

# **A PROPOSITO DEL CONCETTO DI RECIPROCIÀ IN PAUL RICOEUR, UTOPIA E ANALOGIA**

**Giulia Paola Di NICOLA**

Università degli Studi di Teramo - Italia

## **RESUMO**

A obra recente de Ricoeur representa uma contribuição às reflexões sobre as relações interpessoais, nas perspectivas ética e antropológica. Abordando as questões da identidade, da estima de si, do cuidado com o outro, a autora analisa as instituições justas, como lugar de expressão, no plano social, do respeito à pessoa.

## **RÉSUMÉ**

L'oeuvre de Ricoeur présente une contribution à la méditation sur les relations interpersonnelles, dans les perspectives éthique et anthropologique. L'article examine les questions de l'identité, de l'estime de soi, du souci envers l'autre, et des institutions justes, en tant que celles-ci sont l'expression, au niveau de la vie sociale, du respect à la personne humaine.

## **1. UN MODELLO IDEALE PER LE RELAZIONI INTERPERSONALI**

La prospettiva personalista dell'ultimo Ricoeur rappresenta un contributo alla riflessione sulla relazione interpersonale (la persona

chiama la persona) in chiave etica e antropologica. La sua ottica non è solo un notevole richiamo allo spessore etico della relazione interpersonale in generale, ma anche la denuncia pratica di quelle relazioni diseguali che mettono in rapporto le differenze in maniera gerarchica, quali quelle tra diverse razze, religioni, culture, generi, differenze di fatto vissute in termini di disuguaglianza. Sarebbe inadeguato parlare di persona in maniera astratta, sorvolando sulla concretezza esistenziale di ciascuno, che è uomo o donna, bianco o negro, occidentale o orientale, dunque parziale e intrinsecamente bisognoso di alterità. Ciò si traduce nell'attenzione a liberare il personalismo dalle cadute spiritualiste, maschiliste, etnocentriste, in tutti quegli universalismi che contraddicono il valore etico sociale di una filosofia impegnata.

Il paradigma ideale di cui Ricoeur si serve per tratteggiare una relazionalità ideale è la reciprocità. Nella nostra epoca è più forte la discrasia tra l'aspirazione a realizzare rapporti di reciprocità ideale nell'amicizia, nella coppia, nelle relazioni di lavoro e la patologia delle relazioni funzionali verso cui spinge la società complessa. Si direbbe che quanto più si rende necessario considerare l'insieme delle relazioni come sistema perché sia possibile coordinare il tutto in maniera razionale e funzionale, tanto più si accentua l'esigenza di modulare le relazioni interpersonali sul modello dell'amore-amicizia, iniettando l'ossigeno della dimensione umana nel freddo e calcolato procedere degli ingranaggi sistemici.

Perciò, nell'ottica della reciprocità vale la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (che Ricoeur rileva da Husserl, ma anche da Mounier, da Landsberg e Scheler), purché essa non sia contrapposizione, ma - come fa giustamente notare Campanini - esplicitatrice di modalità differenti del rapportarsi reciproco, in cui la dimensione personale della *Gemeinschaft* solleva la *Gesellschaft* dalle cadute nell'impersonale e, d'altro canto, quest'ultima conserite alla prima la dimensione concreta, oggettivamente organizzata in forme universali<sup>1</sup>. Anche quando l'istituzione non ci presenta che nomi, numeri e segni dell'anonimato burocratico, la tensione etica inerente

alla persona vuole che essa tenti di risvegliare il massimo di personalizzazione possibile, perchè si verifichi il riconoscimento e l'incontro.

L'ideale reciprocità che Ricoeur schizza è legata *all'ethos* della persona in relazione; non dunque alla morale come insieme di prescrizioni normative, ma alle aspirazioni più profonde, realizzando le quali si ha la migliore garanzia di un esistere pienamente umano. In occasione del II Convegno internazionale sul personalismo comunitario di Teramo (1990), così egli sintetizzava *l'ethos* della persona: "aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste"<sup>2</sup>. 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 secondo un ritmo ternario semplice, io-tu-esso, che si ripropone ai vari livelli secondo un dinamismo dialettico il cui equilibrio costituisce la premessa perché si renda concretamente raggiungibile la reciprocità, come tendenza ad ottimizzare le relazioni interpersonali. Tenere conto del giusto rapporto tra le tre dimensioni evita le cadute nella dialettica della disuguaglianza sado-masochista e in tutti i risvolti pratici che delineano una relazione diseguale, secondo le figure della dialettica servo-signore, di hegeliana memoria. Approfondire il senso della reciprocità non significa, banalizzando, la ricerca di una pace ad ogni costo, scambiandola per facile irenismo o dialogia senza conflitto, come sottolinea opportunamente Cacciari, ricordando la fecondità dell'agone, anche nel senso greco del dramma e dello scambio delle parti tra uomo e donna<sup>3</sup>. Sopprimere, occultare, soggiogare la differenza e i suoi inevitabili stridori è provocare l'esplosione di conflitti più violenti o il loro manifestarsi come ironia, in cui l'elemento agonico è mascherato di ridicolo e si beffa della signoria dell'altro svirilizzandolo di nascosto, anche attraverso le pieghe del falso amore altruistico, dei ricatti, dell'amore che ossequia e improvvisamente abbandona. L'ironia per Schlegel caratterizza il rapporto uomo donna e in Hegel esprime il ruolo perdente della femminilità, letto attraverso la tragedia di Antigone<sup>4</sup>.

La reciprocità resta carica del suo paradosso: la vicinanza si realizza a patto di una distanza insormontabile, come l'aiuto recipro-

co è possibile proprio nella misura in cui i due sono l'uno contro l'altro, come viene evidenziato á proposito dell'incontro tra l'uomo e la donna: i migliori commenti biblici evidenziano non tanto ciò che S. Tommaso interpretava come *auditorium in ordine* alla procreazione, quanto come qualcuno che sta all'altro in una sintonia dissonante e, in questa contraddizione apparentemente incolmabile, trova la fecondità dell'unità<sup>5</sup>. La reciprocità sottolinea che la differenza come conflitto può essere coniugata fruttuosamente alla differenza relazionale. Non è possibile vivere la propria parte, il proprio ruolo in relazione ad altri, senza polemos, sulla pura scia di una empatia naturaliter identificante o di una socialità spontanea (Rousseau); è doveroso però tenere la conflittualità costantemente sotto controllo perché la guerra diretta alla distruzione dell'altro si trasformi in competizione regolata, incanalata verso obiettivi positivi di arricchimento reciproco, quando ognuno gioca a scambiare la propria parte con quella dell'altro, senza irrigidirsi nella sua parte fissa, come vuole appunto il concetto di persona come maschera.

Tale paradosso rappresenta una spada che solca i facili irenismi, caricandoli di spessore sofferto, di tensione mai appagata, di una convivenza con lacerazioni e sintonie, guidate dall'utopia regolativa della reciprocità. Esso aiuta a mettere a nudo le teorie romantiche dell'amicizia e dell'amore, per inserire in ogni relazione interpersonale l'inevitabilità della dissonanza, in continua evocazione di armonie creatrici.

Un'etica non spiritualista che non manca di ricordare che i processi relazionali, dalla cooperazione al conflitto, si attuano entro un quadro di regole economiche, politiche, istituzionali che definiscono il sistema di riferimento dell'azione e con cui occorre fare i conti per poter spingere più avanti la qualità della vita, in una sorta di etica incarnata nelle condizioni oggettive di vita. Più in generale, ogni azione umana è resa possibile tramite strutture socialmente consolidate dalla tradizione e dalla legge, che si tratti di giochi, linguaggi, tecniche, diritto, morale, regolamentazioni professionali, comunque strutture condivise che

inquadrano e condizionano la riuscita dell'azione dei soggetti in ordine ad un determinato ambito e ad un obiettivo fissato. Tali strutture non sono la teleologia dell'azione, ma il campo di definizione del limite dell'azione stessa.e dunque la verifica dell'attuabilità di una prospettiva etica. La persona può essere diretta da fini che oltrepassano le regole del gioco, ma deve comunque agire passando per il crogiolo dell'oggettività, come vincolo che fissa il suo convivere in istituzioni, sia che essa voglia confermarle che trasformarle. La fiducia nel fatto stesso che vi siano regole rappresenta la possibilità oggettiva di far incontrare le differenze. Esse infatti attenuano le disuguaglianze dell'agire immediato, di chi espande il proprio io senza il consenso dell'altro, esercita il potere e patisce secondo il puro gioco della forza. Ma le regole restano lettera morta se gli attori non le sottoscrivono e rigenerano nelle loro interazioni quotidiane, guidati da un assenso che è il riconoscimento della obbligazione etica verso gli altri, attraverso il comune utilizzo di *étalons d'excellence*.

Sulla realizzazione della reciprocità ai diversi livelli si misura la fedeltà al progetto umano originario di dialogia, come viene schizzato nella *Genesi* (*Gn*,1, 26-28) attraverso la descrizione della differenza fondamentale tra i generi: "maschio e femmina li creò", nella unidualità antropologica che sottolinea la parzialità e il limite di ciascuno in relazione all'unità e che esprime propriamente l'essere "immagine" di un Dio plurale (trinitario)<sup>6</sup>. Tocchiamo qui per definizione l'impossibilità di definire la reciprocità, giacché dell'analogia non si conoscono bene i termini,l'uomo,l'altro, Dio. Del resto ogni definizione non riesce a raggiungere l'unicità della cosa che vuol definire, ma procede per rimandi che producono continui confronti "sullo sfondo di", "in relazione a", "in rapporto con". Se diamo dunque per scontato che noi non possiamo definire che cosa sia la reciprocità in termini chiari e distinti, constatiamo però che è proprio la differenza, dunque la mancanza di qualcosa e la distanza da ciò verso cui si tende, che mette in moto i meccanismi dell'incontro ed è proprio ciò che non si possiede e non si conosce la molla del mutamento (valore propulsivo dell'utopia). Dicendo persona e reciprocità non facciamo che restare nel campo della

similitudine e dell'analogia, costretti a rifuggire da ogni ambizione di identificazione, ma nello stesso tempo costretti a pensare più del pensato sinora.

## **2. LA CENTRALITÀ DEL PENSIERO RELAZIONALE**

L'impostazione ricoeuriana si collega alla centralità di una filosofia relazionale, che diviene ancor più indispensabile se si vogliono evitare le filosofie "forti" e gli esiti nichilisti del pensiero. Crisi del pensiero occidentale e sfiducia nei confronti dell'io vanno di pari passo, giacchè l'impotenza dell'io appare in tutto il suo spessore di fronte alla complessità del mondo, all'impossibilità di dominarlo e alla scoperta che l'io stesso non è padrone in casa propria", come mette in evidenza Freud<sup>7</sup>. Di qui la necessità di modificare la prospettiva, rispetto ad una storia del pensiero in cui è prevalso un umanesimo soettivo, almeno fino a che l'idealismo tedesco, di tradizione luterana, non ha ripreso il tema della relazionalità personale, in cui si ritrovano i tentativi di elaborazione di un'ontologia dell'intersoggettività<sup>8</sup>.

La tradizione di pensiero di origine greco-ellenistica aveva impedito di dare il giusto valore a tale intersoggettività, nonostante il contributo del cristianesimo, che ha scosso non poco il pensiero classico, per la difficoltà di far rientrare in quelle categorie il problema cristologico e quello trinitario, spingendo verso una concezione relazionale ciò che alla ragione classica appariva contraddittorio. Anche il concetto di persona se ne è avvantaggiato, privilegiando la relazione (col Creatore e con le creature) come caratteristica dell'essere stesso.

Il tema dell'intersoggettività diviene centrale nella riflessione filosofica contemporanea a partire da Hegel<sup>9</sup>. La sua critica alle filosofie della riflessione, nei Primi scritti di Jena (1801-1806), rappresenta la volontà di superare le filosofie della soggettività, del tipo di quelle di Kant e di Fichte, a vantaggio di una concezione dinamica dello spirito in relazione. Tale tentativo viene ripreso in chiave socio-

politica da Feuerbach, da Marx, dalla Scuola di Francoforte, dal pensiero personalista comunitario di Maritain, Mounier, Sturzo, La Pira, Lazzati, Capograssi e, come tema dell'insuperabile alterità dell'altro, da Rosenzweig, da Lévinas, dal pensiero dialogico di Buber<sup>12</sup> e di Ebner<sup>13</sup>. Tutto ciò ha portato all'emergere filosofico del tema intersoggettivo, depistando dalla riflessione sull'essere, sulla sostanza, sul soggetto (ontologia intra-soggettiva).

La crisi della razionalità, tuttavia, ha minato anche la filosofia dialettica hegeliana come filosofia della totalità, con pretesa assolutistica e unificante. Valgono le conclusioni heideggeriane: non basta più la filosofia tradizionale, il linguaggio ereditato dal passato per poter governare ed anzi solo descrivere la crisi. Se il *logos* tradizionale resta fermo all'universale e al neutro, frutto del cannibalismo della ragione, allora bisognerà inventare un linguaggio nuovo per esprimere la vita; sarà piuttosto la metafora a suscitare intuizioni senza chiuderne il senso, a tentare di esprimere senza delimitare, rimandando continuamente a qualcosa d'altro che sta sotto o dietro o al di là del detto.

Su questo linguaggio in mutamento si sofferma Heidegger: se non si hanno parole e pensieri adeguati, si può tentare di risalire alle origini di ogni stratificazione culturale della ragione, riandare alle radici del nostro essere, là dove è la fonte della possibilità di parlare, per reinterrogare e rimeditare l'essere, per poter passare dal pensare-possedere al pensare-contemplare, all'ascoltare le cose e l'uomo, senza preconstituire le risposte. Questo il senso del coniugare pensare e poetare in Heidegger: "Il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare"<sup>14</sup>. Un pensare che si fa poesia, perché scaturisce da quel non-detto che è meraviglia e "rendimento di grazie", lascia tutta la trasparenza all'essere, in attesa di parole nuove, capaci di corrispondere al dire originario, avendo il coraggio di restare in quella sospensione che è notte dalla quale può emergere la luce. Ciò significa evitare la tentazione - che è prima del pensiero e poi del linguaggio e delle ideologie - del pensare come possedere, del costringere il mondo ad obbedire al dominio del pensiero, per cercare di riscoprire il senso

radicalmente umano di ciò che prima veniva represso perché collegato all'impotenza o ad una concezione negativa della femminilità: l'ascolto, l'obbedienza, l'attesa, la rinuncia.

Con F. Rosenzweig (di cui Lévinas si riconoscerà debitore), si passa dal nulla del pensiero occidentale allo stare alla radice del proprio essere e quindi ad un nuovo inizio di esistenza dell'io che non si produce, ma rimanda ad un Altro. A Lui può rivolgersi solo facendo ammutolire il pensiero e piegare la ragione. Ciò scuote l'antropologia filosofica e i suoi sistemi totalizzanti, a partire dall'individualità inevitabile dell'esperienza della morte, che si è sempre cercato di ignorare, perché in grado di destrutturare ogni sistema di riferimento dato, ogni pensiero del tutto, ma che a Rosenzweig appare non come un nulla assoluto, bensì come un nulla che rinvia alla vita, alla redenzione. Dall'esserci-per-la-morte dell'uomo in quanto singolo, inizia infatti la *Stella della redenzione*<sup>15</sup>. Il futuro non è visto qui come un prolungamento del passato, ma come rottura metafisica del passato in vista di una realtà nuova; la crisi del pensiero si trasforma in possibilità di un pensare nuovo che vede l'essere dispiegato nella dialogicità e dunque nella concretezza del formarsi del linguaggio all'interno di una relazione io-tu. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, ciascuno a suo modo rappresenta il tentativo di uscire dalla crisi del *logos*, attraversata sino in fondo, per approdare ad un "nuovo pensiero". In Rosenzweig l'espressione sta ad indicare un pensiero che vuole essere la vita stessa dell'essere, scoperta come vita di relazione.

Gli autori della "conversione filosofica" pongono l'accento e sulla crisi dell'io e su quella della totalità che annulla l'esserci dell'io, nella sua relazionalità dialogica e nel suo vissuto esperienziale. In breve, mentre il procedere razionalista predilige la ricomposizione anche a costo dell'occultamento del diverso (anche come mistero), il procedere che si vuole postmoderno, attraversa fino in fondo il disincanto e, senza arrendersi all'impossibilità di formulare un pensiero, stabilisce molteplici relazioni tra uguaglianza e differenza, unità e molteplicità, pensiero e poesia. Si esprime di preferenza con analogie, parabole e metafore, al fine di lasciare sempre aperta la possibilità di cogliere in

trasparenza un ulteriore senso affidato alla creatività di colui/colei che interpreta.

Ma ciò significa anche che il nuovo pensiero è ontologicamente personalista: rimanda continuamente al chi, al soggetto che pensa e dialoga e che può essere considerato singolo solo in quanto unico, ma non nel senso di individuo, giacché la sua caratteristica è proprio di essere in relazione. La dimensione dialogica del pensiero personalista è evidente nel suo inseparabile aggettivo "comunitario", nel quale si riflette la volontà di sfuggire a tutte le forme di totalità impersonale, come pure alle forme di prometeismo caratterizzanti la modernità, non solo attraverso un nuovo linguaggio dell'essere, ma soprattutto attraverso il confronto con l'altro, considerato come prossimo<sup>16</sup>.

Bisogna riconoscere che, se il termine persona fosse inteso nel senso di neutro, varrebbe la critica di astrattezza, come pure se fosse inteso nel senso "essenzialista", per esempio nelle accezioni che fanno riferimento ad una fondazione assiologico-metafisica, troppo sicura circa l'essenza dell'umanità. Si tratterebbe in tal caso, e pur con le dovute distinzioni, di un logos che procede aprioristicamente da, oppure approda criticamente a, concettualizzazioni dell'essere umano, della natura umana, nella cui universalità la differenza scompare e non viene in evidenza l'alterità originaria dell'essere di ciascuna persona. Nella dialogia che caratterizza la persona invece è la relazionalità esperienziale che viene in evidenza, e in essa il processo di formazione di nuove e flessibili realtà interattive (interpersonali, istituzionali, culturali), che suppongono il permanere delle differenze.

Dire personalista è dire dialogale: un procedere flessibile e senza pretese unidirezionali, in cui l'itinerario della mente non percorre sentieri solitari, ma si confronta col tu (singolo o comunità scientifica), legittimato ad intervenire, a modificare, accettare o sconfessare l'io spinto così a rigenerare se stesso e l'altro. Il pensiero che vuole essere dialogico deve alimentarsi più del confronto col tu che dell' "io penso", più dell'avvenimento, inteso come particolare incontro dell'universo

con l'universo personale, che delle riflessioni a tavolino<sup>17</sup>. Un pensiero capace di far spazio al tu, per alimentare un noi vitale, riesce a sfuggire alle tirannie dell'impersonale come pure alle ideologie preconfezionate e dominanti. Ciò significa sottomettere i sistemi, sociali e filosofici, alla centralità del riferimento relazionale personale, al volto di un tu, come direbbe Lévinas. Ancor più *l'amo ergo sum*, la formula con cui Mounier prende le distanze dal cogito cartesiano, è espressione di questa pista dialogica del pensiero personalista, oltre le contrapposizioni di un *cogito* ad un altro, di una essenza ad un'altra<sup>18</sup>.

Entro questo quadro è opportuno rileggere i tre perni dell'etica ricoeuriana così come egli li fissa; non in quanto momenti etici a se stanti, ma in quanto dinamicamente significativi in ordine ai processi di ottimizzazione della convivenza in tutte le sue dimensioni, sia tra esseri umani che tra finito e infinito, uomo e Dio. "É qui che l'etica dell'interazione si definisce per il suo rapporto alla violenza e, oltre la violenza, in rapporto alla possibilità di vittimizzazione inscritta nel rapporto agire-subire. La regola etica si annuncia allora nei termini della Regola d'oro... E sempre l'ineguaglianza tra agenti che pone il prolema etico nel cuore della struttura inegualitaria dell'interazione"<sup>19</sup>.

### 3. IDENTITÀ E STIMA DI SÉ

Riformulare il pensiero in termini dialogici significa rifondare la questione dell'identità, che consente la stima di sé come condizione di una vita felice.

Dal punto di vista del costume, la contraddizione della cultura contemporanea è tra un minimo e un massimo di stima di sé. Infatti si constata la tendenza a valorizzare le istanze della soggettività: essere capaci di autonomia, di comunicare, esprimersi, partecipare, scegliere conoscenze e valorizzare il proprio corpo, la dignità e la bellezza dell'essere uomo e donna, le proprie capacità e i propri limiti, la cura dello sviluppo integrale, fisico, culturale e spirituale. Nel rapporto

con l'altro, la stima di sé si riflette nell'esigenza preservare la propria autonomia, di evitare unità totalizzanti e mantenere un silenziorispettoso della distanza che esprime il mistero personale, onde evitare di assorbire tutta la vita nell'altro, cancellando la propria identità. Si aspira piuttosto a restare due persone in rapporto, di cui ciascuna è completa e non vive la reciprocità come dipendenza. La mobilità lavorativa e geografica, i divorzi, gli abbandoni della famiglia d'origine con la vita da single, hanno a che fare con questo bisogno di autonomia e soggettualità spesso rivendicato in maniera immediata come affermazione dell'indipendenza da tutti e da ciascuno.

L'eccesso di soggettivismo fa da contrappeso all'eccesso di sistema. La complessità sociale indebolisce la percezione del valore della propria persona che, di fronte ad un macro-insieme impersonale che sembra funzionare anche indipendentemente dai soggetti che operano in esso, avverte l'insignificanza del proprio esserci. In mancanza di un evidente riconoscimento della dignità e creatività della persona, si moltiplicano le tentazioni di "svendersi", amplificate dalla cultura massmediale (muoversi più per appartenenze che per credenze, rinunciare ai valori per puntare al successo e alla carriera, adeguarsi alle mode, lasciarsi andare alle proposte affettive sempre e comunque, avere rapporti sessuali facili, considerarsi falliti o monchi senza il rapporto con il *partner*, mettere in mostra il corpo).

Tra gli eccessi dell'esaltazione e dell'insignificanza dell'io, la stima di sé, che Ricoeur propone, rappresenta l'equilibrio di un soggetto che, grazie al confronto con gli altri e con la società, si riconosce degno di stima come lo sono ai suoi occhi gli altri con cui viene in contatto (non si avrebbe stima per gli altri se non la si avesse per sé), in quanto capace di riconoscersi come *ipse* al di là delle sue trasformazioni nel tempo, nonché di mantenere la parola data. Non si avrebbe società se non vi fosse l'implicito riconoscimento della capacità di mantenere la parola e che dunque l'io e il tu saranno domani gli stessi che oggi interagiscono.

In una società complessa a rapide trasformazioni, la stima di sé non può significare l'affermazione del soggetto forte della tradizione

metafisica e dell'individualismo, né può significare il soggetto debole, sociodiretto, incapace di gestire il mutamento. "Debole" ha significato negativo se indica la scomparsa del senso originale della propria presenza e della relativa responsabilità etica, dispersa nella complessità delle situazioni e di un sistema che si autoregola. L'io in questo caso accentua la sua frammentazione (come in Hume o in Nietzsche), in contrapposizione alla coesione del soggetto forte, involupato nei problemi posti dal sostanzialismo greco. In questa direzione "debole" ha significato positivo se contrapposto al "forte" del soggetto definito, fermo nell'etica della decisione, del controllo, del dominio sulla natura e sulla società. Il "forte" di un tempo sarebbe anacronistico oggi, se non fosse capace di rimettere in questione le identità, i valori e le ideologie, al confronto con i mutamenti sociali, in campo culturale e tecnologico-scientifico; se non dubitasse di ogni intervento sulla natura e sugli altri, conoscendo le infinite variabili intervenienti a pervertire i fini dell'azione; se cullasse l'ottimismo ingenuo della storia, la sicurezza dei principi e delle ideologie, le frettolose manie classificatorie. Le identità sono oggi "deboli" solo in quanto aperte al confronto, e ciò può giocare a vantaggio dell'esaltazione della reciprocità, purchè la fragilità sia intesa in senso positivo come flessibilità relazionale, nella disponibilità alla novità degli incontri e degli eventi imprevisi.

Perchè vi sia stima di sé occorre che ciascuno si guardi in uno specchio che non rifletta la pura immagine della propria bellezza, come faceva Narciso, ma si guardi e si lasci guardare da un altro da cui si sente stimato. La stima di sé perciò implica che qualcuno nel mondo riconosca l'io degno di stima e che in mancanza di un riscontro diretto, il soggetto possa vivere nel ricordo o nell'attesa o nella rappresentazione di qualcuno che si è frequentato o Qualcuno di cui si è fatta esperienza interiore gli garantisca questa stima. E questo infatti il gioco della persona che è maschera anche in quanto vuole guardarsi ed essere guardata come degna di attenzione, chiedendo di essere riconosciuta come simile. Questa presa di coscienza, favorita dal più alto livello culturale, comporta il rifiuto di ogni strumentalizzazione, dal momento che non si accetta più di vivere la relazione interpersonale secondo i

canoni della disuguaglianza ereditati dalla tradizione. In questo senso la tenuta dell'identità implica la dimensione etica della tenuta della promessa e stabilisce perciò l'eticità nel cuore stesso della possibilità di riconoscersi attraverso lo sguardo dell'altro, al momento sorgivo della socialità.

Rispetto all'*idem*, Ricoeur ricoda che l'ipse è l'io mediato dall'altro, che torna a sé scoprendosi lo stesso senza tuttavia essere identico, immutabile, capace di depossedersi e proprio per questo identificarsi: "Ogni ermeneutica viene così ad essere, esplicitamente o implicitamente, comprensione di se stesso per la via mediata della comprensione dell'altro"<sup>20</sup>. Il problema dell'identità, cui è collegata la stima di sé, necessita così, dal punto di vista gnoseologico e da quello etico, dei processi di decreazione e svuotamento, sia attraverso l'altro che attraverso ciò che consente il passaggio dall'io all'altro nella forma dell'impersonale. È ciò che sostiene anche Parfit con la sua descrizione impersonale delle esperienze personali, al fine della costruzione di una identità matura. È anche ciò che sottolinea Nagel, con la sua capacità di guardarsi da "nessun luogo"<sup>21</sup>. Viene così alla luce l'importanza per la persona di riconoscere un criterio impersonale che le consenta di osservarsi da lontano, alternando soggettività e oggettività, personale e impersonale, come appare evidente attraverso la riflessione di e su S. Weil<sup>22</sup>. Guardarsi dall'esterno è per S. Weil la condizione per spogliare l'io dalla sua insopprimibile e reiterata tendenza egocentrica dannosa dal punto di vista etico, ma anche deformante dal punto di vista gnoseologico<sup>23</sup>.

In questo processo, la stima di sé non viene dissipata, ma anzi si rassoda, nella misura in cui l'io è capace di non dire se stesso e il mondo a partire da sé come centro di un universo in cui gli altri sono collocati a distanza più o meno ravvicinata<sup>24</sup>. Rispetto al timore di perdersi, ovvero di abbandonare quel centro di prospettiva da cui tutto sembra prendere significato, l'io che si decentra si conferma capace di trascendersi e proprio in questo supera l'immediatezza del suo esserci, vive la dialettica del perdersi (spersonalizzarsi, mancare di identità

chiara) e del ritrovarsi che è garanzia di umanizzazione, proprio grazie alla capacità di oltrepassare l'io.

La contraddizione tra dispersione del soggetto e identità compatta costituisce il gioco di destrutturazione e ristrutturazione continua che è la premessa di una fenomenologia ermeneutica della persona e che esprime l'analogia tra creatura e creatore. E in particolare S. Weil a ricordare che anche la creazione è in certo senso, una decreazione di sé da parte di Dio, analogia che non protegge dal passare attraverso l'angoscia, l'umiliazione, la marginalizzazione sociale, tutti momenti della morte della centralità dell'io. Più in generale, ogni volta che si dice self, si implica che il processo di trascendimento dell'io è avvenuto e che vi è un ritorno a sé dopo essersi allontanati da sé.

L'intreccio della propria storia di vita con quella degli altri segna l'identità dell'io in modo che non possa raccontarsi se non attraverso gli incontri che la scandiscono e la sua storia è anche la storia degli altri e dei modi in cui si sono articolati gli incontri. Gli episodi vissuti insieme, i distacchi e gli avvicinamenti testimoniano di una tensione etica verso la reciprocità, attraverso le disuguaglianze spesso in conflitto, ma anche accolte come risorsa nell'intenzione di cancellare l'ingiustizia delle condizioni differenti di esistenza e di cultura. Ciascuna storia di incontro può essere raccontata nella sua parabola di avvicinamento, di unità e di conflitto, sino all'allontanamento e al distacco, in un groviglio di eventi in cui è impossibile ricostruire l'identità di una persona senza chiamare in causa tutti coloro che le circostanze hanno fatto incontrare.

Nello stesso tempo la stima di sé sta a significare la tenuta di una tensione etica: il soggetto resta degno di stima in quanto persona perché il distacco da sé non conduce ad esiti nichilisti, ma a più giuste e condivise capacità di azione e interazione. L'io torna alla stima di sé attraverso il passaggio per l'impersonale, che gli consente di trattare se stesso senza accordarsi privilegi e centralità. Questo processo è la garanzia che la stima di sé non è accrescimento dell'io, sulla scia della mania di grandezza, ma frutto della percezione dell'unicità del valore

della propria e altrui collocazione nel contesto sinfonico della realtà sociale e cosmica, che si contribuisce ad orchestrare.

#### 4. CURA DELL'ALTRO E METAFORA DELLA MATERNITÀ

Nell'ottica della reciprocità appaiono inadeguate le filosofie che esaltano l'io nella relazione interpersonale. Nei casi migliori si fa riferimento ad una relazionalità puramente naturale o, quando è etica, al volto di un tu (Lévinas) più visto come fonte di imperativo morale ("non uccidere") che come colui/colei che convoca alla realizzazione di rapporti significativi. Talvolta lo studio della reciprocità - o come più spesso si dice della intersoggettività o anche *we relacion* - resta limitato alla dimensione fenomenologica, empatico-affettiva, occultando quella oggettiva e soprattutto la dimensione etica; che sottolinea Ricoeur. Il rapporto modulato sull'empatia tende a saltare il confronto con una misura oggettiva comune e a raggiungere la fusione senza distinzione. L'empatia non coinvolge la sfera del pensiero che resta individuale, secondo l'assioma cartesiano del *cogito ergo sum*, dove quel *sum*, qualificato dal cogito, è il segno di un percorso soggettività-intellettività, rispetto a cui l'incontro con il tu è successivo e secondario.

Riconoscere la necessità della qualità e dell'integralità del rapporto (nei rapporti amicali e familiari come in una comunità scientifica o religiosa) significa sostanziare la relazione empatica, estetica o intellettuale con quella etica, innestare questa su quelle, sapendo giocare fino in fondo la scommessa cui l'incontro allude: restare individui o passare ad essere persone, stare nella difesa di sé o spendersi per l'altro, non tanto in ossequio ad un dovere moralistico, quanto all'esigenza profonda dell'essere personale di trascendersi senza annullarsi nel vuoto o nel tutto impersonale, ma andando verso qualcuno. Vi è collegata l'importanza dello "sguardo valorizzante" dell'io sull'altro e dell'altro sull'io, a dare valore alla presenza e all'impegno, grazie a rapporti di riconoscimento che veicolano il paradigma della

reciprocità oltre l'ineguaglianza della condizione iniziale. Così accade per esempio nel rapporto educativo, quando la reciprocità inerisce al riconoscimento di una similitudine asimmetrica, ma tende anche ad un'uguaglianza da far venire in luce, da raggiungere attraverso processi di affiliazione, in cui il discente riconosce la autorevolezza del docente e spontaneità e autorità concorrono a creare relazioni meno diseguali.

Nelle relazioni interpersonali si è sempre discepoli e maestri, in grado di dare e ricevere, infliggere sofferenza e subirla, di esercitare ingiustizia e patirla, di proporre e recepire, in un gioco di parti che ha la dimensione ludica del dramma, quella tragica della morte, quella etica della sollecitudine verso il bene. In questa ricerca di riconoscimento e di incontro non appare tanto il volto del tu, quasi espressione del primato dell'altro contrapposto al primato dell'io, come nelle analisi di Lévinas, ma la ricerca della reciprocità che implica come piattaforma di base il riconoscimento e come meta tendenziale l'essere l'un per l'altro in relazione di sintonia e di amicizia. "Pur sottoscrivendo le analisi di Lévinas sul volto, l'esteriorità, l'alterità, ossia il rimato dell'appello venuto dall'altro, il riconoscimento di sé mediante sé, mi sembra che l'esigenza etica più profonda è quella della reciprocità che istituisce l'altro come il mio simile e me stesso come il simile dell'altro. Senza reciprocità, o per impiegare un concetto caro a Hegel, senza "riconoscimento", l'alterità non sarebbe quella di un altro rispetto a sé, ma l'espressione di una distanza indistinguibile da un'assenza"<sup>25</sup>.

Il riconoscimento dell'altro come simile implica tutto il rispetto della distanza e della indefinibilità, ma nello stesso tempo l'evocazione ad un impegno nei suoi confronti che si delinea come interiore riferimento alla Regola d'oro che nella forma positiva suona: "fá agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te". Tale interiore richiamo sollecita non solo a non fargli del male; ma anche a modificare se stessi nella disponibilità nei suoi confronti, usando il linguaggio adatto, il comportamento e i costumi che consentono l'intesa, facendo della propria persona un dono che l'altro può ricevere, che lo solleva dalle necessità in caso di bisogno, che offre condivisione in tutti i casi in cui questa potrebbe essere richiesta.

L'esercizio della logica della gratuità è la premessa perché si realizzino relazioni di reciprocità, nel senso che alla disuguaglianza in cui ciascuno è stato posto dalla sorte viene sostituita l'uguaglianza 'tramite la comunicazione e la donazione di sé: "È nell'amicizia che l'essere simili e il riconoscimento si avvicinano di più all'uguaglianza di due insostituibili. Ma, nelle forme della sollecitudine costituita da una inuguaglianza iniziale forte, è il riconoscimento che ristabilisce il legame della sollecitudine... non concepisco la relazione di sé all'altro diversamente dalla ricerca di un'uguaglianza morale mediante le strade diverse del riconoscimento. La reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine"<sup>26</sup>.

Nell'ottica della reciprocità ogni relazione è un lavoro di cura: che sia dell'insegnante col discepolo, della madre col figlio, degli amici, dei colleghi e degli sposi tra loro, essa è comunque un compito materno, un far venire a nuova nascita se stessi e l'altro come soggetti che si ri-conoscono degni di attenzione e di stima, in quanto differenti e in quanto simili. La relazione è perciò un atto creativo che passa per la decazione di sé, attraverso la cura dell'altro, per rigenerare nuovi se stesso e l'altro e aprire ulteriori costruzioni di piattaforme comuni. Decazione e ricreazione di sé seguono qui il ritmo dell'altro, costituito attraverso il variare delle forme dell'incontro, piuttosto che attraverso un solipsistico gioco dialettico dell'io con se stesso.

La maternità è il paradigma del rapporto di cura (*I care*), come un riproporre la genitorialità biologica in senso metaforico ed etico. È la madre che garantisce l'inserimento nella catena di generazioni che ci hanno preceduto, in una continuità storica anche come mondo umano della parola, della cultura, dell'intreccio significativo della storia del singolo con quella degli altri, attraverso lo scambio del dare e del ricevere<sup>27</sup>. In particolare il rapporto intrauterino esprime metaforicamente la coesistenza ordinata di una dualità distinta; il momento del distacco, il parto, esprime non tanto come una perdita, quanto una creazione temporaneamente compiuta; la placenta il luogo della comunicazione continua<sup>28</sup>. Il parto segna il momento dell'allontanamento, non sempre come aborto di una relazione, ma

anche come raggiunta maturità, quando si constata che qualcosa di nuova e inedito è avvenuto in ciascuno dei due, e la lacerazione sofferta corrisponde al venire alla luce di nuove identità, secondo l'imperativo evangelico pronunciato nei confronti di Nicodemo dubbioso: "Dovete nascere di nuovo"<sup>29</sup>.

Il paradigma della maternità evidenzia che nessun incontro interpersonale può lasciare l'io e il tu come erano prima, può essere neutro e che il mutamento che esso provoca può essere umanamente pilotato: non è un frenetico accumularsi di sensazioni, un'estetica valutazione di piacere, una superficiale simpatia, un esercizio della propria capacità di dominio, un volubile trasformismo, tutti esercizi di cosmesi del vuoto, ma un prendersi cura che implica il mettere in gioco la propria identità, rimodellandola sulla provocazione dell'altro.

Tutti e due si trasformano, ma uno dei due in momenti differenti esercita una autorevolezza che lo rende in qualche modo madre e padre col consenso dell'altro, capace di accogliere e potenziare, di far spazio e camminare insieme, svelando un nuovo approccio di entrambi alla verità. A differenti fasi della vita corrispondono diversi modi di intendere il rapporto e di costruire la fedeltà alla promessa di amicizia, ritessendo i fili di una intesa, riproponendo le condizioni della comunicazione, nella parola o nel silenzio, nella vicinanza o nel distacco. La fedeltà al progetto di intesa, di amicizia, di amore, lungi dall'essere espropriazione di sé è verifica della stima di sé, lungi dall'essere immobilismo, esige reiterate azioni di fiducia, nella disponibilità alla *rifondazione*, bene indicata per quel che riguarda la coppia nell'espressione "sposarsi più volte nella vita".

## 5. IL TERZO: ETICITÀ E SISTEMA

Per la terza dimensione, le istituzioni giuste, occorre evitare di limitare il discorso alle istituzioni politico-giuridiche, per poter abbracciare tutto l'ambito dell'oggettività, indispensabile perché la relazione si verifichi: il segno, il simbolo, lo strumento attraverso cui si

rende veicolabile il rapporto tra le persone, dal corpo alla mimica facciale, dal linguaggio ai valori e agli ideali condivisi, dalla dimensione spirituale a quella istituzionale<sup>30</sup>. Per comunicare infatti, con e oltre la parola, occorre un medio tra i due, segno di per sé morto, ma che è usato in quanto significa per chi lo usa e chi lo ascolta perché il loro esprimersi non sia delirio. La reciprocità fa da modello di riferimento per istituzioni più giuste, che restringano l'area della coercitività per allargare quella della fiducia e solidarietà, dell'assistenza e del volontariato sociale, come frutto di cooperazione e intese allargate. Il figlio nella coppia uomo-donna è metafora della reciprocità come unità tra due persona che diviene nuova persona, manifestazione oggettiva di un terzo che allude simbolicamente all'opera, al frutto dell'impegno relazionale, all'impossibilità che una relazione tra persone resti sterile (che ci sia o no il figlio).

Dal punto di vista *giuridico*, la reciprocità rappresenta l'impegno a puntellare giuridicamente il progetto di intesa nel rispetto dell'uguaglianza e della differenza, specie in ordine al problema sociale e internazionale della tutela dei soggetti e dei popoli più deboli, in un ampliamento di competenze che partendo dalla famiglia giungono ai mille cerchi concentrici del sociale: organizzazione del lavoro, dei servizi, distribuzione delle risorse. L'importanza di costruire istituzioni giuste investe il problema della traducibilità politica della solidarietà. Troppo spesso infatti si instaura con la società un rapporto competitivo contrattuale che evidenzia la forza coattiva delle istituzioni. L'impegno è quello di allargare il modello privato dell'amicizia, tentando di costruire istituzioni il più possibile personalizzabili, di modificare le regole del sistema verso una maggiore apertura ai valori umani. Il compito che Ricoeur sottolinea è di natura etico culturale: contribuire ad umanizzare i sistemi, a ripensare tutte le dimensioni della vita, su un modello di rispetto dell'uguaglianza e della differenza impossibile senza quel terzo che rappresenta la media proporzionale tra i due e il punto fermo dell'analogia di cui non si conoscono gli estremi.

La reciprocità intesa in maniera da essere comprensiva della dimensione etica della oggettività non contrasta con il modulo

della razionalità economica che regola il sistema, almeno nel senso che reclama un accordo su una misura utilizzabile da entrambi e che stabilisca l'equità rispetto alle differenze. Lo scambio umano passa attraverso il mondo dell'oggettività che intreccia quello dell'affettività, come nel campo sociale i sistemi istituiti intrecciano quelli vitali, senza che ciò significhi necessariamente scadimento nel puro calcolo di matrice mercantile o nell'anonimo esercizio di funzioni spersonalizzanti. La dimensione sociale conserva certo una sua dimensione distinta e utopica che gli consente di trascendersi continuamente rispetto al compiuto, di andare verso un al di là verso cui lo spinge la sua identità per ricostruirsi nel movimento della storia, ma resterebbe una illusione senza corpo, un eterno incompiuto se non fosse esprimibile in una misura di impersonale equità, attraverso canali istituiti, ivi comprese le istituzioni politiche<sup>31</sup>.

La sollecitudine etica di Ricoeur ricoda alle scienze come la sociologia il loro limite che consiste nell'elaborare le teorie sulla complessità, traducendole in sistemi autoreferenziali e dimenticando la continua trascendenza che è l'essere umano rispetto a sé; il rischio di restare involuppate nel definito, se non avverte la necessità per il sistema stesso di aprirsi alle provocazioni dei mondi vitali nei quali viene in evidenza il protagonismo personale. Lo studio del sistema può divenire anatomia di un corpo morto se il terzo istituzionale non appare all'interno di un discorso sulla reciprocità, se l'attore sociale, senza essere individualista e prometeico, non è considerato capace di dar vita giornalmente a rapporti di reciprocità, nei quali il tessuto sociale si viene riformulando a parrire dall'incontro.

Per evitare le strettoie di un'interpretazione sistemica, dominata dalla neutralità fredda dei processi anonimi, in cui le relazioni sono intese soprattutto come scambi di bisogni e di funzioni (per non parlare degli esiti antipersonalisti della sociobiologia<sup>32</sup>), è indispensabile affrontare i problemi dell'intersoggettività, come emergenza del personale nel sociale e della reciprocità come emergenza della giustizia nel sistema.

Anche nel caso di N. Luhmann e H. A. Simon, che hanno inserito nella riflessione sociologica gli apporti della cibernetica, allo scopo di rifondare lo studio delle organizzazioni sociali, sulla scorta di modelli astratti, si assiste ad un eccesso di considerazione sistemica. Non si può disconoscere che nelle società tecnologicamente avanzate si devono fare i conti con una sempre maggiore complessità strutturale ed acentrica, con numerosi sottosistemi e scambi sempre meno controllabili, con continue innovazioni per rispondere alle sfide dell'ambiente, della tecnologia, della natura e con conseguenti esiti di precarietà sia del sistema, sempre in pericolo di sfaldarsi e crollare, sia della vita personale. Il lato antiumanizzante della riduzione sistemica sta nel considerare il pensiero delle singole persone come "debole", la razionalità individuale limitata, l'eticità personale impotente e la dialogicità intersoggettiva dipendente dai problemi del linguaggio. Il singolo scompare, nella convinzione che la complessità ne disperda le intenzioni, mentre il sistema ri-produce se stesso. L'attenzione ricoeuriana alla dimensione etica del terzo come momento di comunicazione essenziale allo scambio equo tra persone, aiuta a condurre lo studio della complessità sempre esplicitandone la direzione etica in vista dell'ottimizzazione di rapporti di reciprocità.

Reciprocità e istituzione stanno l'una all'altra come l'aspetto vitale ed etico a quello oggettivo e istituzionale, nello sforzo di conformare la dimensione sistemica a quella umana, la struttura impersonale ai lineamenti caldi della relazione amicale. Superare il bipolarismo sistema/ ambiente, significa saldare il senso interpersonale, che nasce nelle relazioni vitali, con la legittimazione sociale (Habermas).

Non si può pensare di dissolvere la tensione tra i due poli che sono come le "due anime di ogni società umana", ma neppure esasperarne la contrapposizione. E' vero del resto che, oltre la comune realtà discorsiva, i due poli manifestano molteplici similarità, per la presenza di dimensioni strumentali all'interno delle relazioni primarie e viceversa di manifestazioni espressive all'interno del sistema. Ciò induce a relativizzare tutte le dicotomie sociologiche del tipo solidarietà meccanica e organica, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, mondi vitali

quotidiani e sistema sociale, rapporti primari e secondari; dicotomie che forzano la contrapposizione tra un mondo sociale allargato, anonima "terra straniera" e un mondo privato "senza ombre"<sup>33</sup>. È opportuno evidenziare la patologia all'interno delle relazioni primarie, a cominciare dalla famiglia, per evitare di presentare i mondi vitali in termini di bene contrapposto al male. Sono significativi in proposito gli studi sull'espressività e strumentalità, che mostrano gli slittamenti dell'uno nell'altro, già a partire dal rapporto madre-figlio, nelle ambiguità ad esso connesse e che il femminismo ha denunciato<sup>34</sup>. Viene sempre più in evidenza il problema del potere che si annida all'interno dei sistemi di familiarità, come nei sistemi sociali. Si mette anche in evidenza che l'azione individuale può avere "effetti perversi", dunque contraddittori rispetto alle buone intenzioni individuali, al di là della volontà personale, come mostrano gli studi di Boudon<sup>35</sup>. Ciò non può significare legittimazione alla svalutazione dell'agire personale solo perché la complessità rende insostenibile il riduzionismo di matrice fenomenologica, che restringe tutta la società entro le categorie del mondo vitale. Se il senso di un dato sistema non è mai riducibile ai singoli attori, non può tuttavia spiegarsi senza il riferimento ad essi. Torniamo così alla necessità di riconoscere e favorire passaggi di senso tra soggetti e sistemi e viceversa.

Se teniamo conto che la società è costruita sulla fiducia di tutti verso gli altri, una sorta di istituzione fiduciaria del linguaggio, delle istituzioni, il rapporto con l'altro-amico e quello col ciascuno-sconosciuto non differisce nella direzione etica dell'obiettivo della reciprocità, ma è condizionata dall'impossibilità di costruire con tutti rapporti amicali profondi. La reciprocità acquista allora la misura minima del reale, ma anche l'universalità. L'istituzione rende possibile giungere anche là dove il rapporto interpersonale faccia a faccia non può arrivare, come il canale che consente il passaggio e la distribuzione delle proprie risorse a tutti (fisiche, affettive, economiche, spirituali) e a cui tutti devono rifarsi per essere impersonalmente valutati come persone equivalenti.

Sul piano dei *valori*, la reciprocità implica la convergenza verso una comunanza di ideali (il terzo anche in questo caso), nei quali i due possano riconoscersi e impegnarsi come singoli e come amici, oltre gli slanci dell'anima bella, oltre le aride solitudini a due, oltre il guardarsi l'un l'altro appiattendolo orizzontalmente ciò che per sua natura tende a trascendersi, come in quelle relazioni puramente giocate in dimensione compensatoria e affettiva. Condividere valori comuni significa realizzare una solidarietà che scavalca la valutazione normativa di tipo moralistico, efficientistico, produttivo, economico e coinvolge investimenti affettivi, intellettuali, spirituali di ciascuno, separatamente e all'incrocio del rapporto. Ciascuno al confronto con l'altro è costretto a rimodellare, eventualmente frenare o potenziare i suoi slanci etici tenendo conto delle possibilità effettive dell'altro: l'etica diviene relazionale, suppone lo scambio delle esperienze e delle storie di vita ed anche la possibilità di raggiungere intese attraverso momenti di gratuità e di perdono.

Non a caso Ricoeur, pensando alla costruzione di un'Europa rinnovata nell'accoglimento reciproco delle differenze, sottolinea la necessità di una revisione del passato non più solitaria e introspettiva, ma mutua in considerazione del groviglio delle storie di vita che rendono indispensabile lo scambio delle memorie e in esse delle ferite inflitte e subite da ciascun popolo "Ora questo scambio esige più che l'immaginazione e la simpatia... Questo di più ha qualcosa a che vedere con il perdono, nella misura in cui il perdono consiste nello "spezzare il debito"... È vero che il perdono, nel suo senso pieno, eccede di molto le categorie politiche; esso appartiene a un ordine -l'ordine della carità- che supera anche l'ordine della moralità. Il perdono è legato ad una economia del dono, in cui la logica della sovrabbondanza supera la logica della reciprocità"<sup>36</sup>.

Attraverso la necessità di costruire istituzioni politiche giuste, Ricoeur giunge così alla logica della gratuità e dunque del perdono, proprio perché la reciprocità sia possibile. Si vede così la necessità di applicare l'etica relazionale modellata sul dono di sé anche perché il sistema stesso possa funzionare in maniera da essere il più possibile

giusto e costituire perciò riferimento credibile e solido per le parti. La poetica di una economia spirituale viene reclamata perché sia possibile il funzionamento stesso di un sistema.

Dal punto di vista *teo-antropologico*, l'io e il tu non possono definirsi nel puro rimando fondativo dell'uno nell'altro; ricadrebbero nella definizione delle famose "mezze mele", segno dell'incompletezza della persona e il loro progetto di reciprocità annegherebbe in quello di fusione. L'ispirazione religiosa esprime in questo senso l'imporanza del riconsolarsi in qualcun altro che sta ad entrambi come loro fondamento. Viene introdotto nella relazione interpersonale un terzo elemento di natura spirituale che sta in rapporto con ciascuno unendoli senza fonderli.

Nell'ottica biblica, il fatto che maschio e femmina rimandino al terzo ("ad immagine di Dio li creò") richiama il problema dello sfondo, dell'essere immagine di un Altro (rapporto tra teologia e antropologia) rispetto a cui l'essere uguali e diversi si rende percepibile, senza che l'uno sia modello per l'altro, anneghi o soffochi l'alterità dell'altro.

Perciò il ritmo ternario si dispiega anche a livello spirituale come indispensabile a pensare la trascendenza reciproca come capace di incontrarsi in un medio, allo stesso modo in cui tra Padre e il Figlio, a livello trinitario, l'amore si personifica nello Spirito. Ha scritto P. Ricoeur: "Pensare più" è elaborare le molteplici dialettiche che sottostanno al dinamismo creativo della persona. Alcune di queste dialettiche sono ben note: tensione tra il movimento d'incarnazione e quello di trascendenza, tra il raccoglimento nella solitudine e la cura di altri, tra la ricapitolazione in un progetto creativo e la frammentazione nelle varie oggettivazioni, tra l'impegno "orizzontale" e l'aspirazione "verticale", ecc... Queste dialettiche obbediscono ad una logica relazionale che fa loro evitare i due pericoli del laceramento e della confusione. Una filosofia della persona è così invitata a diffidare tanto delle sintesi labili, degli eclettismi e dei compromessi, quanto delle tensioni spinte dino ad una visione agonistica che farebbe solo generare un'anarchia discorsiva". Egli sottolinea così la "struttura dialogica che

presiede, a tutti i livelli in cui il pensiero può giungere, ai rapporti tra l'uno e il molteplice... dapprima a livello teologico nella dottrina trinitaria, secondo la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice discernendo in Dio stesso un aspetto societario, cioè nello stesso tempo una kenosi nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa struttura dialettica dell'uno e del molteplice si ripete analogicamente a livello antropologico, nel quale la persona sembrerebbe costituita dal duplice sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista ed alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una relazione ritmata dalla posizione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca d'una comunità che sia una persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia intravedere a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, i conflitti inevitabili nella costruzione di una società più giusta, e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino<sup>37</sup>.

## NOTAS

(1) Cf. G. CAMPANINI, *Dall'estraneità alla prossimità. Persona e istituzioni nella prospettiva di Paul Ricoeur*, in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur* (a cura di A. Danese), Marietti, Genova 1993. Per un confronto con il concetto di reciprocità, come l'ho schizzato in rapporto all'antropologia di genere, rimando ai miei seguenti lavori: G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988; *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1994; Per un'ecologia della società, *Problemi di sociologia*, Dehoniane, Roma 1991.

(2) P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona* in: A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1991, pp. 65-86. Per un approfondimento del concetto di persona, con riferimento a Mounier, cf. A. DANESE, *Unità e pluralità.. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 41-54; AA.VV., *La questione personalista*, a cura di A. Danese, Città Nuova, Roma 1986.

(3) Cf M. CACCIARI, *A mo' di epilogo*, in AA. VV., *Maschio e femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Paoline, Milano 1990, pp.196-200.

(4) Cf G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, pp.6-36. Per una reinterpretazione del mito di Antigone rimando al mio *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Tracce, Pescara 1992.

- (5) Questa la lettura che Vanzan fa di Gn 2, 18 ricordando *Iezer Kenegdo* come "un aiuto contro espressione in cui coesistono il sostegno reciproco e la conflittualità (cf. P. VANZAN, *Le radici della questione femminile*, in AA.VV., *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli, 1988, pp.85-100.
- (6) Cf A. GOMBAULT, *Una relazione chiave: donne e uomini partner*, in "Dossier Donna" di "Prospettiva Persona" (1993), n. 5/6, XII-XVII.
- (7) S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi*, Boringhieri, Torino 1972, p. 258.
- (8) Cf P. CODA, *Per una ontologia trinitaria della carità*, in "Nuova Umanità", n. 41 (1985), pp.3-27.
- (9) Per un approfondimento di questa tematica cf il mio *La reciprocità oltre le logiche dei sistemi*, in V. ZANI (a cura di), *Volte d'Europa. Unità nella diversità*, Brescia 1990, 49-69, 49-54.
- (10) Cf G. W. F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971. Questi aspetti della filosofia hegeliana, che hanno molto a che fare con la nascita della sociologia, ed anzi la consentono, sono stati da me sviluppati nel saggio: *Interazione, lavoro e società. Hegel e la nascita della sociologia*, Teramo 1979.
- (11) Cf F. ROSENZWEIG, *Zweistromeland. Ein Auswahl*, Jerusalem 1960; ID., *Das neue Denken*, in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937; E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1976.
- (12) Cf M. BUBER, *Werke*, München 1962; (*Ich und Du*); ; A. BABOLIN, *Essere e alterità in M. Buber*, Gregoriana, Padova 1965. Cf ancora M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.
- (13) Cf F. EBNER, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München 1963; ID., *Das Wort ist der Weg*, Wien 1949.
- (14) M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 42. Cf anche l'intervista a "Der Spiegel" rilasciata nel 1966 e pubblicata dopo la sua morte, dieci anni più tardi, e tradotta da A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Milano 1987.
- (15) Cf F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1929, trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Torino 1986.
- (16) Cf P. VANZAN, *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del postmoderno?*, in "Civiltà Cattolica", 7 maggio 1988, pp.245-258; R. GIBELLINI, *Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione*, in "Rassegna di teologia", n. 2 (1989), pp.121-143.
- (17) Per 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*, Oeuvres, Paris 1962, I, p. 172).
- (18) Cf E. MOUNIER, *Le personalisme*, in *Oeuvres*, cit., III, p. 455.
- (19) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, p.81.
- (20) p. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. Jaka Book, Milano 1977).

- (21) T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford Un. press, New York, 1986; D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford Un. Press, New York, 1984.
- (22) Rimando al paragrafo *Personale e impersonale* in A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, pp. 341-352.
- (23) Cf M. ZANI, *L'identità personale secondo Simone Weil*, in "Bollettino della società filosofica italiana", n.143 (1991), pp. 33-40.
- (24) Cf S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, 135.
- (25) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, p.68.
- (26) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, pp. 68-69.
- (27) Cf H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1964.
- (28) Cf H. ROUCH, *La placenta come terzo*, "Inchiesta", n.77 (1987), pp.41-46; L. IRIGARAY, *Le corps-à-corps avec la mère*, in *Sexes et parentés*, éd. Minuit, Paris 1987, pp.19-33; D. SPENDER - E. SARAH, *Learning to lose*, The Women's Press, London 1989.
- (29) "In verità, in verità ti dico: nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce di nuovo". Gli dice  
 Nicodemo: "Come può un uomo nascere quando è già vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel seno di sua madre e nascere?" Gesù rispose: "In verità, in verità ti dico: nessuno, se non nasce da acqua e spirito, può entrare nel Regno di Dio. Ciò che è nato dalla carne è carne; ciò che è nato dallo Spirito è Spirito. Non meravigliarti perché ti ho detto: "Dovete nascere di nuovo". Il vento soffia dove vuole; tu senti la sua voce ma non sai da quale parte venga e dove vada. Così è di ognuno che è nato dallo Spirito" (Gv 3, 3-8).
- (30) Cf R. BUTTIGLIONE, *Il linguaggio del corpo*, in "Prospettiva Persona", n.1/2 (1992), 72-79.
- (31) Cf G. ZANGHI, *Il sociale come liberazione dell'utopia*, in "Nuova Umanità", n. 84 (1992), pp. 5-16.
- (32) Cf E. D.WILSON, *Sociobiology - The New Synthesis*, Cambridge 1975.
- (33) Cf A. SCHLITZ, *Collected Papers*, L'Aia 1971, *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, p. 280.
- (34) Nel testo *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna* (Città Nuova, Roma 1988) ho dedicato il primo capitolo al tema della maternità: le sue difficoltà, la patologia, il suo significato simbolico in rapporto all'interpretazione etica della persona. Il concetto di "doppio legame" di G. Bateson aiuta a scavare dentro i rapporti caratterizzati da comandi contraddittori (per esempio prevaricazione e liberazione). Cf G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976; *ID.*, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.
- (35) Per 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*, Feltrinelli, Milano 1981, p.14).
- (36) p. RICOEUR, *Il nuovo ethos per l'Europa*, in "Prospettiva Persona", n. 1/2, (1992), pp. 15-21, p. 19.
- (37) P. RICOEUR, *Prefazione a A. DANESE, Unità e pluralità. Mpunier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 12-15.