui l'altro è portatore. Ciò non giustifica tuttavia una mutevolezza perenne, fine a se stessa, incapace di stabilità, di cui neanche si potrebbe fissare una qualche identità per l'assoluto disperdersi nel cambiamento senza continuità.

Col termine reciprocità si allude alla tensione inestinguibile all'incrocio delle infinite polarizzazioni della persona: unità e pluralità, uguaglianza e differenza, universalità e unicità, *idem* e *ipse*, autonomia e complicità, cura di sé e sollecitudine per l'altro, individuo e collettività, burocrazia e comunità, giustizia e perdono... proprio la fluidità dei processi consente la rigenerazione del mondo umano. Ciò vale anche per i rapporti tra istituzioni e mondi vitali. Quando si parla di "sistema aperto", s'intende che la società per sopravvivere, se non vuole arrestarsi ad un rapporto difensivo e manipolativo con l'ambiente, deve guardare all'integralità dell'interazione umana e aprirsi a quegli aspetti che non consentono una sistemazione, ma la cui esistenza è una provocazione: l'intuizione, l'espressività, l'etica, la religione. Quanto più il sociale si sclerotizza e muore nel formalismo, tanto più è necessario stabilire rapporti di reciprocità tra sistemi e ambienti alternativi capaci di trasformare il dato strutturale preesistente in rapporto vitale.

Reciprocità e utopia. L'aspirazione dell'essere umano all'Eden, all'utopia di una "città armoniosa", per dirla con Péguy, un mondo migliore e perfetto, tanto desiderato quanto mai sperimentato, è un'utopia è da sempre presente nel corso della storia. Tuttavia oggi è particolarmente sentita, data la discrasia tra l'aspirazione alla felicità e la patologia delle relazioni interpersonali. Pensare la reciprocità come utopia significa riconoscere la legittimità di una insopprimibile nostalgia dell'Eden, di uno sguardo alto che fa da leva per lo sviluppo della realtà e dunque dare alla parola non il connotato di mera illusione (*a-topos*, non luogo) ma quello di ideale riferimento su cui orientare le azioni (*eu-topos*, buon luogo). In questa prospettiva la reciprocità non prescrive ma addita ciò che tutti ambiscono raggiungere: «Una carta del mondo che non contiene il Paese dell'Utopia - ha scritto Oscar Wilde - non è degna nemmeno di uno sguardo, perché non contempla il solo Paese al quale l'Umanità approda di continuo. E quando vi getta l'ancora, la vedetta scorge un Paese migliore e l'Umanità di nuovo fa vela»⁸.

Eppure un'utopia che pretendesse di eliminare limiti e conflitti, che cullasse soltanto un irenico sogno di convivenza ideale sarebbe controproducente. «Chi cerca di

Paoline, Milano 1990, pp. 196-200.

⁸ Oscar Wilde, *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, 1891

realizzare il paradiso in terra - ha scritto Paul Claudel - sta in effetti preparando per gli altri un molto rispettabile inferno»⁹. La storia dimostra che l'“antiperfettismo sociale”, per usare l'espressione sturziana, il “fallibilismo”, i limiti sono categorie imprescindibili da tutto ciò che è umano. Di conseguenza la sociologia deve guardarsi dalle utopie sociocratiche che l'hanno contraddistinta al suo sorgere e che continuano ad inseguirla. Per non perdere di vista il reale, deve continuamente misurare l'utopia con i suoi fallimenti, le sue parziali realizzazioni, l'inadeguatezza della realtà a tenersi all'altezza del modello.

Questa dialettica tra ideale e reale è il pregio di una reciprocità in grado di contestare strutture ingiuste, sistemi autoreferenziali, rapporti strumentali e diseguali e favorirne la rimozione. Nei diversi rapporti e contesti è necessaria l'opera di discernimento di persone e gruppi capaci di interpretare gli avvenimenti in continuità discontinua col passato, distinguendo “cose vecchie e cose nuove”, in maniera tale da far risaltare queste ultime senza inveire sulle prime. La reciprocità, proiettandosi verso il futuro, suppone la capacità di riconoscere i segni dei tempi che vanno nella direzione ottimale e valorizzarli, intuire i rischi di regresso e prevenirli, individuare i comportamenti più propulsivi, gettando sguardi lunghi e profetici sul futuro. Non si tratta di rompere col passato, ma di raccoglierne i semi: il passato arriva a noi col suo peso ingombrante, ma anche con le sue risorse preziose e troppo spesso inesplorate: «Il passato - ci ha detto Ricoeur - contiene frecce non ancora scoccate, promesse non realizzate che sta a noi far risorgere come i morti dalla valle di Josafath»¹⁰. La reciprocità può essere considerata come la molla nascosta che spinge verso modelli più giusti di società, liberandoci dalle forme ineguali delle relazioni¹¹.

Infine l'utopia esige la speranza, che vince la paura con investimenti di fiducia: “La *speranza*, infatti, è l'apertura del possibile. Essa fa riferimento a quei “nuovi cieli” e a quelle “nuove terre” che sono promessi dalla religione e dall'utopia, dalla rivoluzione, dalla trasformazione personale che siamo soliti temere, perché arroccati alla nostra identità assunta come un fatto e non come un'interminabile e mai conclusa costruzione”¹².

Reciprocità ed eticità. Nell'ottica della reciprocità, dato che l'obiettivo coincide con l'ethos, ossia lo star bene nella casa (il proprio corpo, la società, l'ambiente), assumono importanza le relazioni soddisfacenti con gli altri, la rispondenza tra l'io e il tu, la significatività del dire e dell'agire, più che l'intenzione singola dell'individuo che agisce secondo i canoni della morale.

In un'ottica nichilista, l'eticità perde valore perché niente assicura la corrispondenza azione-effetto, a fronte della cultura del sospetto, degli effetti perversi dell'azione¹³.

⁹ Citato in Fernando Palazzi, *Dizionario degli aneddoti*, I Nani, Baldini Castoldi Dalai, 2000, p. 99.

¹⁰ Cf P. RICOEUR, *La sfida e le speranze del nostro futuro*, in «Prospettiva Persona», n. 4 (1993).

¹¹ Cf P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona*, in A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1991, p. 69. Cf. anche ID., *L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, Marietti, Genova, 1993; P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (a cura di A. Danese), EdP, Firenze 1994 e

¹² U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

¹³ Per R. Boudon si tratta di “effetti non necessariamente indesiderabili, ma in ogni caso non inclusi negli obiettivi espliciti degli attori sociali” (R. BOUDON, *Effetti “perversi” dell'azione sociale*, tr. it. Milano 1981, 14).

Ci si domanda: a quale etica credibile ci si può appellare dopo Auschwitz e Hiroshima? Quale etica economica, se non di cortesia e formale rispetto, a fronte delle necessità oggettive che non conoscono altro limite se non quello imposto dal meccanismo stesso delle leggi di mercato? In altri termini in Occidente permane la convinzione che l'etica di per sé non abbia più ragion d'essere, dal momento che il male nella storia è una variabile legata a determinati contesti e processi evolutivi non controllabili.

Ora, se è vero che il senso di un dato sistema non è mai riducibile ai singoli attori, è altrettanto vero che non può essere compreso senza il riferimento ad essi e che deve essere valutato a loro vantaggio. Nell'ottica della reciprocità la persona ha da lottare per contrastare stereotipi, violenze, egoismi, rigurgiti razzisti, maschilisti e pendolari reazioni femministe. Il noi è esposto ai condizionamenti della psicologia di ciascuno, della cultura, delle variabili economiche e politiche, dell'educazione ricevuta, alle cadute nel dominio dell'io o del tu, al trionfo delle logiche del capo (in politica), del padre-marito padrone (in famiglia), del Dio degli eserciti (in teologia). La reciprocità tuttavia sollecita a rimettere in moto lo statico meccanismo delle opposizioni favorendo il processo di integrazione delle differenze e di ottimizzazione della qualità relazionale. Non si contrappone all'ordine morale che regola la convivenza in una determinata società, ma reclama flessibilità; non si svincola dalle regole ma dal formalismo, non rifiuta le istituzioni ma vuole rigenerarle continuamente. P. Ricoeur, nel Convegno internazionale sul personalismo comunitario di Teramo, ha così sintetizzato tale *ethos* della reciprocità: "aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste"¹⁴. Si include così nell'eticità il dovere di cura delle istituzioni, perché anche le istituzioni sono fragili e poggiano sul nostro investimento di fiducia per non crollare (banca, Stato, Chiesa...).

Per il buon essere di una società non basta un *essere con*, se ciò si traduce in vicinanza di solitudini; occorre un *essere per*, un'attitudine intrinsecamente etica, che non può realizzarsi se ciascuno mira al proprio tornaconto, in un'ottica utilitarista. Occorre tener conto del buon essere dell'altro, il che implica autocontrollo ed esercizio pratico delle virtù. Non si tratta di attenersi ad una morale rigida, oggettiva e prescrittiva, o ad una definizione di natura *a priori*, bensì della capacità di cogliere quella sintonia con l'altro-simile, servendosi messaggi patenti o latenti - in codice - emessi dal volto dell'altro. Nelle teorie della comunicazione come sistema (N. Luhmann¹⁵), si pone l'accento sull'orientamento integrale delle relazioni interpersonali, che utilizzano tutti i mezzi espressivi, dalla sessualità, al linguaggio, ai gesti, ai silenzi, in una gamma di sfumature la cui cifra (il terzo) è nota spesso solo ai protagonisti. Un principio etico valido dal punto di vista razionale in sé può essere controproducente da quello relazionale, al confronto con persone uniche e situazioni inedite che concretamente si vengono costruendo nella realtà. Può essere legittimo ed

¹⁴ P. Ricoeur,...

¹⁵ Cf. N. LUHMANN, *Il sistema sociale famiglia*, in "La ricerca sociale", n.39 (1988); cf. anche la critica di P. Donati alla famiglia vista troppo come comunicazione e poco come relazione tra persone (P.DONATI, *La famiglia come relazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, pp.9-11).

eticamente necessario trasgredire il codice di prescrizioni normative sulla spinta di un'intima tensione etica ad andare incontro all'altro (Antigone¹⁶).

Il concetto di responsabilità, indispensabile pilastro etico contro le forme di sociologismo, si stempera rispetto all'imperativo categorico, delineandosi piuttosto come una risposta alla domanda di aiuto che viene da chi è fragile. L'etica dunque si sviluppa in un processo che, senza escludere i fallimenti e gli scacchi, orienta le relazioni interpersonali entro un dato e un *telos*, all'interno di una realtà comune che è *work-in-progress*, nel quale la persona è protagonista. In misura diversa ciò accade nei rapporti diffusi e generici come pure al più alto grado nell'amicizia, quando ciascuno mette nella cassaforte dell'altro se stesso senza pretendere la chiave per riavere ciò che ha donato. La reciprocità implica sempre investimento di fiducia e dunque un rischio di essere delusi, rifiutati, traditi. Una buona relazione cresce – e con essa il tessuto sociale – se si fa l'esperienza del fallimento e ciononostante si reinveste in essa.

C'è chi rimprovera alla reciprocità l'eccesso di rapporti irenici e altruistici e chi la deriva mercantile. La reciprocità non è lo scambio, benché non lo escluda, la tendenza all'equilibrio delle forze e delle risorse, lo scambio di beni e il calcolo degli interessi non sono automaticamente scadimento mercantile, machiavellismo, basso interesse di cassa. Consentitemi di ricordare che quando nel 1988, come ricercatrice di sociologia, misi a tema tale parola, molti colleghi la trovarono inadeguata, proprio perché la interpretavano nel suo significato riduttivo, come scambio del *do ut des*, scartando di fatto il suo lato utopico. Nelle relazioni interpersonali come *ad intra* e *ad extra* degli Stati, non basta alla convivenza seguire soltanto le regole della giustizia e dello scambio, perché una società si regge se c'è un di più di generosità che ne alimenta lo spirito e il senso di appartenenza, una specie di "corrente calda" (per dirla con Italo Mancini¹⁷). La giustizia resta tale solo se ammette l'eccezione della gratuità (grazie) e del perdono, ossia se l'economia del dono, con la sua logica poetica più che etica, coopera con l'economia dello scambio e della giustizia. Ha scritto Ricoeur: "Il politico, perfino nel suo rigore, resta politico se la regola della mutua riconoscenza sa ammettere, eccezionalmente, la trasgressione del perdono, col cui favore qualcosa di un'economia del dono, con la sua logica della sovrabbondanza, coopera ad un'economia della reciprocità e quindi dell'equivalenza"¹⁸.

¹⁶ Cf il mio: *Nostalgia di Antigone*, Effatà, Cantalupa 2010.

¹⁷ "Non è questione di scelta, quello che fu detto e denunciato come volontarismo di significati, e neppure di gusti, come se si potesse scegliere e contrapporre tra il mantello del profeta o la toga dell'accademico; è la cosa stessa, la prassi, che chiede entrambi gli atteggiamenti, quello di leggere dentro e quello di leggere in prospettiva, concetto e progetto" (I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente, Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990, 14)

¹⁸ Ricoeur vede una tensione ineliminabile tra la "logica della sovrabbondanza" implicita nel comandamento d'amore ("amate i vostri nemici", Lc 6-27) e la "logica dell'equivalenza" racchiusa nella Regola d'oro (ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" Lc 6-31). Eppure, se il comandamento d'amore abolisse la regola d'oro di giustizia, che tipo di distribuzione potrebbe mai venire istituita qualora la massima di offrire senza nulla attendere in cambio fosse eretta a principio universale? E del resto senza il correttivo del comandamento d'amore, la regola d'oro sarebbe forzata al rango di una massima utilitaristica: "do affinché tu dia" (cf...)

Anche Kierkegaard sottolinea che l'amore non dipende dalla buona disposizione dell'altro, però cerca e attende risposte dall'altro, perché solo così può stabilire rapporti di reciprocità. Benché la reciprocità non s'identifichi con l'attesa di essere ricambiati e col calcolo opportunistico del proprio interesse, essa getta i semi di un ritorno atteso e perseguito, a corto o lungo termine. Non è fondata sull'aspettativa della ricompensa, ma può trovare la ricompensa nell'atto stesso, nella promessa che esso contiene di reciprocità. Vi è un equilibrio dialettico da trovare, che non disdegna la capacità di valutare il peso delle risorse, di soppesare le situazioni e predisporre l'efficacia dell'azione, pur non fermandosi alla "corrente fredda" del mercato.

La reciprocità non si accontenta della lista dei diritti o delle buone intenzioni. Rispetto ai codici etici universali e orientativi, tra l'eccesso e il nulla di regole, essa si calibra continuamente sul registro dell'alterità e sul groviglio di accadimenti e pressioni esterne che modificano le condizioni dell'azione, pur lasciando alla persona di deciderne la ratio di fondo. I due aspetti, quello più oggettivo e quello più soggettivo e contestuale non entrano in collisione, ma l'ultima parola resta alla creatività della coscienza personale.

Reciprocità e terzietà. Nella relazione interpersonale i due soggetti generano uno spirito trasformante che dà al rapporto un suo profilo specifico, di cui l'io e il tu si giovano e nel quale immettono idee, affetti, progetti, conflitti. Il portato di ciascuno al confronto con l'altro la forza di trasformare l'io, il tu e il noi. Una intesa che nasce è come una micro-rivoluzione allo *statu nascenti* (secondo la felice espressione di Alberoni¹⁹) che ha il potere di produrre una realtà sociale non ancora esistente, con frutti inediti di socialità a raggiera, dall'ambito privato della vita personale e familiare, ai riverberi nell'impegno pubblico, lavorativo, istituzionale, politico, religioso. Si tratta di tre poli (stima di sé, cura dell'altro, aspirazione a vivere in istituzioni giuste) indispensabili a delineare la vita sociale in generale e ad evitare le cadute nella dialettica della disuguaglianza sodo-masochistica, in tutti i suoi risvolti pratici. Il *terzo istituzione* parte dal gesto, dal linguaggio (ciascuno "prende" la parola e la restituisce rinnovata) per dare corpo poi a tutte le istituzioni politiche e religiose che l'io e il tu non creano, ma ricevono dal patrimonio comune e restituiscono a loro modo.

I processi relazionali, dalla cooperazione al conflitto, dalla solidarietà allo scambio, si attuano entro un quadro di regole economiche, politiche, istituzionali che definiscono il sistema di riferimento dell'azione, con cui occorre fare i conti. Il richiamo al terzo della relazione ripropone ciò che in altro ambito appare come la necessità del "terzo assente" per garantire la pace tra le nazioni. "Si dice -scrive Bobbio- 'due sole persone non costituiscono una società'. Meriterebbe di passare alla storia un altro detto: 'Due sole persone non stabiliscono un accordo duraturo'"²⁰.

¹⁹ Cf. F. Alberoni, *Statu nascenti*, Il Mulino, Bologna 1968

²⁰ La frase segue la constatazione: "Ogni conflitto termina o con la vittoria di uno dei due rivali oppure con l'intervento di un Terzo o sopra o in mezzo o contro i due rivali. In altre parole, se un conflitto ha da essere risolto con la forza, uno dei due deve essere eliminato; se deve essere risolto pacificamente, occorre che emerga un Terzo cui le parti si affidino o si pieghino (N. BOBBIO, *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1990, p.217).

La persona persegue fini che oltrepassano le regole del gioco, ma deve comunque agire passando per il crogiolo dell'oggettività delle istituzioni, come vincolo che ordina il suo convivere con altri, sia che voglia confermarle, sia che voglia trasformarle o distruggerle per ricrearne di nuove. Esse infatti sono il canale indispensabile della giustizia distributiva verso tutti, anche quei lontani che non potranno mai essere direttamente conosciuti e amati. Le istituzioni cercano di dare corpo –in modo più o meno adeguato – al principio romano dell'equità: a ciascuno il suo. Rispetto ad una relazione diadica, la reciprocità implica sempre il terzo che è come l'ossatura del rapporto.

Ma tali strutture non sono la teleologia dell'azione, bensì il campo di definizione dei suoi limiti e dell'attuabilità di una intenzione. Le regole resterebbero lettera morta, se gli attori non le sottoscrivessero e rigenerassero nelle loro interazioni quotidiane, guidati da un consenso che è il riconoscimento della obbligazione reciproca.

Rispetto al tanto denunciato scollamento tra mondi vitali e sistemi, tra famiglia e istituzioni politiche, la reciprocità non sottolinea tanto la differenza quanto la comune tensione etica: se teniamo conto che la società è costruita sulla fiducia di tutti verso tutti, una sorta di istituzione fiduciaria del linguaggio, delle istituzioni, dei gesti, essa non differisce nella sostanza dal rapporto con l'altro-amico. Il ciascuno-sconosciuto può essere ugualmente raggiunto attraverso l'istituzione, terza realtà tra l'io e il tu che rende possibile giungere anche là dove l'amicizia non può arrivare, fornendo i canali che consentono il passaggio e la distribuzione dei beni (biologici, affettivi, economici, spirituali).

Sistema e reciprocità non sono concetti da contrapporre. Entrambi rientrano sotto il segno dell'*ethos*, in quanto riconducibili alla medesima radice del desiderio di una vita felice: il sistema secondo i valori dell'equità e il paradigma della giustizia romana, che attribuisce a ciascuno il suo, la relazione amicale secondo i valori dell'amicizia e della sovrabbondanza dell'amore. La parola reciprocità viene così liberata dal peso di un'eredità spiritualista e disincarnata, quasi che sempre e tutti i problemi si possano risolvere a livello di buona volontà e di relazioni solidali. E' l'opposto della ideologia che nutre eccessiva fiducia nel potere umanizzante e trasformante delle strutture. Si ricompono così l'alienazione tra persona e cittadino, tra la rinuncia alle mediazioni politiche (col rischio di restare nei sogni o nello spiritualismo) e la fiducia incondizionata in esse.

Non c'è ricostruzione del tessuto sociale senza la paziente e laboriosa fatica del confronto con le istituzioni nella dinamica di morte-risurrezione quotidianamente affidata ai cittadini, protagonisti della vita sociale. Una sociologia puramente relazionale, che non contemplasse questa terza realtà non sarebbe in grado di legittimarsi come disciplina autonoma e di conseguenza di fondare adeguatamente la ricerca sociologica.

Parlando del terzo della relazione interpersonale non vogliamo fermarci alle istituzioni, ma comprendere i valori, gli ideali comuni, Dio. Per dirlo con Simone Weil, la quale va alla ricerca della mediazione oltre le prepotenze dell'io, del tu e del

noi, una relazione interpersonale suppone che l'io e il tu s'incontrino in un punto che li unisce senza confonderli o annullarli: il terzo consente l'armonia e impedisce che l'io e il tu siano le famose platoniche "mezze mele", segno dell'incompletezza destinata a ricomporsi nell'appoggio reciproco. Nel terzo mediatore l'io e il tu possono realizzare quella trascendenza della loro immediatezza che evita il noi appiccicoso e fallace aprirsi ad un orizzonte di senso alto e altro, passando attraverso l'impersonale, ovvero un punto di vista neutro in cui i protagonisti spengono il loro individualismo. Ogni rapporto interpersonale scaturisce da una limitatezza individuale, da una mancanza, "Penia", e dunque da una domanda di ulteriorità, che è l'ineliminabile ricerca di reciprocità. In un'ottica di antropologia teologica, il terzo elemento che li unisce senza fonderli é Dio ("ad immagine di"), perennemente ricercato, presente-assente, tutt'altro rispetto a istituzioni, poteri e idoli.