

L'EDUCAZIONE ALL'AMORE E LA FAMIGLIA

A. DANESE e G.P. DI NICOLA

1. Educare all'amore nella famiglia consiste soprattutto nel vivere la reciprocità tra i coniugi

È innegabile che le difficoltà della vita della coppia oggi abbiano radici oggettive, sociali, economiche e politiche, relative alla trasformazione della società, e che il lavoro della donna abbia rivoluzionato i modelli della convivenza uomo donna. Si constata infatti che con l'aumento del livello di cultura e partecipazione sociale della donna, aumentano anche le crisi familiari, dal momento che le donne non accettano più di vivere la relazione di coppia e la famiglia secondo i canoni della disuguaglianza ereditati dalla tradizione, ma fanno anche difficoltà ad orientarsi in maniera nuova tra il vecchio che rifiutano e il nuovo che non ancora ha contorni chiari. L'uomo a sua volta si sente spiazzato, giudicato e frustrato dalla sua inadeguatezza a far fronte al mutamento.

Mentre cambiano i modelli di vita pratica (entrambi intendono lavorare, studiare, partecipare ai momenti di vita associativa e politica, godere momenti di riposo) più difficili a cambiare sono i riferimenti ideali, culturali e simbolici che governano mentalmente le relazioni uomo donna. Accade ancora purtroppo che, specie nel mondo cattolico, la constatazione del mutamento sia fatta all'insegna della nostalgia del passato, quasi che il ritorno al patriarcalismo possa essere il rimedio alla stabilità della famiglia, il cui ordine sarebbe garantito dalla attività domestica della donna e da una certa gerarchia interna al rapporto tra i due. La interpretazione letterale dei testi della tradizione cristiana ha contribuito non poco ad avallare interpretazioni conservatrici.

La *Mulieris dignitatem* è perciò particolarmente significativa ai fini di una interpretazione della relazione uomo donna che non sia donazione unilaterale che la donna fa di sé all'uomo (la donna che ama soffrendo e servendo), senza uguale ritorno. Vi si chiarisce che il turbamento della reciprocità uomo-donna, con la sottomissione della donna e la divisione rigida dei compiti (donna-madre e uomo-lavoratore) è frutto del peccato e non corrisponde al piano originario di Dio.

Il dominio del maschio è presentato infatti come la corruzione di quell'originario, fecondo e reciproco dialogo tra i due: "una rottura e una costante minaccia proprio nei riguardi di questa "unità dei due", che corrisponde alla dignità dell'immagine e della somiglianza di Dio in ambedue". Le conseguenze del peccato risultano però — come la storia dimostra — più gravi per la donna. "Infatti all'essere un dono sincero, e perciò al vivere per l'altro, subentra il dominio...Questo dominio indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza che nell'unità dei due possiedono l'uomo e la donna: e ciò è soprattutto a sfavore della donna, mentre soltanto l'eguaglianza, risultante dalla dignità di ambedue come persone, può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica *communio personarum*"(M.D., n.10).

Il femminismo non è che la presa di coscienza di questo svantaggio maggiore della donna, che obbliga conseguentemente ad un impegno di liberazione che non è lo stesso per l'uomo e per la donna oggi.

Consequente a questa impostazione è la definitiva liquidazione dell'interpretazione letterale e maschilista della lettera agli Ef.5,22-23: "le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie". G.P.II ne legittima l'interpretazione solo se si integra il passo con Ef 5, 21: "sottomissione reciproca nel timore di Cristo".

Continuando con la lettera, leggiamo: "In rapporto all' 'antico', questo è evidentemente 'nuovo': è la novità evangelica... La consapevolezza che nel matrimonio c'è la reciproca 'sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo', e non soltanto quella della moglie al marito, deve farsi strada nei cuori, nelle coscien-

ze, nel comportamento, nei costumi. È questo un appello che non cessa di urgere, da allora, le generazioni che si succedono, un appello che gli uomini devono accogliere sempre di nuovo" (n. 24). Il principio dell'uguaglianza, che sul piano civile e politico è sancito dalla Costituzione ed è divenuto legge nel nuovo Diritto di Famiglia del 1975, viene così pienamente accettato perchè riconosciuto consono al disegno di Dio e alla legge dell'amore che, più profondamente dell'uguaglianza dei diritti, è sottomissione reciproca, con tutte le sfumature di servizio e di tenerezza che tale realtà evoca. Questa consapevolezza deve ancora essere coerentemente applicata nelle leggi (per esempio il problema del cognome o quello della violenza dentro il matrimonio), ma soprattutto deve diventare realtà nel costume di vita familiare e nella morale che guidano i comportamenti dell'uomo e della donna.

Il principio della sottomissione reciproca sembra costituire l'inizio di un germe di mutamento che deve estendersi, oltre il matrimonio, a tutte le dimensioni della vita di relazione, a cominciare dalla riformulazione dell'interpretazione simbolica del mondo, perchè non si crei una scissione tra la famiglia e gli altri mondi e perchè non sembri che solo nel matrimonio sia possibile vivere concretamente l'uguaglianza uomo-donna, in contrasto con le altre istituzioni (può essere il matrimonio l'unica oasi istituzionale in cui sia legittimo pensare in termini di reciprocità?).

Questa è la sfida del futuro: chiedersi cosa significa concretamente realizzare la reciprocità in famiglia, nel lavoro, nella cultura, nella chiesa, dovunque sia possibile modellare la vita umana sul principio originario del "maschio e femmina li creò" e quindi sulla unidualità antropologica dell'essere umano a immagine di Dio.

2. L'amore come percorso etico della persona tra coniugi

Una gran parte delle filosofie dell'altro resta imbrigliata nelle diverse forme di narcisismo e di cannibalismo sociale. Nei casi migliori, si arriva alla giustizia, che talvolta è equità, altre volte

imperativo etico in forma negativa («non uccidere»), ma che comunque resta piuttosto lontana da quella solidarietà cristiana che sottolinea la dimensione dell'amore. La relazione interpersonale donativa delinea l'essere autentico della persona: «L'amore — scrive Mounier — non si aggiunge alla persona come un di più, come un lusso: senza l'amore la persona non esiste... senza l'amore le persone non arrivano a divenire tali»¹.

M. Nédoncelle, G. Madinier e Mounier privilegiano il tema dell'essere come amore e dell'amore come chiave o "cifra" dell'essere, fondamento metafisico ed insieme esperienza storica. «L'essere è amore — scriveva Madinier — cioè un essere non è se non nella misura in cui ama. Non bisogna andare dagli esseri all'amore, ma dall'amore agli esseri... e noi per essere non dobbiamo che entrare nell'amore»². L'amore non è dunque un attributo del carattere o una modalità di realizzazione, ma la possibilità stessa di essere: «Esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri... essere significa amare»³. Siamo di fronte al capovolgimento del *cogito* cartesiano, tutto imperniato sul pensiero che coglie se stesso nell'atto di pensare, per intendere invece l'esistere come possibilità di realizzazione della persona nella relazione qualificata come donazione di sé. Viceversa, ciò che non è amore sembra in questa prospettiva condannare la persona a restare ente, individuo atrofizzato, perché incapace di trascendersi.

3. Discernere i percorsi dell'amore

Il tema dell'amore, ampiamente trattato dalla letteratura filosofica di tutti i tempi, ha una pluralità di significati talora complementari e talora contraddittori. Troppo spesso viene identificato con la consonanza, la compiacenza o l'assenso, termini che esplicitano quella inclinazione simpatetica verso l'altro, dalla

¹ E. MOUNIER, *Révolution ...*, cit., 192.

² G. MADINIER, *Conscience et amour*, Paris 1962. Cf J. LACROIX, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, tr. it. Roma 1971, 31.

³ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, cit., 453.

quale non è immune l'empatia scheleriana. Si finisce col confondere amore con filantropia, immedesimazione affettiva, libido freudiana, passione, cannibalismo dell'altro.

La sfera emozionale e istintuale della persona conserva tutta la portata messa a fuoco dagli autori che oltrepassano il razionalismo, ma viene integrata con direzioni etiche che qualificano l'essere umano in quanto capace di orientamento, convocando l'integralità del suo essere verso un compito.

Nella tragedia greca *Antigone*, Sofocle esprime questo statuto etico della persona, facendo condannare Antigone per aver voluto seppellire suo fratello Polinice, contro l'editto del re Creonte. Antigone esprime il senso del suo operato nella incisiva affermazione: «Io sono nata non per condividere l'odio, ma l'amore» e, nello spiegare il perché della trasgressione che ha deciso di compiere nei confronti della legge della *polis*: «Non è stato Zeus ad impormi divieti; né la *Dike* che abita sotto terra ha mai stabilito leggi simili per gli uomini. Non credevo che i tuoi decreti avessero tale forza da spingere un essere mortale a trasgredire le leggi non scritte e immutabili degli dei. Non sono in vigore da ieri o da oggi, ma da sempre, e nessuno sa quando furono sancite. In virtù di queste io non potevo, per timore della prepotenza di un uomo qualunque, rendermi colpevole di fronte agli dei». Sofocle tratteggia così l'*ethos* della persona collegandolo alla legge dell'amore, di fronte a cui Creonte, che pretende di imporre la sua concezione dell'ordine imposto dal potere, è perdente e finisce con l'apparire un condannato a vivere da morto. Infatti a Creonte, incapace di comprendere il linguaggio di Antigone e i suoi valori, Sofocle fa dire: «Non posso più vivere, non esisto più»⁴.

Antigone difende insieme i valori e gli affetti. Parimenti, quando si chiamano in causa i valori e il compito etico della persona, non necessariamente si scindono le dimensioni più coinvolgenti e affettive, giacché il valore ontico è anche emozionale e, ad un certo livello, i valori spirituali attraversano la sfera emo-

⁴ Cf. G. P. DI NICOLA, *Antigone*,... cit., 141-143 e 181.

zionale, impregnandola e provocando emozioni profonde. L'«io devo» perde la rigidità di un rapporto conflittuale con l'«io sentito», in una unità-distinzione tipica dell'essere personale.

a. *Amore e istinto*

D'altro canto, appiattire l'io sulla spontaneità istintuale o sulle sue potenzialità affettive potrebbe indurre ad assolutizzare qualcosa di relativo, comportando uno squilibrio dannoso per l'armonia e il benessere di ogni persona. Per quanto riguarda le emozioni confinanti con la sfera biologica, la persona esprime la capacità di esercitare una effettiva padronanza, per il fatto che non è interamente sottoposta ai suoi istinti, ma anche orientata a fini di conformità alla propria dignità personale, ad assumere le proprie tendenze istintuali, dirigendole verso obiettivi di trascendenza, in grado di integrare armonicamente le diverse componenti della personalità. Perciò, nel tratteggiare la persona, i valori si incarnano nelle caratteristiche biopsichiche e assumono l'unicità di ciascuno, riducendo al minimo la loro capacità di repressione e portando al massimo la valorizzazione di tutte le tendenze biopsichiche, intellettuali e spirituali⁵. *Grazia non destruit naturam sed perficit*, sta ad indicare il culminare di questa armonia integrale della persona nella Grazia, come un sigillo di completezza, grazie al radicamento nella terra e nel cielo, interpretando tutto come un concorrere al miglior essere dell'uomo e della donna, dunque all'ottimizzazione delle loro potenzialità.

Ciò non nega spessore metafisico ai valori, ma li considera a partire dall'analisi dell'esperienza comune della persona, in una fenomenologia filosofica che non assume la metafisica come punto di partenza ma, dall'analisi dell'esperienza comune risale alla sua esistenza. Tra fenomenologia e metafisica si stabilisce una

⁵ Cf R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, cit., 17-39. L'autore si rifa all'enciclica *Humanae vitae* e all'antropologia di Wojtyła che egli stesso aveva già presentato oltre che in *Il pensiero di Karol Wojtyła*, cit., in *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica «Laborem exercens»*, Bologna 1982, 21-53.

relazione in filigrana, per la quale esistono strutture ontiche della persona che, benché non analizzabili direttamente, si rivelano attraverso il flusso della coscienza e di cui perciò siamo costretti ad ammettere l'esistenza, in particolare attraverso l'esperienza del dovere e del pudore, entrambe non esauribili attraverso un'analisi fenomenologica, caratterizzate dal rimando oltre le manifestazioni dell'io.

Il valore di cui abbiamo certezza per la presenza di un volto che ne è traccia, è l'altro essere umano. Perciò l'amore qualifica l'eticità come risposta all'appello che viene dall'altro, nella libertà della persona di volere che egli sia. «L'atto di amore è la più saggia certezza dell'uomo, il cogito esistenziale irrefutabile: io amo, quindi l'essere è e la vita vale (la pena di essere visuta)»⁶.

b. *Amore e empatia*

Non si tratta di una nuova teoria sull'amore romantico, filantropico, empatico. Soprattutto va salvata la sua concretezza: non si dirige ad entità astratte, come l'umanità, ma sempre ad un tu. L'amore deve avere un referente concreto: «Non si dirà: tu amerai l'Uomo (o anche gli uomini, o anche il prossimo) come te stesso; ma 'amerai il tuo prossimo come te stesso, cioè dandoti a lui, come alla realizzazione della tua persona: ossia senza misura e senza limiti»⁷. Neanche si tratta infatti di atti, ossia di azioni fatte per amore, ma di una dimensione dell'essere indispensabile a che la persona sia tale, evitando che gli altri le restino estranei e che ella resti estranea a se stessa. «L'atto di amore mi conferma non solo attraverso il movimento nel quale lo pongo, ma attraverso l'essere che in quel movimento dona me stesso agli altri»⁸.

⁶ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 455.

⁷ ID., *Révolution...*, cit., 191.

⁸ ID., *Le personalisme*, cit., 455. Sulla stessa linea si colloca J. Pieper quando sottolinea l'importanza etica del dire all'altro «grazie perché esisti» e verso cui ciascuno amando, può riprodurre l'amore creatore di Dio.

In questa prospettiva, la possibilità di salvare il senso profondo della socialità non può non passare attraverso le piccole comunità, argine contro i ripiegamenti individualistici e le cadute collettiviste. Il collegamento scheleriano con la distinzione di Pascal tra le ragioni del cuore e le ragioni dell'intelletto conserva un dualismo all'interno delle facoltà umane che sembra ricondurre la *simpatia* entro una sfera di disposizioni che, pur non avendo il carattere della irrazionalità, non hanno nemmeno quello della razionalità. La simpatia è un fenomeno di ordine metafisico solo in quanto Scheler ne riconosce la indeducibilità causale e quindi sancisce l'originarietà dei fenomeni affettivi, ma sempre all'interno di una fenomenologia dei sentimenti di simpatia, amore, odio. L'amore, che pur si distingue dalla simpatia perché perde i caratteri di passività diventando creativo, continua a situarsi sulla linea di tale interpretazione scheleriana dei sentimenti, per cui Schutz potrà tornare a far valere il punto di vista della riflessione. Con Schutz il tu diviene *alter ego* e il noi diviene la sfera mondana di cui si fa esperienza nel «vivido presente». L'io razionale si collega alla tradizione cartesiana ridivenendo, nella riflessione, colui in base al quale l'*alter ego* e il noi raggiungono il significato peculiare. Infatti la preesistenza del noi-comunità rispetto all'io è parzialmente criticata da Schutz, che la considera valida solo in un atteggiamento naturale: «V'è una grave obiezione: — egli scrive — ovviamente solo in riferimento al me, l'individuo che agisce e pensa, gli altri raggiungono il significato specifico che io indico con il pronome "noi"; e solo in riferimento al "noi" di cui io sono il centro, gli altri emergono come voi; e in riferimento a voi, che vi riferite a me, i terzi emergono come loro»⁹. In altre parole, è sempre l'io al centro, un io che non è più un flusso anonimo (un «esso pensa», secondo l'espressione di James e Dewey), ma si ferma a pensare e consente l'emergere del sé e il rapporto con gli altri.

⁹ A SCHUTZ, *Collected Papers*, La Hague 1971, tr. it. *Saggi sociologici*, Torino 1979, 167.

c. Amore e comunicazione

La reazione contro la genesi solipsistica dell'io porta per reazione pendolare a privilegiare il noi e, nel noi, il tu come primo riferimento della persona. «La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il *tu* e, in lui, il *noi* viene prima dell'io o per lo meno l'accompagna»¹⁰. La relazione con l'altro precede l'autointuizione e in qualche modo la consente. È grazie alla relazione che essere ed esistere permangono e vengono superati. Viceversa l'accentuazione dell'esistere solipsistico è in qualche modo simile alla posizione materialistica che interpreta la relazione in termini di possesso e di ostilità: «È nella natura materiale — scrive Mounier riecheggiando Scheler — (alla quale siamo parzialmente sottomessi) che regna l'esclusione, in quanto uno spazio non può essere occupato due volte; la persona invece, attraverso il movimento che la fa esistere, si espone cosicché è per natura comunicabile, ed è anzi la sola ad esserlo»¹¹. Comunicare non è qui scambio linguistico, economico, razionale, ma partecipazione integrale e dono di sé, in una modalità che Mounier così descrive: «Il soggetto non si nutre con un'autodigestione, si possiede soltanto ciò che si dà o ciò a cui ci si dà, non ci si può salvare da soli né socialmente né spiritualmente»¹². Se la comunicazione con l'altro si pone alla base della conoscenza di sé, ogni volta che il grado di comunicazione diminuisce, l'io perde profondamente se stesso. «Ogni follia — spiega Mounier — è uno scacco al rapporto con gli altri: l'*alter* diventa *alienus* ed io a mia volta divento estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri e, al limite: essere significa amare»¹³. È qui che il rapporto tra l'esistere e l'essere trova un fondamento che è insieme ontologico ed etico per la natura stessa dell'essere-amore che è continuo trascendersi, movimento di chi nel perdersi non si disperde ma si trova.

¹⁰ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 453.

¹¹ *Ibidem*. Cf anche M. SCHELER, *Wesen und Formen ...*, cit., tr. it. 342 ss.

¹² E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 453.

¹³ *Ibidem*.

Il noi della tradizione personalista è centro vivo di confluenza e di irradiazione dei membri di un gruppo sociale e sfera di riferimento costante, che trascende l'io e il tu, come un *novum* che non aveva esistenza prima del loro incontro. Ciascuno dei tre poli, io-tu-noi, è impensabile senza l'altro e tuttavia è radicato autonomamente nell'essere. «Se l'altro non è un limite dell'io ma una fonte dell'io, la scoperta del noi è strettamente contemporanea all'esperienza personale. Il tu è colui nel quale ci scopriamo e mediante il quale ci eleviamo: sorge nel cuore dell'immanenza come nel cuore della trascendenza. Non infrange l'intimità, la scopre e la eleva. L'incontro nel noi non facilita soltanto uno scambio integrale tra l'io e il tu, ma crea un universo di esperienza che non aveva realtà al di fuori di questo incontro»¹⁴.

d. Amore e valore del limite

Nella reciprocità, le categorie logiche tradizionali non sono sufficienti ad esprimere il mutuo movimento io-tu-noi al di là dei consueti riferimenti di identità, distanza, accostamento, contraddizione, deduzione. «Una logica personalista non può essere neppure una logica della pura identità. Il superamento infatti introduce nel soggetto la negazione e la lacerazione, l'ambivalenza o la tensione dei contrari»¹⁵. Tra identità e contraddizione si pone il valore della negazione creativa come formazione progressiva del noi. Il limite entra in gioco per suscitare l'ethos della relazione. Si manifestano le apparenti contraddizioni linguistiche e metafisiche: la persona è mentre non è, dandosi si nega, coglie sé e l'altro nell'amore¹⁶. La validità della pluralità dei linguaggi per

¹⁴ E. MOUNIER, *Introduction ...*, cit., 140.

¹⁵ ID., *Le personalisme*, cit., 492.

¹⁶ Già in un articoletto giovanile Mounier aveva affrontato il tema dei contrari e dei contraddittori valorizzando il ventaglio delle potenzialità dell'essere tra gli estremi del tutto e del niente. «Se un corpo non è bianco — argomentava *l'agrégé* di filosofia — non è necessariamente nero perché può essere grigio o rosso» (ID., *Contraires et contradictoires ou de la discorde*, dactylo, in «Après ma classe», 2 [20. 11. 1929], tr. it. in V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier e altri saggi*, Milano 1960, 115-117, 115).

esprimere l'essere nella sua comunicabilità e insondabilità, convalida espressioni apparentemente contraddittorie. È possibile altresì sia l'autonomia della persona, ed anzi la sua solitudine fondamentale, sia la reale possibilità di entrare in comunione profonda col tu in un noi che è io e tu e non si identifica né con l'io né col tu.

Sul piano esperienziale ciò che la logica coglie come contraddizione, appare come indeterminatezza, suscitatrice di eticità. Il concetto di «abnegazione» della persona può contenere in sé la possibilità creativa della trascendenza e il segno negativo del distrarsi in una sterile alienazione. Allo stesso modo «l'essere se stessi» esprime il gioco dialettico tra la fedeltà alla vocazione della persona e l'attaccamento all'identità del sé. Il «perdere se stessi» può esprimere a sua volta la facile abdicazione (alienazione) o la corrispondenza al continuo trascendersi (donazione). «Io non sono presente a me stesso se non mi do al mondo: questo è il dramma. Non si possiede se non ciò che si dà... bisogna aggiungere: non si possiede se non ciò a cui ci si dà... a voler cogliere nel suo isolamento, senza neppure la preoccupazione del proprio sguardo, il flusso della propria vita intima, l'uomo assapora un'amara e allucinante sensazione del nulla»¹⁷. Il dono si sposta dal piano dell'oggetto (ciò che si dà) al piano dell'essere: si è ciò a cui ci si dà. La persona ha infatti la possibilità di una tale comunione con l'altro che può giungere ad «essere l'altro» in quella relazione che potremmo chiamare di *transvivibilità*¹⁸. Il gioco dialettico della relazione, come vicinanza e distacco, unità e distinzione, è, al di là delle categorie spazio-temporali, soprat-

¹⁷ E. MOUNIER, *Révolution...*, cit., 169-170. Si legge più avanti: «La persona non si trova se non allontanandosene, raggiungendola senza cercarla, grazie all'effondersi di una realtà che la supera» (182).

¹⁸ «Pietro è Giovanna» afferma Mounier con riferimento alla capacità di ciascuno di vivere l'altro dal momento che la persona è comunicabile (E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 492). Tale intuizione è presente anche in altri scrittori di ispirazione cristiana. Per esempio, G. Capograssi termina quasi ogni lettera a Giulia con l'espressione: «sono te» (cf G. CAPOGRASSI, *Lettere a Giulia*, 3 voll., Milano 1978-1981).

tutto movimento di presenza e di assenza di amore e perciò anche di presenza e di assenza di essere.

e. *Amore e comunità*

La relazione genera un noi reale come l'io e il tu, da essi dipendente e rispetto ad essi trascendente. Negli approfondimenti fenomenologici sulla relazione interpersonale viene tratteggiato un noi-realtà trascendente. Così scrive A. Schutz: «Vi è un terzo genere di trascendenza in proposito, una trascendenza che supera non solo il mio mondo ma anche quello dell'altro: la relazione tra noi, sebbene abbia origine nella reciproca partecipazione biografica, trascende l'esistenza di entrambi gli interlocutori nell'ambito della vita quotidiana. Essa appartiene ad una provincia finita di significato, diversa da quella della realtà della vita quotidiana e può essere afferrata solo attraverso la simbolizzazione»¹⁹. La oggettività e la trascendenza sono per i personalisti requisiti importanti, ma non sufficienti. Si teme che il noi, come ente impersonale, suscitato dall'io e dal tu, finisca con l'essere ipostatizzato anche al di là e al sopra della relazione vivente (istituzioni, Stato). Perciò l'ispirazione personalista sottolinea il noi della comunione, nonostante lo iato evidente tra utopia e realtà, giunge a parlare di un noi-persona. Concetto ambivalente ancora da sviluppare e arduo da tradurre in linguaggio definitorio, ma che indica una presenza invisibile, ma riconoscibile dai membri interni alla relazione ed esposta anche alla possibilità di essere riconosciuta da altri. Ogni relazione autentica è anche relazione con questa Persona nuova: «Due esseri che si amano attraverso queste profondità arrivano veramente a formare con le loro due persone una persona nuova. E quando le persone sono molte, quando sono centomila, non si ha vera comunità se non raggiungendo una fusione simile a quella che lega due persone. Una comunità è una Persona nuova»²⁰.

¹⁹ A. SCHUTZ, *Collected Papers*, cit., 290.

²⁰ *Ibidem*.

Scrive Giordano: «Il luogo della riflessione etica è l'unità: unità che si realizza concretamente nell'interdisciplinarietà tra filosofia, scienze e teologia, o meglio nella interpersonalità tra scienziati-filosofi-teologi. L'evento dell'unità è il vero spazio che crea la distanza, permette il riconoscimento dell'alterità e la riconciliazione tra libertà singolare e divenire sociale, è l'eterno che lega gli attimi del tempo ed apre alla possibilità di "raccontare la storia"; è l'assoluto originario che è divenuto volto nella concretezza dell'esistere umano»²¹.

Dal punto di vista teologico, l'espressione «persona nuova» è da collegare all'affermazione evangelica secondo cui, tra due o più persone che si amano, si stabilisce la reale presenza del Cristo²². In *Personalismo e cristianesimo* così Mounier tratteggia il rapporto con l'altro, commentando il comandamento evangelico dell'amore: «Ecco allora che l'uomo che incontro sul cammino non è più quel niente mobile ed opaco.. né quel ricettacolo delle proprie amarezze... ma, propriamente parlando un'ostia... Un miracolo alla svolta della strada, una presenza inedita di Dio... La sua realtà non è unicamente lui, di fronte a me, ma è *noi due*; il legame che ci unisce in una sola carne spirituale nel corpo mistico del Cristo e quel rapporto unico che mantengo con un essere del quale non parlo più alla terza persona, come di una cosa, ma al quale inizierò a dire: *tu*. Se la vocazione suprema della persona è di divinizzarsi divinizzando il mondo... il suo pane quotidiano... è di creare attorno a sé, momento per momento, il prossimo»²³. Questo rapporto profondamente ed eticamente donativo che diviene religioso, vede nell'altro la presenza di Dio, ossia la presenza della Persona tra le persone: «Vi è una teologia

²¹ A. GIORDANO, *Cultura senza etica?*, cit., 44.

²² Una conferma in tale direzione la fornisce Mounier in una lettera alla sorella (10. IX. 1928) riferendosi alla presenza del Cristo nella preghiera: «Non conosci la nostra forza per ottenere l'impossibile! "Quando sarete in due a pregare nel mio nome, io sarò in mezzo a voi". Ho fiducia in questa forza reale...» (E. MOUNIER, *Oeuvres*, cit., IV, 437). In *La Paura del XX secolo* egli parla della vita come «strada di ogni giorno che va da Gerusalemme ad Emmaus» (ID., *Le christianisme et la notion de progrès*, *Oeuvres*, cit., III, 412).

²³ ID., *Personnalisme et christianisme*, *Oeuvres*, cit., I, 765-766.

— scrive Mounier — poco nota al cristiano medio, del Corpo mistico e della Comunione dei santi che potrebbe essere benissimo la teologia del nostro tempo...il Regno di Dio non è soltanto *in noi*, esso è *in mezzo a noi*, anche se noi lo abbiamo fin troppo dimenticato dopo il Rinascimento e la Riforma»²⁴. Indubbiamente un tale concetto di relazione attinge al modello trinitario, in cui la Terza persona è amore che passa dalla prima alla seconda ed è persona ella stessa²⁵.

L'ideale riferimento non toglie valore alla pluralità delle relazioni interpersonali stabilite, ma le sostanzia di un dinamismo etico che costituisce la spinta direzionale del processo di personalizzazione. Del resto il personalismo cristiano non considera irreali le relazioni ideali solo perché non realizzate. I rapporti dominati dall'anonimato, dalla indifferenza o dall'ostilità, dalla falsità e dalla strumentalizzazione sono una ragione in più per suscitare la nostalgia della comunione. È questa stessa utopia a sollevare più in alto la qualità dei rapporti, facendoli essere comunitari senza scadere nel comunitarismo. A tal fine Nédoncelle e Mounier concordano: occorre il «passaggio dal noi fenomenologico al noi divino»²⁶.

H. Chaigne, che ha provato a tratteggiare i punti di una teologia personalista, alla luce del pensiero di Mounier, commenta: «Tutto ciò pone, con intensità il problema della convivialità e dell'autogestione nella Chiesa, voglio dire d'una concezione della Chiesa che non faccia appello solo alla dimensione verticale del corpo gerarchizzato e centrato interamente sulla testa, ma integrando risolutamente una concezione di chiesa orizzontale o trasversale, quella che si stabilisce tra i credenti e che costituisce un luogo dove il Cristo, secondo la parola (Mt 18,20), fa chiesa con i suoi discepoli»²⁷. Di qui l'esigenza di una nuova teologia

²⁴ ID., *Révolution...*, cit., 383.

²⁵ «Ricordiamo — sottolinea Mounier — che la Terza persona della Trinità non è una figura grammaticale, ma è il legame vivo e sostanziale della Prima con la seconda, unite in una eterna e perfetta conversazione» (*Ibid.*, 192).

²⁶ Cf ID., *Lettre à J. Lefrançois, Oeuvres*, IV, 785.

²⁷ H. CHAIGNE, *Approche personaliste de L'Eglise*, in Aa. Vv., *Le*

che tenga conto della centralità dell'esperienza di comunione: «Infine il personalista cristiano sottolineerà contro l'individualismo religioso il carattere comunitario, da due secoli troppo trascurato della fede e della vita cristiana, ritrovando nelle nuove prospettive l'equilibrio tra soggettività ed oggettività»²⁸.

In ogni caso la tradizione personalista ha collegato l'esperienza della relazione a quella della trascendenza, vista non solo come fondazione del soggetto, ma anche come chiave di un rapporto interpersonale, spinto al massimo delle sue possibilità²⁹. La persona è una vocazione di risposta all'amore e in ciò esprime la singolarità di un essere storico ma aperto all'eternità, di un essere libero con dimensione relazionale e con fondamento sussistente nella trascendenza. «L'amore — scrive Lacroix — è la scoperta del sé e dell'altro in un al-di-là che fonda sia la distinzione che il legame»³⁰.

f. *Cannibalismo e l'altro come inferno*

La critica mounieriana considera fallimentare l'interpretazione della relazione in Sartre per aver riportato il rapporto io-tu al rapporto soggetto-oggetto. «L'infelicità della comunicazione assume, in Sartre, tutta la sua ampiezza... L'altro — contesta Mounier — non è un corpo che è là davanti a me, oggetto tra gli oggetti... l'altro non è in me neanche la rappresentazione dell'altro: è questo un oggetto affinato, ma ancora un oggetto. Nei due casi mi pongo per cogliere l'altro in situazione di esteriorità in rapporto ad esso, vale a dire fuori propriamente dell'esperienza originale Io-Tu. Tra un oggetto e un soggetto non c'è misura comune»³¹. Se infatti comunicazione vera si può stabilire solo tra sog-

personalisme un chantier ouvert, supplément à «La Vie Nouvelle», juillet 1981, 66-69, 68.

²⁸ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 496.

²⁹ Su queste tematiche cf l'ultimo puntuale saggio di M. M. OLIVETTI, *Analoga del soggetto*, Bari 1992.

³⁰ J. LACROIX, *Le personalisme...* cit., 496.

³¹ E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, III, p. 131, tr. it. p. 104.

getti che si riconoscono coeguali in potere»³², l'altro non può in nessun modo essere colto secondariamente dopo la costituzione del proprio mondo soggettivo. L'intersoggettività viene in questi casi posposta agli atti intenzionali con cui si costituisce il soggetto, il quale ha la possibilità di cogliere l'altro per analogia all'io. La filosofia esistenzialista non ha superato pertanto la distanza che in Husserl si poneva tra gli io come monadi, come esseri che percepiscono e sono percepiti ed hanno un mondo in comune tra loro, ma che rimangono monadi: «Io e ognuno siamo ciascuno un uomo tra altri uomini»³³. Non è possibile costituire un noi reale se il rapporto è sottoposto al primato della presenza di ciascuna delle coscienze a se stessa.

Mentre Mounier accetta che l'attribuire all'altro una uguale prospettiva lo riconosce soggetto, mette in luce il limite sartriano della conflittualità e della negazione reciproca tra soggetti, come appare nel tema classico del pudore. «Io sono visto, io sono fatto sono sinonimi, e sinonimi di: io sono derubato»³⁴. L'altro è inferno nella misura in cui mi espropria: «L'altro è il non-me — scrive Sartre — , è la negazione di me, egli mi possiede e io devo progettare la ripresa di me... L'altro sorgendo mi pietrifica. Al solo guardarmi egli mi espropria e mi copre di vergogna metafisica... È l'inferno... Ciascuno non deve essere l'altro»³⁵. Prevale il desiderio di possedere o distruggere l'altro e in ogni caso di oggettivarlo e allora «il conflitto è il senso originale dell'essere per l'altro»³⁶.

Mounier tratteggia in questi termini una relazione che non sa

³² «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» (G.-V.F. HEGEL, *Die Liebe*, in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, Frankfurt a.M. 1966, p. 379, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972, 1977, p. 529).

³³ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen cit.*, tr. it. p. 181.

³⁴ E. MOUNIER, *Introduction cit.*, III, p. 132, tr. it. p. 105.

³⁵ J.P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit. p. 431, ma anche pp. 285 ss, 330 ss, 447 ss.

³⁶ *Ivi*, p. 431.

uscire dall'alternativa del fagocitare l'altro o del dissolversi nell'altro: «...io mi sento quanto a me scorrere verso gli altri in una sorta di emorragia esterna. È infatti la mia libertà, cioè il più intimo di me stesso che mi carpisce»³⁷. Si stabilisce così una dialettica del rapporto che è gioco di astuzia e di assoggettamento reciproco. La sua espressione unitiva più forte, l'amore, non è che ambivalenza tra desiderio dell'altro come soggetto e suo imprigionamento come oggetto (fino ai limiti del sadismo) o anche tentativo di afferrare l'altro facendosi oggetto (masochismo).

g. *Amore e amicizia*

Possiamo raccogliere segnali indicatori dello stato di salute della coppia, che ci confermano la difficoltà di vivere la relazione di reciprocità in modo soddisfacente. Si constata così lo iato tra l'ideale armonia di coppia, presentata dalla pubblicità, e gli effettivi fallimenti dei rapporti (labilità delle unioni libere, divorzi, nevrosi, sfiducia verso il legame matrimoniale, *routine*), la mistica dell'amore e le sue difficoltà. La patologia del rapporto uomo donna nasconde una richiesta di superiore qualità.

Un aspetto positivo del modo di vivere oggi la reciprocità uomo-donna, infatti, è la tendenza a modulare il rapporto più sul modello dell'*amore-amicizia* che su quello della passione amorosa e della divisione dei ruoli. Del resto per la moderna antropologia ciascuno è insieme uomo e donna, in diversa misura. Ciò implica aver sgomberato il campo da pregiudizi, leggi, tradizioni che si rivelano contro la persona, o comunque lesivi della dignità di ogni essere umano, che non può tollerare definizioni unilaterali e aprioristiche di identità e ruoli. Il fidanzato e la fidanzata prima, il marito e la moglie poi vogliono essere anzitutto i migliori amici, perché il rapporto regga l'usura del tempo. Essere solidali a tutto campo, nel lavoro, nell'impegno sociale, nel pensiero, nella cura dei figli, significa alimentare il rapporto di coppia oltre le inevitabili difficoltà. Ma l'amicizia esige anche

³⁷ E. MOUNIER, *Introduction cit.* III, p. 132, tr. it. p. 106.

comunanza di ideali (sociali, politici, religiosi), nei quali i due possano riconoscersi, come singoli e come coppia. Mirare ad obiettivi condivisi significa infatti rafforzare il legame e completare la dimensione della sessualità e dell'affettività con quella integrale della persona.

Tale aspirazione dei giovani si scontra con la realtà concreta del matrimonio e dei figli, quando la condizione della differenza viene in luce, attraverso le difficoltà, come una domanda di senso. L'unità della coppia ne è scossa: lei, nella maternità, vive un'esperienza che non può delegare, a cui è chiamata in prima persona, che si svolge nel suo corpo, ma che non può controllare; lui avverte la presenza di un bimbo come un terzo che viene a rompere l'intesa a due e a riaprire una distanza. Sia la maternità che la paternità comportano l'esperienza del distacco, della solitudine, dell'incertezza; ma la paternità è ancor più impotente di fronte all'evento che si viene svolgendo nella donna, essendo quest'ultima un'impotenza fisiologica, e l'altra psicologica-esistenziale. L'uomo non può che prendere atto, essendo spettatore attento, partecipando psicologicamente, intuendo e contemplando quanto di misterioso sta avvenendo in lei, di cui è stato protagonista, ma che ora gli sfugge.

Dal canto loro, le ragazze in procinto di diventare madri affrontano all'interno della loro psiche un terremoto esteriormente solo in parte percepibile. Esse non possono non domandarsi se l'inizio della gravidanza segnerà l'inizio della loro fine (fine della carriera, del ruolo sociale, della libertà, della bellezza, della salute); se quella rivoluzione fisica, che comporta alterazioni dell'equilibrio sinora goduto, segnerà anche la perdita della propria identità, costretta a mettere in causa il significato della vita, dietro la spinta di tutto ciò che di inesprimibile si cela in quella deformazione del corpo che può apparire come disfacimento di sé, annuncio di sofferenza, avanzare di qualcuno che crescendo espropria e sembra poter vivere solo sull'annullamento dell'altro.

I giovani genitori, ma di più la madre, vivono traumaticamente il passaggio dall'adolescenza paritaria, tessuta di studio, contatti, viaggi, tempo libero, aggiornamento, alla nascita di un bimbo, che si accompagna alla necessità di organizzare una "dop-

pia presenza", alla dipendenza, all'impossibilità di muoversi da casa, di disporre del tempo minimo per aggiornarsi e partecipare alla vita sociale. Se i mezzi culturali a disposizione e la solidarietà familiare e sociale sono insufficienti a far fronte a tale novità, la maternità può diventare un peso troppo gravoso e lasciare spazi alla tentazione di cancellarla per poter partecipare "alla pari" alla vita sociale e politica. Se la donna è spesso contro la moglie e la madre, è perché maternità e persona le appaiono aut-aut, ed allora è la donna che ha la meglio. Non di rado, nel timore di perdere autonomia, le donne dilazionano matrimonio e figli, quando non scelgono la solitudine di una casa per sé, del tempo per arricchire la propria personalità (cultura, interessi, sport), per evitare di perdersi nella cura degli altri³⁸.

Oggi, nell'epoca del disincanto ideologico, sappiamo che spesso l'idealizzazione oblativa della maternità ha coperto di onori lo sfruttamento sessuale, economico, politico e giuridico di tante donne. Il doversi caricare da sole dei problemi della famiglia, la mutilazione psicologica che accompagna l'abbandono degli interessi extrafamiliari, la mancanza di sintonia con l'uomo costituiscono le cause più frequenti di disgregazione, incomprensioni, nevrosi. Sono infatti i momenti delicati della vita di tutti i giorni quelli in cui la giovane sposa verifica nei fatti la traduzione concreta della dichiarazione d'amore, per vedere se il marito è presente, come ha promesso, o continua la sua vita da scapolo (con qualche benevola concessione); se vive i rapporti nella tenerezza e libertà del dono o nella pretesa di ciò che crede dovuto; se si prende cura delle incombenze familiari o ritiene normale godere per sé del tempo libero; se riserva a sé il compito di progredire nel lavoro e nella carriera o considera la maternità della moglie la giustificazione morale dell'accantonamento del titolo di studio. I pochi dati che si hanno su questo aspetto confermano la difficoltà nel superare gli stereotipi antifemministi trasmessi dal processo di inculturazione e ormai ben radicati nella personalità di base degli uomini e delle donne. È un dato rilevante, comprova-

³⁸ Indicativo il titolo del libro di E. LE GARREC, *Un lit à soi*, Paris 1979.

to dalle statistiche a livello internazionale, che l'uomo medio, sposandosi, guadagna tempo libero (giacché da celibe aveva più incombenze domestiche), mentre la donna media raddoppia il tempo di lavoro per la famiglia³⁹. È noto inoltre che a Nairobi l'Italia ha riportato un triste primato: l'85% delle donne che lavorano è sposata a uomini che non si occupano della casa⁴⁰. L'educazione maschilista costituisce ancora oggi un impedimento alla vita di relazione uomo donna, come può costituirlo anche un certo femminismo esacerbato che punta sui diritti ad ogni costo.

Lui e lei fanno difficoltà ad inventare un nuovo modello di rapporti e restano in bilico tra il tradizionale che rifiutano e il nuovo che non ancora vedono chiaramente. Sembra che le donne non accettano più di vivere la relazione di coppia e la famiglia secondo i canoni della disuguaglianza ereditati dalla tradizione. Tipico è anche il fatto che sono le donne a domandare più frequentemente il divorzio, perché risentono maggiormente dei disagi della vita di coppia.

Entrambi dubitano che sia possibile fare ancora della famiglia il luogo privilegiato di una liberazione a due, non lesiva né dell'uno né dell'altro, mentre prevalgono interpretazioni distruttive che scoraggiano le giovani coppie in bilico tra i modelli tradizionali, oggi improponibili, e l'incomunicabilità tipica dei nuovi modelli. Né le varie reti di sostegno alla famiglia possono giungere là dove i problemi non sono di mezzi, di salute, di diritto, ma solo di comunicazione.

Non di rado la sfiducia si traduce nel rifiuto di un rapporto stabile. Certa diffusione di modelli esalta i *singles*, considerati uomini e donne moderne, capaci di non incappare nella rete vincolante del matrimonio e di costruirsi un'identità autosuffi-

³⁹ Questi dati sono riportati da A. MICHEL, *Les Femmes dans la société marchande*, Paris 1978, p. 151. Nel Rapporto a Nairobi l'Italia tra i paesi occidentali ha il triste primato di registrare la percentuale più alta di donne che dicono di non essere aiutate dal marito (Cf. le pagine sulla Conferenza Internazionale di Nairobi nel libro collettaneo: *La donna nella chiesa e nella società*, Roma 1986, pp. 45-50).

⁴⁰ Cf. AA.VV., *La donna nella chiesa e nella società*, AVE, Roma 1986.

ciente: una forma di protezione dai rischi della relazione, opportunamente controllata entro i limiti del revocabile, purgata da oneri sentiti come eccessivi. Il vincolo matrimoniale sembrerebbe un cedere per debolezza per poi trovarsi "incastrati" per tutta la vita e perdere definitivamente la possibilità di successo, di libertà, di amore libero. È una questione di prestigio saper stare soli, sapersi lasciare se un rapporto finisce, senza manifestare troppo la sofferenza e senza drammi di gelosia. Saper fare a meno dell'altro è la regola che si affianca a quella di voler vivere con qualcuno e il problema diviene quello di dosare autonomia e reciprocità.

Ma la labilità dei legami, giocando a favore della *moltiplicazione di rapporti* (favoriti dallo sviluppo dei sistemi di comunicazione nella società contemporanea) è contro l'approfondimento qualitativo. All'impegno della continuità e della fedeltà si sostituiscono le facili attrazioni/repulsioni e l'anonimato dei volti simili, l'un l'altro indifferenti. In altri termini: «Lo spazio della rivalità interumana lascia posto a poco a poco a una relazione pubblica neutra in cui l'altro, vuoto di ogni spessore, non è più ostile o concorrenziale, ma indifferente, desostanzializzato»⁴¹. Tale processo di svuotamento di senso delle relazioni interpersonali è l'esito nichilistico della crisi sociale che investe i rapporti familiari, come quelli del mondo del lavoro.

Ciò che manca soprattutto nel rapporto uomo-donna è la realizzazione di un modo nuovo di vivere la reciprocità, come attitudine a modellare il proprio atteggiamento in relazione alle esigenze dell'altro e non ai paradigmi di una uguaglianza e di una differenza stabilite a tavolino. Tale sintonia di intenti non significa appiattimento in un noi totalitario, quando il rapporto assorbe tutta la vita e finisce con l'inscrivere l'identità dell'uno nell'altro, più spesso occultando l'identità della donna; richiede anzi il rispetto della differenza, sia in termini di sessualità che di persone, ciascuna completa in se stessa.

⁴¹ Cf. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris 1983, p. 61.

4. Il paradigma della maternità

Per quanto riguarda la maternità, educare non può significare consegnare alle ragazze, essendo puri canali di trasmissione, una cultura che veicola nel falso neutro l'identità maschile. Non si possono inculcare nelle ragazze i valori considerati superiori e identificati con la maschilità e poi lamentarsi perché esse li assumono come normativi per sé, mascolinizandosi. Né si può contribuire a svalutare quelle caratteristiche della femminilità sinora considerate perdenti e poi proporle come particolarmente adatte alle ragazze.

Il lavoro educativo passa per la proposta di valori caratterizzanti la maternità in senso simbolico, legati all'esperienza corporea, del vissuto, dell'approccio conoscitivo alla realtà delle donne per risalire poi all'ermeneutica dell'umano. Approfondire il senso positivo e paradigmatico di questa diversità significa dare alle ragazze gli strumenti per accettare — e non subire — il ritmo non sempre facile del proprio corpo e il modulo etico cui rimanda la soggettività di genere.

1) La intrinseca *relazionalità* dell'essere umano che si manifesta più marcatamente nel corpo della donna. Il processo generativo femminile contiene infatti — come iscritti nella natura — significati paradigmatici della relazionalità della persona (da quella madre-figlio a tutte quelle della vita quotidiana) che superano di per sé i limiti naturali per divenire indicativi dell'esperienza costitutiva della vita umana in generale e dell'identità di ciascuno in particolare⁴². Pensando ad una trasgressione simbolica del dato, possiamo dire che è possibile solo a lei di poter, al

⁴² Conferma la Harding: "Non di rado sentiamo affermare che tra gli uomini e le donne non esiste alcuna differenza essenziale, salvo quella biologica ... questa forse è la principale causa dell'attuale infelicità e instabilità emotiva. Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopo tutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani" (M.E. HARDING, *I misteri della donna*, Milano 1973, p. 27).

limite, dare la vita per mettere al mondo un figlio, segno e misura di una direzione etica di donazione di sé valida, nella sfera della libertà, per ciascuno.

Sul piano del pensiero, quando il percorso è individuale, anche il *logos* oggettiva una interpretazione della realtà che è unilaterale. Parallelamente alla insignificanza dell'altro (rapporti di indifferenza e di dominio), anche il *logos* viene a coincidere con il possesso del mondo, come nota giustamente Heidegger. La nuova fase del femminismo denuncia questa interpretazione individualistica e strumentale del mondo e sottolinea il bisogno di fare cultura in gruppo, per un pensiero che possa essere collettivo senza intaccare la creatività personale, che possa essere poetico senza essere irrazionale.

Si comprendono le conseguenze sul piano educativo, specie in ordine all'esaltazione dello spirito comunitario, nell'esperienza dello studio e nella vita, con conseguente riduzione della competitività e del prometeismo, con l'uso di una molteplicità di linguaggi espressivi con la natura, con gli altri, con Dio.

2) Una più accentuata *coscienza del limite*, essendo il vissuto delle donne più condizionato dalla sintonia con la natura, dai ritmi fisiologici e quindi più soggetto ad imprevisti. Occorre una dinamica veloce di accettazione dell'imprevisto (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) e, conseguentemente, una maggiore consapevolezza di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo, pilotare la propria vita. La coscienza del limite è inoltre anche consapevolezza dell'infrangersi di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte alla morte e quindi della sostanziale dipendenza umana.

L'importanza dell'educazione alla serena accettazione del limite nella vita quotidiana è elemento indispensabile alla vita di relazione, alla complessità e al policentrismo della vita sociale, ad una sana metodologia scientifica (si pensi a Popper), ad un rapporto uomo-donna più libero da assolutismi e prevaricazioni.

3) La testimonianza della *faccia positiva del dolore*. Se pensiamo alla sofferenza fisica dell'uomo come a un segno di deca-

denza e preannuncio di morte, la sofferenza fisica della donna ci appare come una chance strettamente legata alla generazione e quindi alla dimensione positiva della fecondità e della gioia. Nella donna è impressa (perché stampata nella sua carne) l'altra faccia del negativo, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore e amore, sofferenza e gioia, morte e risurrezione.

Questo aspetto della femminilità, direttamente collegato al precedente, è appannaggio di tutte le culture arcaiche, testimonianza di una magia/stregoneria femminile, nel bene e nel male, dalla fecondità della dea Madre, dalla simbologia della vita oltre la morte nella cura femminile dei propri estinti. Simbolicamente vi è collegato il mistero delle morti e risurrezioni di cui è intessuta la vita di ogni persona, ma con un particolare accento di fiducia nell'esito positivo del travaglio (simbologia del parto). Lasciamo al percorso intellettuale di ciascuno le molteplici evocazioni cui rimanda questo aspetto della femminilità particolarmente ricco di applicazioni pedagogiche.

4) La *capacità di trasgressione dell'umano*. Se una certa mentalità maschilista ha attribuito all'uomo il carattere della trascendenza rispetto al dato (che sarebbe in contrasto con la maggiore dipendenza della donna dalla natura), noi vediamo invece nella femminilità una capacità di trascendenza e trasgressione rispetto al mondo umano della statuizione, della norma, di tutto ciò che è sistematizzato e sistematizzabile. Ciò va collegato alla felice intuizione hegeliana, collegata alla interpretazione di Antigone, della donna come "eterna ironia della comunità"⁴³.

Sul piano pedagogico si appoggia qui la formazione di uno spirito civico che non sia gregario, che assuma tutta la responsabilità in ordine alla vita di relazione, nella consapevolezza del valore primario della persona.

In tutte e quattro gli aspetti la femminilità si collega ad una

⁴³ Per Antigone come figura tipo del femminile nel suo venire a contrasto con un maschile espresso da Creonte nel politico, rimando a G.P. Di NICOLA, *Antigone, perennità di un mito*, CUF, Siracusa 1990. Per l'espressione hegeliana Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1970, II, p.34.

maternità non in senso biologico, ma personalista e comunitaria (*essere per più che esserci*). La maternità resta tipica della donna, in quanto esperienza concreta e biopsichica della riproduzione del corpo che dona, genera, protegge e nutre, ma essa è anche il più alto simbolo che la natura ci offre da interpretare per comprendere il senso del rapportarsi agli altri. Il dato fisiologico materno rimanda per analogia al significato antropologico del superamento dell'individualismo e del prometeismo. La donna stessa, sul piano etico e spirituale, vive un processo di apprendimento della e dalla maternità, se impara a dare ascolto al muto linguaggio del suo corpo, che è linguaggio d'amore, ma ancor più l'uomo impara, vedendolo iscritto nel corpo della donna, che la persona è se stessa se si dona, se ama qualcuno sapendo soffrire, se sa tirarsi indietro per fargli spazio, se sta nel rapporto con l'altro in quell'atteggiamento generativo materno che è fecondo di nuove realtà intersoggettive⁴⁴.

5. Il paradigma della reciprocità

Nella cultura contemporanea, troppo spesso la relazionalità interpersonale subisce lo scacco della comunicazione: l'altro è — sartrianamente — “l'inferno”. Mancando rapporti di reciprocità, la relazione è asimmetrica, l'*alter* diviene *alienus* e l'io alienato; si acquiscono il disagio sociale, l'ostilità, la diffidenza; la società si trasforma in massa, con tutti i possibili esiti totalitari che tale termine evoca⁴⁵.

Ancora preponderante è l'esaltazione dell'io. 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 che convoca alla realizzazione di rapporti, consentendo perciò alla per-

⁴⁴ “Occorre che io diminuisca perché egli cresca” dice Giovanni in rapporto a Gesù (Gv. 3,30).

⁴⁵ Cf. E. MOUNIER *Le personalisme*, Oeuvres, Paris 1961-63, III, p. 453.

sona di realizzarsi. Talvolta lo studio della reciprocità — o come più spesso si dice della intersoggettività, la *we relation* — resta limitato alla dimensione fenomenologica, empatico-affettiva, occultando quella intellettuale e oggettiva. In tal caso, il rapporto uomo donna viene modulato sull'amore, lasciando la sfera del pensiero all'individuo, 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. L'*amo ergo sum*, la formula con cui Mounier prende le distanze dal *cogito* cartesiano⁴⁶, è espressione di una dimensione affettiva e dialogica del pensiero che coinvolge l'integralità della persona, sempre che l'accentuazione dell'amo non slitti in sentimentalismo romantico.

La coscienza culturale della relazionalità personale sembra non poter esulare da una filosofia e una antropologia della reciprocità. La persona può conoscersi se si riconosce in un'altra persona. Non possiamo rispondere alla domanda sull'io, se non ripercorrendo il movimento nel quale l'io, relazionandosi ad un tu, diviene se stesso. Se si accentua la dimensione etica, tale movimento interpersonale si presenta come consapevolezza del dono che ciascuno può rappresentare per l'altro. In tal caso la reciprocità può sembrare utopica, giacché essa ricorda che non basta *esserci* (nella vita di coppia come negli altri ambienti vitali), quasi una necessità di dover occupare uno *status* e reggere una istituzione, ma occorre anche *essere con* perché il ritmo della vita sia modulato in conformità all'essere relazionale della persona. Ma non basta neanche accordare due solitudini, ricalcare l'abitudine, contentarsi di un poco di attenzione reciproca, conservando il massimo per sé, appagarsi del funzionamento, comunque, dell'istituto e dello *status*. Reciprocità, infatti, non è solo un *essere con*, se ciò si traduce in lontananza di due solitudini avvicinate, *che* rifiutano di dipendere l'una dalla volontà dell'altro, ma è soprattutto un *essere per*⁴⁷.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 455.

⁴⁷ Per la prosocialità, dal punto di vista psico-pedagogico, cf. la Società internazionale SIPRO, con sede a Barcellona, diretta dal prof. R. ROCHE.

Riconoscere la necessità della qualità del rapporto significa sostanziare la relazione estetica con quella etica, innestare questa su quella, 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 e ciò corrisponde non tanto ad un dovere moralistico, quanto all'esigenza profonda dell'essere personale e della sua realizzazione.

Sul piano educativo, gli educatori e le educatrici saranno in linea con questo imperativo etico se vorranno che ciascuno sia se stesso, venga valorizzato in quanto persona, in quanto ragazza e ragazzo. In particolare, fatti accorti dalla cultura della differenza, si porrà cura a che altre donne possano trarre fuori dal loro patrimonio il meglio di sé, vengano aiutate a prendersi sul serio (importanza dello "sguardo valorizzante"), a dare valore al loro impegno nel lavoro e nei rapporti sociali, grazie all'aiuto di rapporti di affiliazione in cui spontaneità e autorità si conciliano. Opportunamente il lavoro dell'insegnante è visto come un compito materno, un far venire a nuova nascita le ragazze come soggetti radicati nel proprio genere senza discrasia e occultamenti. Il rapporto tra donne è visto come un riproporsi della natalità, ossia del principio che ci genera, ripetendo il compito biologico della madre, ma a livello di nuova nascita, di inserimento nella catena di generazioni che ci hanno preceduto per garantirne la continuità storica anche come mondo umano della parola, della cultura⁴⁸. Se però la madre viene vista solo come capace di generazione biologica, è l'uomo che immette nel mondo della cultura rompendo quel primitivo legame naturale madre figlia/o, consentendo finalmente al nuovo essere di divenire umano staccandosi dalla naturalità del primo rapporto. Al contrario, l'interpretazione femminista vede nel rapporto intrauterino la coesistenza ordinata di una dualità distinta in rapporto e il momento del distacco, il parto, non tanto come una perdita o separazione, quanto come una creazione⁴⁹. Se così non fosse, la bambina dovrebbe perdere l'origi-

⁴⁸ Cf. H. ARENDT, *Vita Activa*, tr.it. S. Finzi, Milano 1988.

⁴⁹ Cf. H. ROUCH, *La placenta come terzo*, "Inchiesta" n. 77 (1987), pp. 41-

narria identità con la madre, dunque una parte di sé, per poter pensare

6. Linguaggio materno e linguaggi sistemici

Rispetto alla logica dello scambio, che regola i rapporti economici, ma più diffusamente anche quelli sociali, la maternità rappresenta il dono gratuito, in vista della reciprocità tra madre e figlio. Oggi la logica della gratuità viene riservata al linguaggio della vita privata, delle chiese e dei monasteri, lasciando invece che domini in pubblico il linguaggio monocorde del calcolo delle opportunità senza eticità.

La maternità è in questo senso trasgressione dei valori dominanti. Essa appare fuori del tempo e dello spazio pubblico, quello marcato dal potere, dalla produzione, dal ritmo frenetico dell'immediato presente. Per la Martirani, il tempo valutato socialmente è il tempo consumato: «È un tempo lineare (passato, presente, futuro), in cui ciò che conta è cogliere l'attimo presente. È un tempo personale, caratterizzato da fretta (insaccare mille cose nel tempo), svogliatezza (perdere tempo), cattivo umore (concentrarsi sul proprio tempo), eccitazione (sopravalutare il proprio tempo), indiscrezione (entrare aggressivamente nel tempo altrui), negligenza (sciupare tempo), vanità (prendersi tutto il tempo per sé), sciocchezza (riempire il tempo dell'inutile), maldicenza (contaminare il proprio e l'altrui tempo), tutte caratteristiche dell'uomo d'oggi, derivanti da un cattivo utilizzo del tempo, un uso disancorato dalla terra, dal prossimo, dagli altri popoli e dalle generazioni future»⁵⁰.

Rispetto al dominio della chiacchiera, del linguaggio comunicativo ridotto a parole da imprimere senza dialogare, dei messaggi da imporre con la ripetitività dei mass media; rispetto a un

46; L. IRIGARAY, *Le corps-à-corps avec la mère*, in *Sexes et parentés*, Minit, Paris 1987, pp. 19-33; D. SPENSER-E. SARAH, *Learning to lose*, London 1989.

⁵⁰ G. MARTIRANI, *Utopia e nostalgia dell'Eden*, in G.P. DI NICOLA, *Il tempo dell'utopia*, Roma 1992, pp. 27-51, p. 45.

mondo soffocante per sazietà di notizie, di immagini, di parole, determinato dalla ipernutrizione della informazione, la maternità è il silenzio. L'io che non è più con se stesso, che non ascolta il non detto è un io privato della sua identità; è stato derubato di sé ed ha lasciato così pieno potere al dominio del pubblico, non tanto come effetto di una violenza esterna quanto per il morbido influsso totalizzante dei massmedia. La sua psiche, la sua anima non sono che la piazza dove si incontrano e scontrano le mille voci del telegiornale, le mille notizie angosianti, le mille sirene della pubblicità. I sensi, la vista, l'udito, il tatto sono saturi e privi di forza, languidi ed incapaci di pesare le differenze. Per eccesso di comunicazione si diventa incapaci di comunicare e il dialogo diventa un assemblamento di monologhi. La psiche è privata della sua concentrazione e della capacità di ricondurre a sintesi unitaria le sue impressioni, l'intelligenza i suoi pensieri.

La maternità sta a significare la dimensione umana che sembra poter fare a meno di azioni, perché è la sua sola presenza che spinge e orienta l'azione altrui; sembra poter fare a meno di potere perché la sua autorità è naturale; sembra poter fare a meno di sentirsi realizzata in opere sulla natura perché la sua opera principale è diretta ad altri esseri umani; di parole perché l'espressione vivente di sé è trasmessa ai figli, quasi essi fossero ciascuno una nuova parola che la madre dice al mondo. A fronte del luogo comune della femminilità come chiacchiera, è vero, infatti, che essa simboleggia anche le vertigini del silenzio, laddove si raggiunge il culmine della parola come dono. Il silenzio in tal caso non è ciò che precede il linguaggio, una sorta di incapacità ad esprimersi, né è una rinuncia nichilista all'espressione, ma è pienezza d'essere.

La maternità invita all'accoglienza, ferma il tempo produttivo e impone il suo ritmo d'attesa e della contemplazione, come la bellezza: «La bellezza è qualche cosa che supera — scrive Capograssi a Giulia — il normale concatenamento utilitaristico delle cose, perché sta da sola, è divinamente autonoma in mezzo all'universo, rivela che l'anima intima dell'universo non è né forza, né utilità, né passione, ma divina libertà che si espande nell'aria per la sola gioia della contemplazione. Così, Giulia mia,

il tuo fiore, il fiore che tu mi hai dato, è lì, autonomo, la più fragile cosa dell'universo, ma anche la più solida cosa dell'universo, perché dipende solo dalle leggi della bellezza e niente altro, perché non tende ad altro scopo che non sia se stesso, perché esaurisce la sua funzione con niente altro che con l'apparire e stare dentro le chiare linee della sua forma»⁵¹.

Maternità esprime anche la consapevolezza dell'impossibilità di padroneggiare la vita — ed anzi di contare i «capelli del capo» —; comunica flussi di corrispondenza e di memoria anteriori al linguaggio, sintonie trasmesse per contatto corporeo o attraverso lo sguardo incantato tra madre e bimbo che succhia il latte al seno e dona, come augura il popolo, «sangue e latte», divenendo ogni volta più consostanziali tra loro.

La maternità è soprattutto attenzione all'altro, che esso sia il figlio partorito nella carne o che sia il prossimo. Il suo codice è perciò in contrasto con la procreazione ridotta a questione biochimica, più spesso strumentalizzata ai fini del singolo, della coppia, delle famiglie, del sistema (con tutte le conseguenze di mercato, ivi comprese le madri che si prestano ad essere "utero in affitto"). In contrasto con queste forme di maternità mercificata, non si può negare che oggi si afferma il linguaggio della maternità come cura, dunque maternità sociale allargata, nella *caring society*, nelle strutture di volontariato, nella richiesta di adozioni e nelle varie forme di espressione della solidarietà diffusa. Tale contraddizione, con cui occorre convivere sapendo fare le proprie scelte, è uno dei tratti caratteristici della società contemporanea che vede convivere le due logiche, quella della maternità biologica, funzionale e mercificata, spesso responsabile di abbandoni nei cassonetti dell'immondizia o di violenze quotidiane perpetrate su creature indifese, e la maternità come genitorialità sociale.

L'espressione maternità allargata la uso per indicare l'estendersi delle disposizioni caratterizzanti la maternità ai processi di solidarietà familiare e sociale, visti nell'ottica del prendersi cura dell'altro (*I care*), non per obbligo giuridico e lavorativo, ma die-

⁵¹ G. CAPOGRASSI, *op. cit.*, p. 192.

tro la spinta di una sollecitudine etica, in chiave di antropologia personalista, che è appunto una manifestazione sociale del codice materno⁵². Esse sono la dimostrazione dell'estendersi del codice materno oltre i suoi confini naturalisticamente segnati, verso paradigmi di socialità che assumono la maternità come espressione alternativa al sistema. In quest'ultima accezione si può collocare lo sviluppo delle reti sociali di base e del volontariato, dal livello locale a quello internazionale, come animazione della relazionalità⁵³.

Si comprende la necessità di potenziare la diffusione del codice materno per far fronte all'anomato e al disagio sociale, quando la vicinanza di individui si configura come massa, soffocando le dimensioni qualitative e provocando la ricerca di rapporti significativi, senza dei quali la persona è interiormente fiaccata, l'*alter* diviene *alienus* e l'io alienato⁵⁴. È infatti un bisogno vitale della persona vivere in luoghi sociali vivificati da attori che comunicano significativamente tra di loro, che si tratti della famiglia, degli amici o dei mondi vitali nei quali il singolo si inserisce.

Perciò tutto ciò che viene fatto dai volontari nel campo della formazione integrativa della scuola, dell'assistenza, della protezione civile, dell'animazione culturale, è espressione della crescita del bisogno di gratuito e della sensibilità nei confronti di quei

⁵² È questa sollecitudine che caratterizza per Ricoeur un'antropologia di tipo personalista, distinguibile nella triplice direzione di cura di sé, sollecitudine per l'altro, costruzione di istituzioni giuste (cf. P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona*, cit. pp. 66-72).

⁵³ Di esso Angeloni dà la seguente definizione: «Caratteristica essenziale del volontario è, quindi, la spontaneità dell'impegno; requisito naturale, la gratuità del servizio; condizione necessaria, l'inserimento dell'attività personale dei volontari nella programmazione globale dell'aiuto allo sviluppo; fine supremo, il perseguimento di un alto ideale di solidarietà umana e sociale, che va oltre i ristretti confini del proprio Paese per abbracciare le sorti dell'umanità più bisognosa d'aiuto» (R. ANGELONI, *Lineamenti della nuova legislazione sulla cooperazione italiana allo sviluppo*. Introduzione al testo di legge del 9.2.1979, n. 38).

⁵⁴ Cf. E. MOUNIER, *Le personnalisme, Oeuvres*, Paris 1961-63, III, p. 453.

bisogni che non hanno risposte istituite. Si tratta della dimensione qualitativa che regola i rapporti con gli altri, sino a porsi come forma di terapia sociale non burocratizzata e non imposta: “le madri di giorno”, i vicini che assistono l’anziano, l’affidamento temporaneo dei bambini a rischio ad altri nuclei familiari, i telefoni di pronto intervento, le Università della Terza età⁵⁵. L’iniziativa personale e a piccoli gruppi supplisce così i limiti del sistema, in una attività di rianimazione e rifondazione continua del sociale, frenando i processi crescenti di spersonalizzazione della burocratizzazione e della massificazione.

Si è notato opportunamente che non si tratta solo di constatare la funzione di tamponamento che tali reti sviluppano come reazione al fallimento del *Welfare State*, né solo della funzione rassicurante che svolgono nei confronti delle patologie delle società complesse, ma soprattutto di interventi che mirano alla umanizzazione del sistema. Dentro i rapporti spersonalizzanti della società complessa si fa più forte l’esigenza di una *caring society*. Tale sviluppo di solidarietà informale, con cui il sistema tampona le sue falle, è l’affermazione di gratuità nel cuore degli scambi economici e funzionali⁵⁶. Essa è altresì diffusione del

⁵⁵ Tale solidarietà si sviluppa soprattutto nelle reti primarie delle relazioni interpersonali, di scambio non immediatamente politico o economico, da studiare da parte del sociologo e del politico con un approccio *sui generis*.

⁵⁶ Il mutamento di sensibilità in ordine a questi problemi si rileva nell’inchiesta Istat dell’85 dal titolo: *Indagini sulle strutture ed i comportamenti familiari*, in cui, per la prima volta in indagini campionarie di una certa dimensione, si prende in considerazione l’esistenza di reti di relazioni tra famiglie non coabitanti che intervengono in vario modo a sostegno dell’organizzazione familiare, con aiuti non retribuiti dati all’esterno o ricevuti dall’esterno della famiglia considerata. L’indagine fa riferimento ad aiuti di tipo economico, terapeutico, di compagnia, assistenza, attività domestica (preparazione pasti, riordino della casa, spesa, ecc.), manutenzione e riparazioni varie, accompagnamento, ospitalità, pratiche burocratiche-amministrative (pagamento fatture, bollette, iscrizioni, denuncia fiscale), esecuzione di un lavoro. La percentuale di popolazione che presta aiuto è più elevata per le donne in tutti i tipi di aiuto, tranne che per l’aiuto economico e quello nell’esecuzione di un lavoro. Le reti sociali superano i legami di sangue: anche se nella maggior parte dei casi gli aiuti sono stati ricevuti da parenti, vi è una quota rilevante di aiuti ricevuti da altri (vicini, amici). Il moti

codice materno e dunque effettiva preparazione delle radici del mutamento del linguaggio.

Tra le forme di solidarietà sociale sono da comprendere le richieste di adozione e di affido, dimostrazione del senso universale di genitorialità, distinta dalla maternità e dalla paternità fisiologiche. Certo, anche nelle coppie che decidono per l'adozione e l'affido ci sono, come per tutti, i rischi del figlio ad ogni costo, esibito come status symbol, c'è il gioco di scambi e interessi psicologici, ma esso diviene più palese e orientato eticamente; si è in qualche modo costretti a prenderne coscienza e sottoporre ad esame critico i propri sentimenti; ciò è già un primo passo verso un miglioramento di qualità nei confronti del gesto che si sta per compiere divenendo madri e padri. Non di rado si constata che le coppie che si offrono per queste maternità alternative a quelle biologiche rivelano notevoli risorse qualitative, nel campo affettivo ed educativo, una certa capacità di accogliere l'altro nella sua incognita di eredità biopsichica. Non si deve escludere dall'interpretazione di questi gesti la volontà di offrire la ricchezza del rapporto d'amore uomo-donna come una potenzialità rigenerativa di umanità, quindi come un dono partecipato ad altri esseri e particolarmente a quelli più bisognosi di aiuto. Tutto ciò è esaltato nel caso dell'affido, quando non si tratta solo di accettare il rischio di un patrimonio genetico e di programmare un distacco dal figlio, ma anche di accogliere una storia iniziata, una educazione già impartita, l'impronta indelebile di un ambiente che spesso ha già segnato negativamente i tratti di una personalità.

Tutte le forme di attività di cura, benché comuni a uomini e donne, manifestano un maggiore protagonismo femminile, tendenza confermata già dalla predilezione delle donne per l'impe-

vo prevalente per quasi tutte le richieste di aiuto risulta l'affetto e la solidarietà, c'è poi il bisogno economico ed il motivo di salute per l'aiuto terapeutico. Le percentuali di famiglie che hanno ricevuto aiuti sono più basse nei Comuni con oltre 100.000 abitanti, a dimostrazione della maggiore difficoltà di creare reti di solidarietà informale in ambienti macro-urbani. Per tutti i tipi di aiuti inoltre le percentuali sono più alte per le famiglie unipersonali, che compensano così i limiti della solitudine (cf. ISTAT, *Indagine sulle strutture ed i comportamenti familiari*, cit., pp. 91-97).

gno lavorativo nel settore servizi, sia come utenti sia come lavoratrici professionali o volontarie, ma soprattutto confermata dalla loro massiccia presenza nelle istituzioni della solidarietà. Le donne qui svolgono un ruolo-chiave di mediazione all'interno dei gruppi primari e, all'esterno, tra i bisogni individuali e le risorse. Ma è evidente che non si tratta di percentualizzare la presenza delle donne come genere, quanto di sottolineare il diffondersi del valore della cura e dunque la centralità di un'interpretazione in codice materno delle relazioni sociali, risorsa indispensabile all'umanizzazione del sistema, ivi compreso quello dell'asettico mondo del lavoro.

La maternità sociale richiede un salto di interpretazione di tipo qualitativo dalla dinamica generativa del corpo della donna alla maternità come valore umano che in antropologia morale qualifica l'attenzione a favorire la crescita integrale, psicologica, spirituale, sociale dell'altro e di se stesse insieme all'altro. Tale estensione è giustificata dal fatto che il dono di sé non può essere fatto all'interno di un'identità legata alla sessualità biologica, o alla funzione di riproduzione del sistema. Si tratta di una logica che non può essere *delle* donne, nel senso circoscritto ad un solo genere, ma tutt'al più *al femminile*, se con ciò si intende una reinterpretazione dei valori della vita che trae i suoi moduli dall'osservazione attenta della maternità, in questo senso paradigmatica dell'essere umano in quanto tale.

In rapporto alle differenze sessuali, la maternità allargata non significa cancellazione di peculiarità, come nel concetto di androginia, con tutto quello che questo termine richiama di scomparsa della diversità nell'unificazione delle determinazioni sessuali. In essa la sessualità non appare come una marginale appendice, giacché qualifica il timbro e le modalità dell'essere per l'altro, ma non fissa l'identità delle donne una volta per tutte, tanto da non potersene distaccare. Nella maternità come paradigma di relazionalità viene in risalto la persona nel suo "piccolo mondo", nella sua creatività sociale e pratica, nei gesti generatori di socialità anche dove non ne esiste traccia⁵⁷.

⁵⁷ Il concetto di *Lebenswelt* di Schutz è invece più attento agli aspetti epi-

Per superare l'individualismo e il funzionalismo sistemico, occorre che si affermi l'etica della solidarietà. Dopo l'*ethos* nobiliare, borghese, socialista che si sono succeduti nella storia dell'Occidente, l'*ethos* della solidarietà universale è la risposta più adeguata alle sfide del nostro tempo sempre più interdipendente non solo per i mass media, ma anche per i destini comuni e i pericoli che lo minacciano. La solidarietà è la presa di coscienza dei vincoli oggettivi che legano ciascuno ad un'appartenenza sociale e cosmica tra l'uomo, la natura, le altre specie, il contesto mondiale delle nazioni. In altri termini, è l'orizzonte di un comune destino umano, ecologico, economico, atomico che costituisce la ragione-costrizione per un'*ethos* della solidarietà come traduzione antropologica e sociale del codice materno.

Gran parte di questi obiettivi è ancora utopia: nell'inchiesta condotta da Stoetzel a livello europeo, contro il 60 e il 62% della media europea, il 68% e il 72% degli italiani sono dell'opinione che la "solidarietà è in declino" e che "non si può avere fiducia nel prossimo"⁵⁸. Tuttavia la presenza delle forze emergenti sul fronte solidarietà, giovani, donne, intellettuali, è il segno di una direzione irrinunciabile. Lo esige la stessa complessità sociale, se non vuole cadere negli estremi del frammento e del totalitarismo. Infatti nel principio dialogico della solidarietà: "Tutte le varie complessità si intrecciano e si tessono insieme, per formare l'unità della complessità; ma l'unità del *complexus* non viene con ciò eliminata dalla varietà e dalla complessità che l'hanno tessuto"⁵⁹. Nella solidarietà è possibile tessere insieme fili differenti e comporli in un tessuto unitario senza appiattirli in un *melting pot* indifferenziato. «Nella complessità all'uomo, come ragno sospeso al centro di una fitta rete di relazioni con gli

stemologici e diviene analisi dei problemi della comunicazione, a partire dalla situazione, dalla fisicità e dall'esperienza dell'io (cf. A. SCHUTZ, *Saggi sociologici*, tr. it. Torino 1979, pp. 196-202).

⁵⁸ J. STOETZEL, *I valori del tempo presente. Un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984, p. 35. Cf. anche F. BELLINO, *Etica della solidarietà e società complessa*, Levante, Bari 1988, pp. 148-167.

⁵⁹ E. MORIN, *Le vie della complessità*, in AA.VV., *La sfida della complessità*, p. 56.

altri, con l'ambiente, con se stesso, spetta il compito di tessere la sua esistenza nella rete e con i fili delle molteplici relazioni e interconnessioni che la costituiscono»⁶⁰. Questo stesso tessere le reti della relazione rappresenta il volto umano della convivenza centrata su dimensioni etiche più che estetiche, personali più che anonime, espressive più che funzionali.

Tutte le volte che le analisi razionali degli odierni sistemi sociali sembrano non trovare soluzioni coerenti sul piano della programmazione e della risoluzione della ingovernabilità, tutte le volte che si invoca un più di personalizzazione, di amore, di eticità, si fa riferimento al codice materno, si riconosce che il sociale non rinnovato si sclerotizza e muore nel formalismo, e che perciò è necessario ricorrere a generatori di vita sociale capaci di trasformare il dato delle strutture istituite in rapporti vitali. Ciò comporta la necessità di intendere la maternità come chiave di passaggio dalle cadute dei rapporti a nuove riformulazioni, con tutta la creatività che comporta la risorsa della negatività, ossia la capacità di passare dal non essere (solitudine, incomprendimento, anonimato) all'essere. In questo senso la simbologia del parto fa della maternità sociale la condizione di rigenerazione della vita di relazione.

7. La maternità nella coppia

Il primo luogo relazionale in cui la maternità deve trovare accoglienza è nella coppia. L'unità della coppia è scossa dall'annuncio della gravidanza: lei vive ora un'esperienza che non può delegare, a cui è chiamata in prima persona, perchè si svolge nel proprio corpo, ma che non le è possibile dominare; lui avverte la presenza di un bimbo come un terzo che viene a rompere l'intesa a due e a riaprire una distanza.

Ai fallimenti delle famiglie di oggi non poco ha contribuito l'educazione del "capofamiglia" di ieri (funzionale ad una concezione verticistica e gerarchica dei rapporti), ideologicamente

⁶⁰ F. BELLINO, *op. cit.*, p. 23.

sostenuta da un'interpretazione simbolica, culturale e religiosa della maschilità, quando ci si avvaleva della differenza tra i sessi per garantire la disuguaglianza. Madre rispetto ai figli e madre dei figli rispetto al marito, la donna è stata per troppo tempo qualcuno il cui potere di influenza poteva anche essere notevole, ma si stabiliva comunque a prezzo della rinuncia alla propria identità a favore degli uomini a cui si dedicava e nei quali scompariva come essere per sé⁶¹. Le attenzioni popolari verso la donna incinta, amata e coccolata presso tutte le culture, e particolarmente quelle attente alla qualità della riproduzione della razza, sono la conferma dell'implicito primato del figlio sulla madre. L'assunzione del cognome del marito e l'attribuzione ai figli del solo cognome paterno è ancora oggi il segno giuridico e sociale del primato del marito sulla moglie.

Tuttavia è innegabile l'affermarsi di una nuova coscienza maschile della paternità. Soprattutto i giovani papà si prendono cura dei figli, evidenziando l'entrata dei valori "femminili" nel circuito dei comportamenti sociali accettati come ambiti di reciprocità: come le donne partecipano alla sfera politica, allo stesso modo gli uomini recuperano gli spazi della vita privata⁶². Anche i padri vivono la difficoltà di conciliare paternità e lavoro, specie se sono genitori singoli e affrontano per la prima volta il gusto e il peso della cura giornaliera dei figli, la difficoltà di inventare sintesi accettabili tra lavoro e cura. Il loro coinvolgimento nella dedizione alla famiglia contribuisce positivamente non solo a risolvere problemi di rapporti dentro la coppia, ma anche a superare la ghettizzazione dei problemi della genitorialità al puro ambito delle donne, per porre all'attenzione della società il problema politico della famiglia come modello di socialità⁶³.

⁶¹ E. Badinter si sofferma sulla questione del potere femminile come potere della madre («Notre Mère qui àtes le tout », p. 74), visto all'interno della molteplicità dei poteri; cf. E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris 1986, pp. 63-92).

⁶² Sul mutamento dei ruoli familiari e in particolare della paternità cf. AA.VV., *Modelli e ruoli sessuali in una società in evoluzione*, Roma 1981.

⁶³ Cf. AA.VV., *Famiglia e istituzioni: quale dialogo oggi?*, CIF, Roma 1991.

Nella reciprocità di ruoli e valori, i confini tra maternità e paternità, a livello socio-culturale, diventano più flessibili, in sintonia con i dati biologici circa la differenziazione sessuale uomo/donna (ciascuno di noi è in misura diversa entrambi) e con le variazioni di manifestazioni psichiche nei due sessi (differenze più marcate in alcune fasi del ciclo vitale e meno in altre).

Sia la maternità che la paternità comportano l'esperienza del distacco, della solitudine, dell'incertezza, ma la paternità è ancor più impotente ed estranea di fronte all'evento che si viene svolgendo nella donna. L'uomo non può che prendere atto, essere spettatore attento, partecipare empaticamente, intuendo e contemplando quanto di misterioso sta avvenendo in lei, ma rinunciando ad essere primo attore di una vicenda, di cui è stato co-protagonista attivo, ma che ora sembra andare avanti senza di lui.

Se riprendiamo ancora la *Mulieris Dignitatem*, troviamo l'eco di queste semplici verità che, ripensate opportunamente, costituiscono la premessa per una riorganizzazione del mondo umano e sociale a misura di madre: "L'umano generare è comune all'uomo e alla donna...Eppure, anche se tutti e due insieme sono genitori del loro bambino, la maternità della donna costituisce una "parte" speciale di questo comune essere genitori, nonchè la parte più impegnativa... Bisogna che l'uomo sia pienamente consapevole di contrarre...uno speciale debito verso la donna. Nessun programma di "parità di diritti" delle donne e degli uomini è valido, se non si tiene presente questo in un modo del tutto essenziale... L'uomo — sia pure con tutta la sua partecipazione all'essere genitore — si trova sempre "all'esterno" del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la sua propria "paternità"⁶⁴. I problemi aperti dalla M.D. stanno proprio nell'aver scavato e approfondito il senso paradigmatico della femminilità come maternità, senza aver dato interpretazioni del senso della maschilità, che sembra restare stretta tra i pregiudizi legati alla esaltazione della virilità e il doversi configurare sul modello della femminilità.

⁶⁴ G. PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, § 18.

Affrontare il rapporto delle donne con la maternità è anche fare un'analisi politica, storica, religiosa di ciò che è stata ed è la famiglia e, in essa, i rapporti uomo-donna. Non si può non tenere conto dell'educazione maschilista (che fatica a morire), che contribuisce non poco ad incrinare i rapporti tra moglie e marito. Benché il peso maggiore della procreazione gravi sulle madri, non sempre lui accetta di buon grado l'annuncio di una maternità⁶⁵. Tale annuncio è spesso la cartina al tornasole dello stato di salute di un rapporto che può incrinarsi o rafforzarsi. Sono i momenti delicati della vita di tutti i giorni in cui la giovane sposa verifica nei fatti la traduzione concreta della dichiarazione d'amore, per vedere se il marito è presente, come ha promesso, o continua la sua vita da scapolo (con qualche benevola concessione), se vive i rapporti nella tenerezza e libertà del dono o nella pretesa di ciò che crede dovuto, se si prende cura delle incombenze familiari o ritiene normale godere per sé del tempo libero⁶⁶, se riserva a sé il compito di progredire nel lavoro e nella

⁶⁵ «Ho preso per parecchi mesi la pillola ed ero libera dalla paura di gravidanze non volute e ho potuto godere così di un rapporto sessuale senza preoccupazioni. Ma soffrivo del fatto di prenderla: mi pareva che l'uomo con cui stavo non avrebbe accettato una mia maternità, cioè, in fondo una parte di me, una mia possibilità di creazione: come se esorcizzasse con l'anticoncezionale la mia (e in fondo la sua) forza riproduttiva. Anche altri uomini hanno rifiutato questa mia capacità di essere madre e mi hanno fatto soffrire» (*Testimonianza* di F., rip. in AA.Vv. *Donna, cultura e tradizione*, cit., pp. 72-53).

⁶⁶ Le donne continuano ad essere penalizzate nel tempo libero. Dal *Rapporto Censis* sulla domanda turistica (Roma 1988) si apprende che le donne sono ancora il fanalino di coda anche nella possibilità di prendersi una vacanza: in 12 mesi (aprile 1987 - marzo 1988) non hanno fatto vacanza il 52,6% di donne contro il 48,6% di uomini (percentuale interna a coloro che non hanno fatto vacanze, ossia il 25% della popolazione, contro il 50% che va regolarmente in vacanza e il restante 25% che lo fa ad anni alterni).

Tra i dati raccolti a Nairobi, nel 1985 l'Italia ha conquistato un record negativo tra i Paesi occidentali a causa della scarsa collaborazione dell'uomo in famiglia. L'indagine svolta dall'Istat nel settembre 1984 rivelava che il marito dedicava al lavoro domestico un numero di ore pari al 6,3% se la moglie lavorava e pari al 6,1% se la moglie non lavorava. La moglie che lavorava, invece, vi dedicava un numero medio di ore settimanali pari al 31,7% e se non lavorava pari al 51,7% (sul rapporto presentato a Nairobi cf. G.P. Di NICOLA, *Sfide e possibili*

carriera o considera la maternità della moglie la giustificazione morale dell'accantonamento del suo titolo di studio. I pochi dati che si hanno su questo aspetto confermano la difficoltà nel superare gli stereotipi antifemministi trasmessi dal processo di inculturazione e ormai ben radicati nella personalità di base degli uomini e delle donne⁶⁷.

lità del femminismo socioculturale, in AA.VV., *La donna nella chiesa e nella società*, cit., pp. 45-50; per i dati italiani cf. anche L. LIVRAGHI-M.R. SAULLE, *Uguaglianza, sviluppo e pace. Il ruolo delle donne in Italia 1975-1985*, Roma 1985; A. ARANGIO RUIZ, *Le donne in cifre*, Roma 1985). Su questi temi cf. anche lo studio di C. SARACENO, *Il lavoro mal diviso. Ricerca sulla distribuzione dei carichi di lavoro nelle famiglie*, Bari 1980).

⁶⁷ Un'analisi sui modelli di donna, emergenti nei mezzi di comunicazione di massa, si trova nel testo, preparato per la Commissione Nazionale per le pari opportunità uomo-donna, dal titolo *Immagine donna*, a cura di G. Di Cristofaro-Longo, Roma 1986. Sugli stereotipi cf. F. WEBER, *La donna: dagli stereotipi alla ricerca dell'identità*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, cit., pp. 149-162.