

ANTROPOLOGIA UNIDUALE E RELAZIONALE

Attilio Danese

(condirettore di «Prospettiva Persona»)

SOMMARIO

1. Unità e pluralità
2. Analogia e armonia. Ispirazione cristiana dell'unidualità antropologica
3. L'unità che prevale
4. La persona come risorsa: Rosmini e Mounier
5. Una antropologia relazionale
6. L'ethos della reciprocità
7. L'apporto del cristianesimo

1. UNITÀ DI PLURALITÀ

La *Lettera del Papa alle donne* offre ancora spunti di riflessione notevoli a quanti sono intenzionati a riscoprire una antropologia fondata sulle origini e quindi ad affrontare una riflessione sulla unidualità originaria.¹ Scriveva Giovanni Paolo II: «Nella loro reciprocità sponsale e feconda, nel loro comune compito di dominare e assoggettare la terra, la donna e l'uomo non riflettono un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale: il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è l'«unità dei due», ossia una «unidualità» relazionale, che consente a ciascuno di sentire il rapporto interpersonale e reciproco come un dono arricchente e responsabilizzante. A questa «unità dei due» è affidata da Dio non soltanto l'opera della procreazione e la vita della famiglia, ma la costruzione stessa della storia».² Lo spunto offerto dalla *Lettera* sulla unidualità ontologica aiuta i filosofi a ripensare una antropologia umana corretta e socialmente corrispondente alle esigenze dell'uomo moderno.

Sembra sia tipico della riflessione orientale fare della persona una manifestazione dell'assoluto: per il brahmanesimo, come per il buddismo, l'ascesi dell'individuo conduce all'annegamento nel tutto. È vero però che anche la cultura occidentale ci ha consegnato soprattutto un pensiero dell'unità. Nonostante Platone ed Aristotele affrontino il problema dell'uno e dei molti, ponendo le basi per uno sviluppo del pensiero della pluralità, nell'insieme la filosofia greca è stata trasmessa a noi come una metafisica dell'essere, che giunge in Parmenide alla formula che «solo l'essere è e il non essere non è» e, in Plotino, a pensare l'alterità e la molteplicità a partire dal differenziarsi dell'uno, come una sua emanazione. Tuttavia la cultura occidentale, forse anche per l'influsso del cristianesimo, ha cercato maggiormente di elaborare un pensiero che contemplatesse la coesistenza dell'unità e della molteplicità. Per Denis de Rougemont, l'Occidente sin dagli albori della sua riflessione greca, ha cercato «di mantenere i due termini non in un equilibrio neutro, ma in una tensione creatrice, ed è il successo di questo sforzo sempre rinnovato, ma sempre minacciato, che sta ad indicare il buono stato di salute del pensiero europeo, la sua giustizia, la sua misura conquistata sul caos della massa indistinta

¹ Per un approfondimento si rinvia all'articolo *Unidualità antropologica e coniugalità*, in "Items review", vol. 4, 1 (1998), pp. 7-19; più ampiamente cf. *Lei & Lui*, Effatà, Cantalupa (To) 2001.

² Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne*, 28.VI.1995, n. 8, in G.P. Di Nicola - A. Danese (eds.), *Il Papa scrive, le donne rispondono*, EDB, Bologna 1996, p. 77.

come pure sull'anarchia degli individui isolati, che si tratti di realtà metafisiche, estetiche o politiche».³

Non si può negare la difficoltà di pensare la molteplicità senza ridurla né ad identità né ad opposizione, senza riuscire a salvaguardare la comunicazione in cui ciascuna realtà è insieme singola e universale e quanto più vive la sua peculiarità, tanto più vive anche la sua universalità, soprattutto se si pensa alla coppia umana.

Proviamo a rileggere dal mondo greco il racconto delle origini. Nel *Convivio*⁴ di Platone Aristofane espone il mito dell'androgino, secondo cui, inizialmente, c'erano tre specie di esseri umani: uomini, donne e androgini. Poiché questi ultimi apparivano troppo potenti e in grado di fronteggiare gli dei, furono divisi in due; da allora ciascuno ha cercato disperatamente la sua metà (desiderio di tornare uno al posto di due). In questa ottica antropologica i due sessi erano due metà categoricamente maschili e femminili, senza vie di mezzo, quindi l'espressione della incompletezza della persona.

Nella memoria arcaica del mito l'unità precede la differenza, la quale subentra solo più tardi, col taglio operato dagli dei come punizione. Non viene concepita la differenza come originaria, perché siamo all'interno di un pensiero classico che considera imperfezione e decadenza ciò che non è riconducibile all'unità. Riparare alla punizione significa infatti ricomporre l'unità, ricostruire questo uomo-donna che riconcilia in sé le caratteristiche di femminilità e maschilità, non soltanto per gli aspetti morfologici (come l'ermafrodita della leggenda, essere umano con i due sessi), ma anche per quelli psicologici e umani in generale.

Interessante è anche notare che ciò che viene negato agli uomini, appunto la completezza dell'essere autonomi in sé, senza bisogno di ricorrere necessariamente all'altro sesso, è attribuito agli dei, i quali, nonostante il loro essere sessuati, non rivelano la debolezza della dipendenza. Giove, infatti, teme che gli androgini siano in grado di attaccare il potere degli dei ed è a causa di questa "superbia" che vuole dividerli, per renderli "deboli". Agli dei dunque la pienezza, agli uomini il limite della dipendenza reciproca, in conformità con la distanza tra reale e ideale, mondano e divino, dove il secondo termine è esente dal limite concepibile solo per la realtà mondana.

Di conseguenza Platone, nel *Timeo*, avanza l'ipotesi che la donna sia nata dalla corruzione dell'uomo.⁵ Anche per Aristotele la donna sarà frutto di un decadimento fisico, conseguenza della minore forza del seme maschile, che non giunge alla propria perfezione.⁶ San Tommaso non farà che riprendere i classici nel parlare della donna come *mas occasionatus*.⁷

³ D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, p. 23.

⁴ Platone, *Simposio*, XIV 189 c-190 c. (in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, vol. 3): "In primo luogo l'umanità comprendeva tre sessi, non due come ora, maschio e femmina, ma se ne aggiungeva un terzo partecipe di entrambi e di cui ora è rimasto il nome, mentre la cosa si è perduta. Era allora l'androgino, un sesso a se, la cui forma e nome partecipavano del maschio e della femmina; ora non è rimasto che il nome che suona vergogna. In secondo luogo la forma degli umani era un tutto pieno: la schiena e i fianchi a cerchio, quattro bracci e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti. [...] Dunque i sessi erano tre e così fatti perché il genere maschile discendeva in origine dal sole, il femminile dalla terra, mentre l'altro, partecipe di entrambi, dalla luna, perché anche la luna partecipa del sole e della terra. [...] Possedevano forza e vigore terribili, e straordinaria superbia; e attentavano agli dei. Quel che Omero racconta di Efialte e di Oto che tentarono cioè la scalata del cielo per attaccare gli dei, è detto di loro" Giove dal canto suo decide (XV): "Se non erro ce l'ho l'espedito perché gli uomini, pur continuando ad esistere ma divenuti più deboli, smettano questa tracotanza. Ora li taglierò in due e così saranno più deboli, e nello stesso tempo più utili a noi per via che saranno aumentati di numero". Il prosieguo del racconto ci mostra come l'un sesso cerchi disperatamente l'altro fino a che Giove, impietositosi, traspone i genitali sul davanti e consente così l'incontro e la riproduzione.

⁵ Platone, *Timeo*, 90 e - 91 a.

⁶ Aristotele, *De generatione animae*, III, 3, 377.

⁷ San Tommaso, *S. Th.*, I, q. 99, a. 1, ad 1.

2. ANALOGIA E ARMONIA. ISPIRAZIONE DELL'UNIDUALITÀ ANTROPOLOGICA

La difficoltà teoretica di conciliare unità e pluralità corrisponde a quella, sul piano sociale, di elaborare formule politiche che evitino sia i particolarismi che i totalitarismi. Ma come non è possibile scindere il piano sociopolitico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità e al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata che contraddirebbe e allontanerebbe dalla realtà Dio come l'assoluto-uno. La ricerca di equilibrio favorisce il movimento sulla staticità, la vitalità sulla morte in profonda sintonia col frammento n. 13 di Eraclito: «ciò che si oppone coopera e dalla lotta dei contrari scaturisce la più bella armonia». «Da quel tempo sino al nostro -aggiunge de Rougemont- tutto concorre a nutrire questo paradosso che ben sembrerebbe essere la legge costitutiva della nostra storia e la risorsa del nostro pensiero: l'antinomia tra l'Uno e il diverso, l'unità nella diversità e la coesistenza feconda dei contrari».⁸ Rimanendo sul piano teologico occorre far ricorso al principio dell'analogia, che, se è carico di rischi di antropomorfismo è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (l'assoluto) e l'uomo (il relativo).⁹

Ai fini di un adeguato riconoscimento del valore della diversità, il personalismo di origine cristiana offre ulteriori spunti sul piano metafisico e teologico. Scriveva D. de Rougemont: «Il momento cruciale di tutta l'evoluzione specificamente occidentale verso l'approfondimento e l'espansione del modello dei contrari nella tensione creatrice, lo ritroviamo nel cristianesimo dei grandi concili»¹⁰ e cita in particolare Nicea e Calcedonia, quando «diverse centinaia di vescovi e di dottori si mettono d'accordo per definire in greco la natura insieme tripla e una di Dio Padre, Figlio, e Spirito Santo e la persona nello stesso tempo una e doppia di Gesù Cristo. Essi scrivono: «Noi insegniamo un solo e medesimo Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo [...] figlio unico in due nature, senza confusione, (né) separazione. L'unità non ha soppresso la differenza delle nature, ma piuttosto salvaguardato le proprietà di ciascuna natura, che si rincontrano in una sola persona».¹¹ I padri conciliari non hanno insegnato solo una dottrina di fede, ma hanno enunciato un certo tipo di relazione una società e una politica, un modo di concepire il rapporto tra divino e umano.

In effetti, il cristianesimo porta un contributo decisivo all'evoluzione del pensiero, presentando in diversi modi la possibilità di una *coincidentia oppositorum*, precedentemente inaccessibile alla pura ragione. «Molto di più -sottolinea ancora D. de Rougemont- il cristianesimo porta la contraddizione nel cuore dell'essere e la traduce nell'enunciato dei suoi dogmi fondamentali: la Trinità trasporta in Dio stesso il paradosso dell'Uno e del diverso, come ugualmente l'Incarnazione spinge alle estreme conseguenze la coesistenza dei contrari, l'impensabile definizione della persona di Gesù Cristo come “vero Dio e vero uomo”».¹²

Il ricorso al dogma trinitario invita a distinguere tra un Dio *unicum* e un Dio che è *uno* in quanto *unito*, non in quanto *solo*. Viene fatta la distinzione anche tra un politeismo pluralistico ed una pluralità di persone la cui unità è relazione sostanziale di amore. «Diviene difficile -nota A. Marc-, per non dire impossibile, parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito come di modi di essere. In quanto persone, ciascuna partecipa della pienezza e dell'unicità dell'essere assoluto, restando irriducibilmente differente: ed è per questo, perché egli è *Trinitas*, non *triplex* quindi,

⁸ D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, cit. , p. 24 et p. 43.

⁹ Sul significato dell'analogia Cf. P. Coda, *Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia*, in “Nuova Umanità”, nn. 24/25 (1982), pp. 25-68; Id., *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, pp. 83-151 (*L'analogia caritatis come via al mistero*).

¹⁰ D. de Rougemont, *L'un et le divers* cit. , 24.

¹¹ *Ibid.*, 25.

¹² *Ibid.*, 44.

ma *trina*, che è possibile affermare, con André Dumas, che la Trinità rivela la natura “eternamente non solitaria di Dio”». ¹³

Il concetto di Trinità, perciò, prende le distanze anche da una così detta posizione intermedia tra politeismo e monoteismo, paganesimo e giudaismo, posizione chiamata *triteismo*, in quanto distingue tre dei, facendo pensare piuttosto ad una confederazione trinitaria che riunisce permanenti diversità. L'unità trinitaria esige, invece, la sostanziale uguaglianza della natura delle tre persone non solo nel senso dell'ontologia, ma soprattutto nella dinamica delle relazioni reciproche. La relazione caritativa interna della Trinità (che costituisce l'essere, non in quanto pienezza di sé, ma in quanto libertà capace di arretrare per far essere l'altro) è per il personalismo comunitario ciò che qualifica la persona come dono e le relazioni personali come andirivieni di questa reciproca donazione d'essere. Se le persone della Trinità sono «relazioni sussistenti», secondo l'espressione tomista, anche la persona umana è, per partecipazione ed analogia, relazione donativa con l'Essere in sé, oltre a sé, negli altri, in una modulazione di donazioni che le consentono di essere.

L'*amo ergo sum*, espressione felice con cui E. Mounier contrappone l'essere del personalismo all'individualismo del *cogito ergo sum* cartesiano, non è che un riproporre alla persona l'esperienza fondamentale dell'uno plurale nella Trinità, in cui l'unità tra due persone non è un terzo astratto e impersonale, ma un'altra persona, lo Spirito Santo. Come nella Trinità ciascuna persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, anzi non è che questo dono, analogamente la persona che risponde alla sua vocazione più profonda, che è «essere in relazione per...», si trascende nell'amore.¹⁴ Sempre tenendo presente il riferimento trinitario, l'unità non può essere fusione delle persone nell'annullamento delle distinzioni. Dal momento che il rapporto si nutre di differenza, l'amore non è accorpamento dell'uno nell'altro, ma -al contrario- proprio la volontà di far essere l'altro per quel che è. Come nella Trinità ciascuna persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, anzi non è che questo dono, analogamente la persona che risponde alla sua vocazione più profonda, che è essere in relazione ad immagine di Dio, si trascende nell'amore all'altro, nel volere che egli sia. La differenza, che segna la distanza tra l'uno e l'altro, acquista uno spessore ontologico notevole dal momento che il Dio cristiano è uno e tre. Il Padre *non* è il Figlio e viceversa, pur essendo ciascuno pienezza di essere ed insieme un'unità. Questo *non essere relativo* non è dunque attribuibile solo alla creaturalità dell'uomo, ma è un connotato della persona in relazione, e quindi anche della Trinità nella quale la pienezza d'essere di ciascuno non è intaccata dal suo *non essere* l'altro. La positività del non essere relazionale dentro la Trinità, che qualifica l'essere come *kénosi*, come dono, proprio perché consente di dare una connotazione positiva al *non essere* dell'uomo e di conseguenza in generale al limite, visto, per analogia, come possibilità di realizzare un'unità dinamica. Viene così in luce il valore positivo della diversità, nell'ottica della reciprocità, dal momento che la possibilità di essere per ciascuno passa proprio per la libertà che egli ha di poter non essere per far essere l'altro. La spinta comunionale diviene costitutiva dell'essere, sia nella Trinità che nella persona. Nella relazione, l'unità si coniuga necessariamente con la molteplicità. Avendo riconosciuto il valore della diversità nel modello utopico, di conseguenza la diversità è valorizzata anche sul piano relazionale concreto nei rapporti tra l'uomo e la donna uniti nel matrimonio come pure nella pluralità delle persone e dei gruppi, con il diritto ad essere e a strutturarsi liberamente, cercando di fuggire sia la tentazione di un pluralismo alla moda e campanilistico, sia quella di un'unità intesa come unanimità, accorpamento, fusione nella confusione.

¹³ A. Marc, *Denis de Rougemont, un homme à venir*, in Aa. Vv., *Denis de Rougemont*, «Cadmos», n. 33 [1986], 25-46, 33.

¹⁴ «Qual è la forma suprema della partecipazione se non l'amore? E che cosa attesta (nel senso più forte del termine) «il movimento dell'amore, in Dio e fuori di Dio», se non lo Spirito che è Amore?» (A. Marc, *Denis de Rougemont*, cit., 33).

È piuttosto il monoteismo semplice che evoca un'unità compatta, pilotata o gerarchicamente subordinata. I principi della mutualità, dell'autonomia personale e dell'amore reclamano invece un'unità intrinsecamente plurale, in cui la libertà di ogni componente possa realizzarsi pienamente solo nella capacità di autolimitarsi per amore. È l'antica aspirazione all'armonia delle differenze, mai raggiunta, mai adeguatamente compresa dalla ragione, ma anche mai soffocata.

La cultura occidentale ci ha consegnato una questione ancora aperta.¹⁵ Approfondire una tale questione significa incrociare la sua radice teologica e analogica. L'unidualità antropologica¹⁶ come pure l'uni-dualità dell'uomo-Dio sono paradigma della coesistenza senza confusione di tutte le coppie bipolari che caratterizzano l'esperienza umana: maschio e femmina, individuo e cittadino, particolare e universale, libero e condizionato, «solitario e solidale, distinto dalla truppa da questa stessa vocazione il cui esercizio lo collega alla comunità; quest'uomo si costituisce nella dialettica dei contrari».¹⁷

Sono stati poi i grandi Concili ad aprire le porte della ragione alle antinomie. I padri conciliari non insegnarono solo una dottrina di fede, ma enunciarono un certo tipo di relazione che rompeva la logica tradizionale, con la provocazione di una *coincidentia oppositorum* inaccettabile per la pura ragione classica. «Il cristianesimo -sottolineava D. de Rougemont- porta la contraddizione nel cuore dell'essere [...] la Trinità trasporta in Dio stesso il paradosso dell'Uno e del diverso, come ugualmente l'Incarnazione spinge alle estreme conseguenze la coesistenza dei contrari, l'impensabile definizione della persona di Gesù Cristo come “vero Dio e vero uomo”».¹⁸

3. L'UNITÀ CHE PREVALE

La tendenza ad assolutizzare l'uno, in tutta la storia del pensiero equivale a svalutare la storia concreta degli uomini. Accade per esempio in Kant che l'identità dell'autocoscienza inerisce all'io, portatore di una universalità di leggi comuni alle altre coscienze autonome. Infatti, «Kant concepisce l'identità dell'io come unità originaria della coscienza trascendentale».¹⁹

Il rapporto sociale è dunque minato dallo statuto ontologico dell'io che, nella sua universalità, si scopre unito agli altri per concordanza aprioristica, non per interazioni vissute nella storia. Ne risulta un concetto di coppia e di società solo astrattamente unite, ma in realtà atomizzate dal loro essere costituite da soggetti autonomi, ciascuno agente come se fosse l'unico, guidato da norme che coincidono per ragioni trascendentali o per contratto con quelle degli altri.²⁰ La società non fa altro che istituzionalizzare la libertà del singolo armonizzandola, tramite una costituzione o tramite un contratto con quella degli altri. La diversità non viene valorizzata, benché l'ordine dei rapporti interpersonali passi attraverso una serie di accordi esteriori che vanno dalla non aggressione alla coesistenza, alla coazione, allo scambio mutuo. Perciò in Kant si trova insieme l'esaltazione della pace e la valorizzazione dei conflitti, necessari al non facile percorso della ragione. Egli parla di «*insocievole socievolezza* degli uomini, cioè tendenza a unirsi in

¹⁵ Cf D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, cit., 23.

¹⁶ Cf Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne*, n.7, in G. P. Di Nicola - A. Danese (ed.), *Il Papa scrive, le donne rispondono*, cit., 76; su questi temi cf. G. P. Di Nicola, *Uguaglianza e Differenza*, cit., 173-243.

¹⁷ D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, cit., 27-28.

¹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹ J. Habermas, *Lavoro e interazione*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1975, 36. Per Capograssi, la persona in Kant è «universalità senza individualità, pensiero senza amore [...] In quanto persone i soggetti non hanno nessun modo o motivo di amarsi, perché amarsi significa essere diversi e due persone si amano proprio perché sono due individualità diverse; nell'individualità è la differenza» (G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, IV, 347).

²⁰ Cf G.P. Di Nicola, *Interazione, Lavoro e società. Hegel e la sociologia*, ISS, Teramo 1979, 116-117; F. Jonas, *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970, 141-142.

società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società».²¹ Dalle tendenze in conflitto, associarsi per vivere meglio e dissociarsi, seguendo la tendenza antisociale del proprio interesse scaturisce l'ordinamento civile.²²

Con Hegel, specie durante la meditazione giovanile, la riflessione si concentra su un assoluto che si fa diverso (Incarnazione di Dio), relativo, così da dare pieno valore alla dimensione della diversità reale, della molteplicità, della storia, della singolarità personale.²³ Con l'Incarnazione, infatti, prevalgono la conferma e la valorizzazione dell'individualità. Hegel sottolineava nel frammento *Die Liebe*: che «Unificazione vera, amore vero e proprio ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potere e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo».²⁴ Tuttavia la prevalenza della sintesi aveva condotto Hegel all'unità interpretativa del *Geist*, che oggi appare astratto e impersonale, perché ripropone la tentazione dell'assolutezza del pensiero, senza mutare i giochi della metafisica, anche se il compito di fare unità viene trasferito dal piano religioso a quello filosofico, con le note conseguenze sul piano politico.

Gli anni della maturità portano Hegel a dialettizzare l'unità delle differenze grazie alla ragione, che dovrebbe garantire peculiarità e unità, ma che in realtà elabora sintesi. In altri termini, la filosofia hegeliana ha tentato di conciliare l'uno col molteplice primariamente nel pensiero, passando per la negazione, ben sapendo che «la verità è l'intero».²⁵

Questo tentativo di assolutizzare il pensiero, di fatto incapace di mutare i giochi della metafisica, trasferisce il compito di fare unità dal piano religioso e da quello filosofico-sostanzialista ad una ragione vivente nella storia delle differenze in relazione e della mediazione per eccellenza, il politico.

Hegel rappresenta il culmine e l'inizio del declino di un modo di concepire la metafisica. Si accentua dopo di lui la necessità di reinterrogare il rapporto tra gli esseri e l'essere: il legame tra gli esseri non può librarsi al di sopra della loro concreta particolarità. Gli esseri non possono essere assemblati nell'unità pensata; la persona è comunque tradita, che l'unità sia una sostanza monolitica, articolata o pensata.

Rispetto a questi grandi autori della ragione superindividuale, l'essere umano dei personalisti è un individuo concreto, portatore di un valore infinito che non può essere soffocato. Il ricorso alla persona, ancora debole nelle filosofie della ragione, è l'argine contro cui si schianta ogni unità oppressiva: «Unità [...] che al contrario compone e unisce in una comunità sempre più complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici, provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrattengono tensione rinnovate senza tregua».²⁶

4. LA PERSONA COME RISORSA: ROSMINI E MOUNIER

Antonio Rosmini accetta l'idea che nell'essere vi sia "altro dall'essere", ossia il limite, la contingenza, la relatività, la temporalità, la pluralità.²⁷ È la mente umana che coglie l'essere, in un itinerario

²¹ I. Kant, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. G. Solari, G. Vidari, UTET, Torino 1956, 127. Per essere al passo con il progresso, l'uomo deve «uscire dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso» (I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici...*, cit., 141).

²² Cf. I. Kant, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti politici...* cit., 128.

²³ Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Herder, Freiburg i. Br. 1970.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Die Liebe*, in H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, Minerva, Frankfurt a. M. 1966, 379.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, 21.

²⁶ D. de Rougemont, *L'un et le Divers*, cit., 42-43. Per gli aspetti teologici, cf. P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1986.

²⁷ «Ogni ente per Rosmini è sempre sintesi di essere e altro dall'essere». «L'essere esiste nelle sue tre forme proprie: ideale, reale, morale. Vi è un'unità perciò dell'essere, ma anche una molteplicità organica. Il che significa porsi contro un monismo sterile e uniforme e nello stesso tempo contro ogni frammentarismo dispersivo e disperante» (C. Riva, *Attualità di A. Rosmini, Studium*, Roma 1970, 111 e 14).

che raggiunge l'Essere sussistente e personale di Dio e che attesta nella luce dell'intelligenza umana il riflesso del Verbo.²⁸ Nella prospettiva di Rosmini, se si pensa l'altro dall'essere nell'essere stesso, si hanno i presupposti teorici per approcciare adeguatamente la molteplicità. L'intrinseco appartenersi del contingente e dell'essere è infatti premessa teoretica per sostenere la possibilità di una confederazione di Stati, dunque per un progetto federale.²⁹

Sul piano antropologico, Rosmini riconosce la pluralità delle dimensioni umane che si riconnettono nell'unità dinamica della persona: «L'uomo è molteplice nelle sue azioni, molteplice nelle attitudini, negli aspetti, nelle forme diverse, che prende la sua natura [...]. Tutta questa molteplicità di forme suppone indubabilmente molteplicità di potenze e, nelle potenze, molteplicità di operazioni, di abiti, di condizioni».³⁰ La persona risulta essere “relazione sostanziale” e nello stesso tempo «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, comunicabile».³¹ In quanto valore sommo del creato, esige quell'uguale rispetto da cui nasce il diritto, visto piuttosto come obbligazione, che comporta «lo stesso dovere morale, che obbliga una persona a lasciare intatta e libera qualche attività propria di un'altra persona». L'individuo che vive la sua vita personale rappresenta la libertà.

Diritto e morale si congiungono, forse per reazione al giusnaturalismo laicista del Settecento, ma non si confondono, poiché alla base della tutela del diritto c'è sempre il bene della persona.³²

La rivolta contro l'unità costruita dalla ragione si svolge su più fronti: Proudhon, Kierkegaard, Nietzsche insorgono contro l'unità-mediazione, pseudo-sintesi di permanenti opposizioni; Mounier svolge una critica simile (contro il “giusto mezzo” come dosaggio prudente che si impone sulla permanente diversità del reale), a partire dalla persona.

Già da giovane egli cerca un fondamento teoretico per il pluralismo; il suo ricorso allo spirito (“Esprit”) esprime l'esigenza di un'unità che non sottovaluti la differenza, reale e profonda, anche se mai abissale.³³ La ricerca di una ragione plurale si era espressa nella riflessione sui contrari e sui contraddittori: «La maggior parte dei nostri errori e dei nostri eccessi deriva dal fatto che erigiamo illegittimamente i contrari a contraddittori».³⁴ Se una proposizione è vera, non necessariamente l'altra la contraddice, poiché nella realtà vi sono infinite gradazioni tra concetti che il pensiero tende a considerare irriducibilmente opposti. Una logica più attenta alla realtà (che è: «oscillazione e antagonismo suscettibile

²⁸ «In ogni essere intelligente risplende l'essere -scrive C. Riva- che per questo suo splendore alla mente si chiama “ideale” [...]. Esso infatti è illimitato, universale, necessario, eterno, immutabile [...]. L'essere ideale si rivela, oltre elemento che dà consistenza e dignità alla persona umana, anche “ponte” tra il contingente e l'Assoluto. Né il contingente né l'Assoluto sono fuori dell'essere» (*Ibid.*, 104).

²⁹ Cf. A. Rosmini-Serbati, *Progetti di Costituzione*, a cura di C. Gray, Bocca, Milano 1952.

³⁰ A. Rosmini-Serbati, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. nazionale delle opere, a cura di F. Evain, Sodalitas, Stresa 1981, 839; Id., *Filosofia del diritto*, ed. nazionale delle opere (voll. XXXV-XL), a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967-1970, 106-107.

³¹ A. Rosmini-Serbati, *Antropologia in ...*, cit., 832-33 e, per la citazione successiva, 132-133. «Solo per Rosmini -commenta Capograssi- il diritto è libertà, la vita dell'individuo liberamente e spontaneamente vissuta nella sua sinfoniale e infinita complessità, nel suo bisogno di felicità, e nel suo bisogno di assoluto. A Kant Rosmini contrappone l'amore come essenza dell'individuo anzi della ragione, a Hegel la individualità personale come essenza e fonte della storia» (G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, IV, 350).

³² «Diritto umano sussistente: quindi anche l'essenza del diritto» (A. Rosmini-Serbati, *Filosofia del diritto*, cit., 191). Il miglior commento è quello di Capograssi: «Si noti: non che la persona costituisca il fondamento del diritto, non che la dignità della persona costituisca il principio del diritto... qui no: qui la persona stessa, come forza di vita individuale illuminata e guidata dall'infinito, come “attività suprema per natura sua” (I, 52), come assoluta individuale attività dell'individuo, è il diritto, come Rosmini dice, sussistente... la persona essendo la forza da cui sgorga la vita in tutte le sue manifestazioni, raccoglie in sé la realtà, la fonte stessa di tutte le realtà umane... la persona questa specie di anello magico dell'infinito e dell'empirico, è, come tale, attività e sovranità» (G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., IV, 331). Cf. anche G. Fassò', *Storia della filosofia del diritto*, III, il Mulino, Bologna 1970, 133.

³³ Cf. J. Le Goff, *Totalité et distance. Spirituel et politique dans la réflexion de Mounier*, in «Esprit», 73 (1983), 5-21, 14.

³⁴ E. Mounier, *Contraires et contradictoires ou de la discorde*, dactylo, in «Après ma classe», 2 (20. II. 1929), 1.

d'equilibrio», ma di un equilibrio sempre teso e vivo»³⁵) è in grado di elaborare molteplici distinzioni tra contrari e contraddittori.

Il problema della logica torna a più riprese per accreditare formule di molteplicità correlata, nelle quali la relazionalità sostanzia l'unità.³⁶ Solo la mediocrità dello spirito si adagia su identità e contrapposizioni di comodo, da cui invece rifugge la ricerca, la quale reclama la problematicità della misura (in che misura...), delle parentele e delle distinzioni.

L'unità non ha per *telos* quello di annullare le differenze, ma di esaltare la vivacità degli scambi comunicazionali, evitando ogni soluzione posticcia, per cercare le concordanze solo dopo aver approfondito le differenze. È il rispetto delle differenze che sancisce la maturità democratica di un popolo.³⁷ Perciò, agli occhi di Mounier, la logica aristotelica e quella hegeliana restano impotenti ad esprimere il pluralismo, sia che esso venga negato nell'identità-contraddizione, sia che venga risolto nella conciliazione astratta³⁸. Conseguentemente, la "ragione plurale" di Mounier non è tolleranza dall'alto di un'unica certezza, ferma al di sopra degli sforzi umani per raggiungerla, ma disponibilità a rimettersi in causa, nella convinzione che la verità è percepibile solo da angoli prospettici parziali. L'esperienza di collaborazione tra credenti e non, attorno alla rivista «Esprit», lo aveva convinto che l'unità non potesse scaturire da un'idea o dalla difesa astratta della persona umana, ma si venisse formando col contributo fattivo di molti, in un «concerto di creazioni ardite e diverse», per costruire dinamiche convergenze.³⁹ Il ricorso alla persona era concretamente la condizione perché lo spirito di solidarietà facesse appello alla responsabilità «attraverso convergenze d'approssimazione come in tutte le cose umane».⁴⁰

Rifuggendo da sincretismi banali e dalla "pigrienza eclettica", al personalismo non resta che una posizione solidale che «non può e non deve mai richiamare se non la sollecitudine ad articolare ciò che tende ad essere massivo, rifiutando di far collezioni di contraddittori o di incoraggiare il particolarismo ostinato che volentieri si copre del suo nome».⁴¹

Quando si usa il termine persona, si dà per acquisito il punto di vista della moderna antropologia, secondo cui ciascuno è insieme uomo e donna in diversa misura. Ciò comporta la necessità di sgomberare innanzitutto il campo da precomprensioni che si rivelano lesive della dignità di ogni essere umano, che non può tollerare definizioni unilaterali e aprioristiche di identità e ruoli. Guardando alla persona, infatti, più che delimitare le specificità delle differenze di genere, si valorizzano le peculiarità di ciascuno, nella irripetibilità della sua presenza e nella unicità del suo contributo. Il concetto stesso di persona esprime la possibilità di trascendere il proprio dato bio-psichico e il proprio essere determinato: ciascuno è persona al di là del suo

³⁵ Cf E. Mounier, *Anarchie et personnalisme*, in *Oeuvres*, Seuil, Paris 1961, I, 673.

³⁶ Sul problema della logica in Mounier, cf. F. Bellino, *Una critica del modello impersonalista di razionalità*, in A. Danese (a cura di), *Persona e sviluppo. Verso il tempo del postliberismo*, Dehoniane, Roma 1991, 181-215; cf. anche G. L. Goisis- L. Biagi, *Mounier fra impegno e profezia*, Gregoriana, Padova 1990, 19-42.

³⁷ «Bisogna analizzare ciò che si intende quando si dice "tutti". Nel pensiero di ciò che noi abbiamo chiamato il collettivismo liberale, *tutti* significa: *tutti senza eccezione*, avendo collegato all'idea dell' *uno a uno* quella di un insieme articolato. Nella democrazia a tendenza totalitaria, *tutti* vuol significare: *tutti in un solo blocco*, non tutti uno a uno, ma *tutti in uno*. Un oppositore, pertanto, non è uno che può raccogliere un consenso maggiore nell'opinione comune, ma è un secessionista, un cancro da amputare. L'ideale è l'annullamento di ogni distanza, della distanza tra governanti e governati, tra lo Stato e la Nazione, attraverso la generalizzazione del conformismo e della solidarietà nel terrore politico» (E. Mounier, *Réflexions sur la démocratie, réponse à l'enquête philosophique sur "les conflits actuels d'idéologies" menée par l'Unesco*, in «Cahiers de l'Unesco», 6-20 avril 1949, rip. in «Bulletin des amis d'E. Mounier», n. 41 [1973], 21-30, 27).

³⁸ Cf Id., *Contraires et contradictoires ...*, cit., 2.

³⁹ Estratto dal *Rapporto privato su «Esprit»*, in *Lettere e diari*, tr. it. Città Armoniosa, Reggio Emilia 1991, 137. «L'abbiamo chiamata collaborazione "pluralista", volendo significare con questo che le "posizioni comuni" *non sono una specie di comune denominatore delle posizioni di ciascuno*, ma una sorta di immagine *virtuale* in cui si incontrano punti di vista differenti, tra i quali ciascuno coglie anelli di convergenza in una luce, in un contesto, in una prospettiva propria» (*Ibid.*, 226). Per la ricchezza e il limite dell'incontro con l'altro, dalla prospettiva del pensiero personalista di K. Wojtyła, cf. R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica «Laborem exercens»*, CSEO, Bologna 1982, 21-53.

⁴⁰ E. Mounier, *Quelques conclusions*, in «Esprit», 78 (1939), 877.

⁴¹ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, in *Oeuvres*, cit., III, 235.

essere uomo o donna, pur essendo biologicamente e psichicamente costituito soprattutto come uomo e come donna.

5. UNA ANTROPOLOGIA RELAZIONALE⁴²

Dal punto di vista antropologico, non si può comprendere adeguatamente la coppia se si resta all'interno di un pensiero universalista, incapace di rispettare la dualità originaria: il modello dell'umanità sarebbe sempre uno solo, nella fattispecie l'uomo, sintesi dei due nell'uno-universale-neutro. La differenza non sarebbe che un differire da tale modello. L'alterità della donna verrebbe a delinarsi in negativo, tutta ritagliata a misura dell'uomo, che la definisce specularmente in rapporto a sé: Eva in funzione di Adamo; Sofia in funzione di Emilio (Rousseau).⁴³

La tentazione di ridurre *ad unum* l'uniduale originario (androcentrismo) riflette la difficoltà del pensiero a far convivere aspetti apparentemente contraddittori e dunque a concepire l'uguaglianza tra i due senza cadere nell'ugualitarismo e la differenza senza cadere nella gerarchizzazione. D'altra parte, se si accentua, come ha fatto certa cultura femminista, la differenza di genere fino a teorizzare una assoluta alterità, mistero inconnoscibile e ontologicamente incolmabile (Irigaray), si scavano fossati che ostacolano la costruzione di un mondo umano comune.⁴⁴ Il rapporto tra due assolutamente diversi non potrebbe che giocare in termini di conflittualità, di subordinazione gerarchica e di separatezza.

Per queste ragioni il femminismo ha potuto raggiungere traguardi innovativi e positivi sulla donna, ma si è mostrato inadeguato ad approcciare i problemi della coppia umana. Ha contribuito però a ridimensionare le pretese assolutiste della ragione, in altalenante oscillazione tra l'individualismo e il collettivismo. Ad un'antropologia relazionale ha giovato anche la critica degli "autori del sospetto" (Freud, Marx e Nietzsche), per la loro radicale antimetafisica che ha scosso la sicurezza intellettualistica e cartesiana e aiutato a detronizzare gli idoli.⁴⁵ Il mondo della cultura ha dovuto rivedere i procedimenti della logica formale, dubitare del principio d'identità, della netta separazione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro, tra bene e male.

Occorreva smascherare i meccanismi proiettivi dell'inconscio per poter dubitare dell'indipendenza del conscio e soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce del soggetto che li formula, ricollegando la teoria al vissuto relazionale e specialmente al mondo dei rapporti familiari grazie al quale la persona diviene tale.⁴⁶ Le analisi freudiane infatti hanno mostrato la dipendenza del nostro essere dai primi rapporti interattivi, nonché il radicamento nel biologico (sottolineato da espressioni così legate all'anatomia come «complesso di castrazione»).

Rispetto al femminismo della separatezza sostenuto da certa cultura marxista, nel mondo cattolico si è sviluppata negli ultimi decenni una antropologia della reciprocità, che modula il rapporto uomo donna attorno al concetto di persona, sul doppio registro dell'uguaglianza e della differenza, entrambe dimensioni essenziali per quel rispetto senza cui l'amore sarebbe

⁴² Per una più ampia trattazione dei temi qui affrontati si rimanda al libro in via di pubblicazione: G. P. DI NICOLA - A. DANESE, *Amici a vita. prospettive multidisciplinari sulla coppia*, Città Nuova, Roma 1997.

⁴³ Cf J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, tr. it. Armando, Roma 1969, 550.

⁴⁴ Cf L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, (tr. it. di Luisa Muraro e Antonella Leoni, Feltrinelli, Milano 1985; cf anche AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, 9-47 e il lavoro critico che inquadra il tema della differenza nella cultura della reciprocità: G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988.

⁴⁵ Un esempio di questo modo di leggere vantaggiosamente Nietzsche è quello di P. VALADIER, *Essai sur la modernité: Nietzsche et Marx*, Cerf, Paris 1974.

⁴⁶ Cf. P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Jaka Book, Milano 1967.

puramente passionale e tenderebbe al possesso nullificante dell'altro (S. Weil usava l'espressione "cannibalismo sociale"⁴⁷).

La cultura della reciprocità si è potuta sviluppare anche grazie al femminismo, perché occorrono due persone in senso pieno perché la reciprocità sia tale.

"Unidualità", il termine che Giovanni Paolo II usa nella *Lettera alle donne*, esprime il senso della reciprocità sulla base del versetto biblico: «A immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò»⁴⁸, cui Gesù rimanda nel passo evangelico sul matrimonio⁴⁹. Ad esso dunque fa riferimento un cristianesimo del "principio", che voglia pensare la coppia umana andando alla fonte, per una migliore comprensione antropologica dell'uomo e della donna nella relazione che li rimanda, ciascuno e insieme, al Creatore, oltre che l'uno all'altra. Ogni progetto di rievangelizzazione non può che tornare a reinterpretare questo "principio", ossia il disegno iniziale di Dio nel creare la coppia umana.

Con il termine reciprocità si esplicita il senso duale e unitario di una dinamica relazionale che privilegia la sollecitudine verso l'altro alla definizione dell'altro, la disponibilità a mettere in questione se stessi all'assunzione di modelli universalistici e statici di identità, la valorizzazione in se stessi e nell'altro delle risorse migliori da mettere in circolo nella relazione che costituisce l'io e il tu in alterità reciproca e feconda (analogicamente al "Dio della vita in ogni essere vivente").⁵⁰

Il rimando a Dio, di cui l'uomo e la donna sono immagine, sottolinea l'importanza di un fondamento trascendente, senza del quale l'io e il tu si annullano, nella conflittualità permanente o nell'omologazione assorbente. A Dio rimanda la persona, che non può ristagnare in sé; senza un orizzonte verso cui trascendersi essa cessa di realizzarsi, senza tendere verso ciò che è più grande di lei diviene subumana. Perciò lo stesso Nietzsche sosteneva che l'uomo è "una corda tesa tra l'animale e il Superuomo, una corda al di sopra del precipizio", "un ponte e non uno scopo", "un passaggio e un tramonto".⁵¹ Allo stesso modo la terra è uno spazio illuminato da un orizzonte che la delimita e la sorpassa, ossia da un luogo in cui essa tocca il cielo e il cielo, viceversa, discende sulla terra, facendosi "vicino". Heidegger, dal canto suo, definiva l'uomo il "pastore dell'essere", pensando più a un compito in rapporto a ciò che lo sorpassa che ad una sostanza. La persona fa riferimento ad un esistere per e con l'essere, a cui rimanda e nel dialogo col quale vuole sentirsi realizzata.

Anche l'amore coniugale ha bisogno di aprirsi verso orizzonti di senso ultramondano, che garantiscano alla reciprocità una risorsa profonda e trascendente l'io e il tu, senza del quale essi restano soffocati nella solitudine di coppia e fanno difficoltà a mantenersi all'altezza del patto d'amore e di fedeltà che hanno stabilito.

Per parlare di reciprocità il pensiero contemporaneo deve poter sfuggire alle tirannie dell'impersonale, come pure alle ideologie preconfezionate e dominanti. Segue piuttosto un procedimento dialogico, alimentato più dal confronto che dall'"io penso", più dalla comunicazione che dal ripiegamento individualistico su di sé. Dire dialogale è dire un procedere flessibile, senza pretese unidirezionali, in cui l'itinerario della mente percorre sentieri dialettici, di scontri ed incontri col tu (legittimato ad intervenire, a modificare, accettare o sconfessare

⁴⁷ Cf S. WEIL, *Sur Freud*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988, I, 278 e il nostro: *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, 133-142.

⁴⁸ Gn 1, 27.

⁴⁹ «Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: «È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?». Ed egli rispose: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19, 3-7).

⁵⁰ Num 27, 16. La questione donna viene riletta da tutta una corrente illuminata di teologhe tra le quali ricordiamo M. FARINA, *La questione donna: un'istanza critica per la teologia*, in "Ricerche Teologiche", anno I, numero unico (1990), 91-120; C. MILITELLO, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992.

⁵¹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1975, 31 ss.

quanto proposto) in attento ascolto degli avvenimenti, come particolare incontro dell'universo con l'universo personale, in cui qualcosa e/o qualcuno sembrano parlare direttamente all'essere umano attraverso il concatenamento delle cause («L'avvenimento -scriveva Mounier- sarà il nostro maestro interiore»⁵²). Se non si va verso queste dimensioni, si tentano solo nuove/vecchie strade di contrapposizione di un *cogito* ad un altro, di una essenza ad un'altra.

Su una antropologia della reciprocità si radica la concezione di tutta la società, da un punto di vista epistemologico, come interrelazione di individui nella interazione delle loro attività operative e culturali. In quanto interrelazione simbolico-esistenziale che dà senso alla realtà empirica, le società sono, oggettivamente, interindividuali.

La centralità dei rapporti in tutta la realtà creata, l'essere-per di ciascuna cosa e ciascuna persona, faceva scrivere a Simone Weil: «Noi non abbiamo dentro di noi e intorno a noi che rapporti. Nella semitenebra in cui siamo immersi tutto per noi è rapporto, così come nella luce della realtà tutto è in sé mediazione divina. Il rapporto è la mediazione divina intravista nelle nostre tenebre. Questa identità esprimeva S. Giovanni dando al Cristo il nome di rapporto, *Logos*, e i Pitagorici dicendo: “Tutto è numero”».⁵³

Se si considera l'essere umano in questa chiave antropologica, si capisce che occorrono linguaggi plurimi. La crisi della ragione -che in qualche modo chiude l'epoca moderna- superate le tentazioni nichiliste ed irrazionaliste, sbocca in una sorta di pluralità di linguaggi -mitico, artistico, fantastico- tutti indispensabili e legittimi strumenti d'espressione della meraviglia di fronte al mistero. I linguaggi non razionali tentano di attingere per via più diretta la ricchezza dell'esperienza umana, ben sapendo che essa resta indicibile. Tutto ciò che non è razionale non si annulla nella “superiore” razionalità scientifica, secondo una concezione illuministica evolutiva dei percorsi logici, ma a volte la precede, altre volte l'accompagna e la sorpassa. Storie di vita, tracce indiziarie, metafore e simbologie di vario genere non possono ridurre l'umano alla sola espressività poetica, ma sottolineano che la realtà -soprattutto quella coniugale — deve essere detta in varie forme, nessuna delle quali è esaustiva.

6. L'ETHOS DELLA RECIPROCIÀ

Con *ethos* della reciprocità non si intende automaticamente una morale, ossia un sistema di prescrizioni prescrittive variabili secondo le culture, ma la maniera più adeguata di vivere in corrispondenza alle aspirazioni più profonde, realizzando le quali si ha la percezione di un esistere pienamente umano. Questo compito etico dialogico non sempre viene compreso fino in fondo: sia che si assuma un concetto esistenzialistico dell'etica, in cui prevale la libera soggettività della scelta, sia che si assuma un concetto oggettivistico dell'etica, in cui prevale la valutazione razionale della norma in sé, viene svalutato il rapporto con l'altro.

P. Ricoeur sintetizza l'*ethos* della persona in un tripode: «aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste»⁵⁴. Si tratta di tre poli (*stima di sé, cura dell'altro, istituzioni giuste*) indispensabili a delineare la vita sociale in generale, ma particolarmente adatti ad esprimere anche le tre direzioni etiche del rapporto di coppia.

Stima di sé e *cura dell'altro* mantengono in equilibrio l'io e il tu, evitando le cadute nelle dialettiche della disuguaglianza, dell'annullamento di sé nell'altro e dell'annullamento dell'altro in sé, atteggiamenti di cui sono figure simboliche Narciso e don Giovanni. La *stima di sé* si radica nel sentimento di essere preziosi e amati e si riflette nell'esigenza di valorizzare i propri talenti, *in primis* il dono della vita. Questo sentimento originario mantiene una distanza di protezione e rispetto attorno all'io, evitando la sua dispersione nelle cose, il nichilismo e un

⁵² E. MOUNIER, *Lettre à J.-M. Domenach*, in *Oeuvres*, cit., IV, 817.

⁵³ S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, 280.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona* in A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo. Studi interdisciplinari*, Dehoniane, Roma 1991. Si vedano anche i già citati: *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur* (Marietti, Genova 1993) e *Persona, Comunità e Istituzioni*. (EdP, Firenze 1994).

rapporto tale con gli altri da assorbire tutta la vita, fino ad inscrivere l'identità dell'uno dentro quella dell'altro.

La *stima di sé* suppone anche una comprensione adeguata del valore del proprio corpo e della differenza sessuale che lo caratterizza come femminilità e maschilità. L'accettazione del *duplex* psicologico (ciascuno di noi è in proporzioni diverse maschio e femmina) è inoltre condizione per la formazione di una personalità matura, condizione certo della sua identità di genere, ma sicura della superiorità della persona rispetto alle sue determinazioni sessuali. La stima di sé implica inoltre la tenuta dell'io nel tempo e quindi la *fedeltà* alla parola rivolta all'altro. Al contrario, la moltiplicazione dei rapporti, con la rinuncia alla creazione di un legame profondo e stabile, mina la fiducia nella continuità dell'impegno e nell'io stesso, disperso nella frammentazione dei suoi atti e dei suoi pensieri (Camus). Tale processo di svuotamento di senso della fedeltà appare come l'esito nichilista dell'identità personale e della relazionalità interpersonale.

Nella realtà contemporanea, non di rado il matrimonio genera nei giovani -e specie nelle ragazze- la paura di perdere la propria personalità, annegata nell'altro sul piano psicologico ed anche su quello concreto dell'autonomia lavorativa e finanziaria. Si vuole evitare di dover rinunciare, con l'impegno di coppia, alle istanze della soggettività: essere capaci di autonomia, comunicazione, partecipazione. Si constata perciò l'ambizione a restare ciascuno persona completa che non vive la reciprocità come dipendenza e bisogno di compensare i propri limiti.

D'altro canto la fedeltà al progetto, lungi dall'essere immobilismo, esige che la reciprocità sia frutto di reiterate azioni di fiducia, in una *rifondazione perenne*, bene indicata dall'espressione "sposarsi più volte nella vita", come mezzo per far fronte alla *routine*, al sovraccarico di fatica, alla caduta di interesse, alle diverse tappe in condizioni inedite, dal fidanzamento alla nascita dei figli alla loro crescita, alla nuova solitudine a due, prolungata dall'invecchiamento della popolazione (la coppia anziana sarà sempre più abituale, visto il calo della natalità, la contrazione del periodo centrale della vita e il prolungamento della fase matura e quella del pensionamento). Fasi della vita a due cui corrispondono diversi modi di intendere il rapporto e di costruire la reciprocità, ritessendo l'intesa, riproponendo le condizioni della comunicazione.

Si comprende come la *stima di sé* e la *cura per l'altro* siano intimamente legate nelle dinamiche della reciprocità coniugale. L'uomo è chiamato a una consegna di sé come figlio obbediente, che è quasi un ritorno nel grembo e una rinascita nella donna, ma anche alla condivisione come fratello e sposo, e all'amore protettivo e orientativo come padre. Anche la donna valorizza l'attrazione naturale in una consegna discreta e sapiente del meglio di sé, capace di distacco e di donazione, di generosità e di prudenza, di intelligenza e calore umano: come madre esercita il suo amore orientativo e protettivo, come figlia, un amore sollecito e obbediente, come sposa e sorella quello partecipativo e solidale.

Il tripode etico si completa con l'apertura della coppia agli altri, sia i prossimi che quanti compongono, in un collegamento ideale, la catena di solidarietà universale che l'ha preceduta e che la seguirà. È il medesimo riferimento alla cura che responsabilizza le coppie verso le istituzioni perché siano meno anonime, più personalizzabili, ben sapendo che non è possibile chiedere alle istituzioni -che sono inevitabilmente neutre- la stessa logica del rapporto amicale. I coniugi si aprono così ad accogliere nella sfera della condivisione umana quel "ciascuno" non conosciuto e col quale forse non sarà mai possibile entrare in rapporto di amicizia (che resterà pertanto sempre "uno qualunque"), ma che viene raggiunto tramite il canale dell'istituzione da una parte e quello della spiritualità dall'altra.

Perciò, la terza dimensione etica, le "istituzioni giuste", evoca da un lato la sollecitudine della coppia verso il "ciascuno" (allargando il proprio modello, tentando di costruire istituzioni il più possibile personalizzabili, modificando le regole asettiche del sistema verso una maggiore apertura ai valori umani) e dall'altra l'impegno delle istituzioni a puntellare giuridicamente il progetto di coppia, l'uguaglianza dell'uomo e della donna, il rispetto della differenza specie in ordine alla maternità, la fedeltà, la tutela del più debole in casi di non mantenimento

dell'impegno, in un ampliamento di competenze che giunge ai mille cerchi concentrici del sociale, all'organizzazione del lavoro, dei servizi, alla distribuzione delle risorse.

Scrivo P. Ricoeur: «Introducendo il concetto di istituzione, faccio riferimento ad una relazione all'altro che non si lascia ricostruire sul modello dell'amicizia. L'altro è il *vis-à-vis* senza volto, il *ciascuno* di una distribuzione giusta [...] Il ciascuno è una persona distinta, che io non raggiungo se non mediante i canali dell'istituzione. Evoco qui, ben inteso, l'analisi aristotelica della giustizia che si prolunga fino ai trattati medievali. Non è a caso che la forma più notevole di giustizia è chiamata giustizia distributiva [...] Non è illegittimo concepire tutte le istituzioni come uno schema di distribuzione, di cui le parti da distribuire sono non solamente beni e merci, ma diritti e doveri, obbligazioni e compiti, vantaggi e svantaggi, responsabilità ed onori».⁵⁵

Non è possibile attendersi da ciascuno, in un sistema di distribuzione istituzionale, quel tipo d'intimità che raggiungono le relazioni interpersonali sigillate dall'amicizia: la categoria del "ciascuno" è irriducibile al tu della relazione amorosa o amicale. Ma questa debolezza, legata al fatto che una persona, una coppia, non può amare che un numero limitato di esseri lungo il corso della vita, non segna una sorta di inferiorità etica dell'istituzione poiché, proprio grazie all'impersonalità di strutture oggettive, essa può arrivare là dove l'amicizia non potrebbe. La cura verso le istituzioni, come canali di giustizia distributiva, mette in evidenza la capacità dei coniugi di uscire da una relazionalità a due termini (come nel primo personalismo che si soffermava su persona e comunità) e di sentire come affidata ad essi, in un orizzonte universale, la possibilità di umanizzare le strutture della convivenza.

Infatti, la qualità della relazione di coppia non espande i suoi effetti solo sui vicini, ma raggiunge indirettamente ogni persona, riconoscendo a tutti la necessità di un ambiente umano, giacché come i due coniugi così qualunque altro essere umano non potrebbe vivere degnamente senza essere inserito in una famiglia, che sia essa naturale o di elezione, di sangue o di appartenenza ideale, visibile o invisibile. È in questo quadro che rientra ciò che a livello spirituale chiamiamo *Comunione dei Santi*, perché è l'amore che fa «concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio».⁵⁶

⁵⁵ P. RICOEUR, *Il tripode etico ...*, cit., 69.

⁵⁶ *Ef* 2, 19.