



PROSPETTIVA *persona*

Direzione e Redazione
Via Torre Bruciata, 17 - I- 64100 – Teramo
tel. 0861244763
e mail: danesedinicola@tin.it

Documento di ricerca per Convegno ecclesiale di Firenze 2015

L'ordine dell'amore. Verso un umanesimo relazionale¹

Di Giulia P. Di Nicola e Attilio Danese

1. La centralità dell'interazione

L'interazione come problema filosofico è certamente di origine husserliana e secondariamente esistenzialista. La fenomenologia ha posto il problema delle prospettive sul mondo e dell'ideale interscambiabilità dei punti di vista o reciprocità delle prospettive. La conoscenza della fenomenologia in Mounier è però soprattutto filtrata dall'esistenzialismo. A partire da Kierkegaard questa corrente filosofica ripropone i temi della libertà e della scelta ponendo l'accento sul soggetto dell'esistenza e cadendo così troppo spesso nella dissoluzione del rapporto interattivo in soggettivismo. L'io che guarda ed è guardato dal tu, e reciprocamente il tu, si ostacolano a vicenda. L'indugio sui temi dell'indifferenza, dell'istinto di possesso, del fastidio, bloccano la comunicazione, riducendola a monologo. Di tale esito negativo della comunicazione tra persone, Sartre è il principale esponente.

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 exteriorità 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»². 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»³. 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»⁴. L'altro è inferno nella misura in cui mi espropria: «L'altro è il non-me — scrive

¹ Le prime riflessioni in tal senso sono state pubblicate nei volumi: *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo* (a cura di A. Danese), Città Nuova, Roma 1986; *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale, Nel centenario della nascita (1905-2005)* (a cura di A. Danese, M. Toso e Z. Formella, Las, Roma 2005; *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale, Mounier e oltre* (a cura di A. Danese, in coll. M. Toso, Z. Formella), Las, Roma 2005; A. Danese, *Il problema antropologico. Il personalismo di E. Mounier*, Ladolfi editore, Borgomanero 2012.

²E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, III, p. 131, tr. it. p. 104.

³E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen cit.*, tr. it. p. 181.

⁴E. MOUNIER, *Introduction cit.*, III, p. 132, tr. it. p. 105.

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»⁵. 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»⁶.

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).

2. Interazione e persona

La dialettica del rapporto tra impotenza e volontà di dominio, oggettivazione dell'altro e alienazione nell'altro, rivela l'intuizione dell'esistenzialismo di un soggetto che è tale in quanto visto da un altro, *videor ergo es*, secondo l'indicazione di G. Marcel⁷. Ma l'aver posto due soggetti in relazione, quand'essi sono già ciascuno un sé, non conduce ad uscire dall'alternativa soggetto-oggetto e non rende possibile un vero incontro tra due persone. Lo scacco dell'inafferrabilità dell'altro è frutto dell'inefficacia del progetto di soppressione della trascendenza dell'altro. Su questi problemi dell'interazione l'esistenzialismo, e neanche quello di Kierkegaard e di Jaspers, ancora troppo puntato sul richiamo del segreto, è riuscito a dare una risposta soddisfacente.

D'accordo con Scheler, Mounier rifiuta la riflessione intenzionale sugli atti come uno dei principi fondamentali della fenomenologia per comprendere l'esperienza⁸. Mounier e Scheler contestano non tanto la possibilità di una riflessione intenzionale sul sé, quanto che la persona trovi se stessa e gli altri in questo atto di riflessione, dal momento che il processo di formazione etica esige di trovarsi donandosi. Nella prospettiva del processo di personalizzazione l'altro è un riferimento indispensabile della dialettica che ciascuno vive costituendo insieme il sé, l'altro e la relazione, ma non può essere una presenza funzionale alla crescita dell'io, né un momento della vita "ingenua", non ancora assunta dalla riflessione ad una vita propriamente razionale.

«Il primo movimento di una vita personale—scrive Mounier—non è un gesto di ripiegamento, ma un movimento verso gli altri ...la comprensione altrui è il fatto decisivo della coscienza personale»⁹. L'altro stimola continuamente la crescita dell'io non perché è ad essa finalizzato, ma perché il suo sguardo, diversamente che in Sartre, ha la capacità di "mettermi in questione", di inquietarmi, di offrirmi la possibilità del superamento del sogno esistenziale dell'in sé e di collaborare perciò, anche ostacolandomi, al processo dialettico di negazione superamento della concentrazione di sé sull'io individuale. Lo sguardo non è tra coscienze, ma tra esistenze che hanno la possibilità di comunicare o di rifiutarsi. Ogni forma di ripiegamento su se stessi è per Mounier contraria alla dimensione personale, dal momento che l'io, indulgiando sul sé, rifugge dalla relazione e dall'engagement e finisce per porre tra sé e sé un'opacità irriducibile, nutrita dal processo di riflessione.

La relazione con l'altro è indispensabile per una realizzazione della persona che acquisisca la novità del suo infinito trovandosi perdendosi: «*L'épanouissement* della persona implica, infatti, come condizione interiore, un'espropriazione di sé e dei propri beni, che priva l'egocentrismo di uno dei suoi poli: la persona non si ritrova che perdendosi, la sua ricchezza è quanto le resta quand'è

⁵J.P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit. p. 431, ma anche pp. 285 ss, 330 ss, 447 ss.

⁶Ivi, p. 431.

⁷E' interessante la puntualizzazione: «La coscienza che mi porta a me stesso è sin dall'inizio anche coscienza che mi vede» (V. MELCHIORRE, *Linee di fondazione cit.*, p. 103).

⁸Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus cit.*, pp. 49 e 388. Cfr. anche E. Hus-SERL, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, sezz. 45 e 78, dove viene riaffermato il principio secondo il quale con l'atto riflessivo si può comprendere ogni esperienza. Tale principio viene superato oltre che da Scheler anche da Mounier.

⁹E. MOUNIER, *Traité cit.*, 11, pp. 468-469, tr. it. pp. 597-599.

spogliata di ogni avere»¹⁰. E una esperienza dialettica che si lega... a quella della trascendenza, costitutiva di ogni incontro reale della persona sia con il suo tu interiore che con ogni tu: «Perché l'altro non sia più il concorrente, bisogna che in lui, in me e nel mondo io sperimenti l'inesauribile»¹¹.

Anche il tema classico del pudore viene riproposto e collegato a quello della trascendenza. L'analisi del pudore è un tema chiave del rapporto con l'altro, sia negli esistenzialisti (in particolare Kierkegaard, Jaspers, Solov'ev) sia già nella concezione hegeliana della dialettica dell'io e dell'altro espressa nel *Die Liebe* ¹². Sostanzialmente questo tema ha un significato metafisico poiché concerne l'uomo in quanto coscienza e libertà e, nella relazione con l'altro, implica la dialettica possibile di signoria e servitù. Con il corpo infatti si può esser ridotti a oggetto, sotto lo sguardo dell'altro, o viceversa divenire signore assoggettando l'altro. Il tema del pudore esprime dunque la dialettica di una relazione che mette a confronto due soggetti concentrati sulla difesa del sé¹³. «Io non ho vergogna di *essere confrontato con un altro*. Non ho vergogna per esempio di occupare una postazione nello spazio, o delle mie facoltà intellettive... io ho vergogna di *non essere che questo*, o piuttosto di sembrar non essere che questo, io che sento in me la possibilità di essere infinitamente di più, e nell'altro, nel suo richiamo o nel suo rimprovero, l'esigenza di essere infinitamente di più»¹⁴. Il pudore pertanto più che timore di espropriazione, opposto al desiderio di appropriazione, è «vestale di una specie di poesia del segreto», dal momento che la persona è questa insondabilità del mistero dell'essere. «Questo senso dell'intimità—conferma Mounier—è il senso del mistero personale. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. C'è nella distanza spaziale come un simbolo imperfetto della trascendenza e nel comportamento del segreto come un riconoscimento della distanza metafisica»¹⁵.

Da una parte perciò si ritrova in Mounier la "simpatia" di Scheler¹⁶, con la quale l'intuizione eidetica di Husserl diviene intuizione di un tu avvertito nella reciprocità del sentimento, ma dall'altra si trova in lui il rispetto per la diversità che è autonoma fondazione nell'essere. Viene dunque salvata la giusta preoccupazione del contemporaneo E. Lévinas, quando si oppone alla "precomprensione" di Heidegger (considerata fondante l'essere-con, *mitsein*, e quindi la relazione) perché questa è frutto di filosofie della totalità che eliminano la reale alterità dell'altro. L'altro per Lévinas rimane in una estraneità non sintentizzabile¹⁷.

Ma la radicale alterità dell'altro genera anche una relazione che metafisicamente pare escludere la profondità della comunione e dell'unità oltre il fondamento nella partecipazione all'essere comune. Eticamente si riduce al rispetto, al non uccidere, ad una morale della giustizia che sarebbe insufficiente, per Mounier, a fondare la comunità¹⁸. L'io si scopre col tu e tuttavia non si risolve nel tu; il tu eleva e svela l'io e tuttavia lo trascende. D'accordo con M. Buber, per Mounier l'io partecipa

¹⁰Ivi, p. 467, tr. it. p. 72.

¹¹ID., *Introduction cit.*, III, p. 187, tr. it. p. 72.

¹²G.W.F. HEGEL, *Die Liebe*, cit., p. 380, tr. it. p. 330.

¹³Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 1962, tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 232-263.

¹⁴E. MOUNIER, *Introduction cit.*, III, p. 139, tr. it. p. 118.

¹⁵ID., *Traité cit.*, II, pp. 478-479, tr. it. pp. 609-610.

¹⁶Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923, in *Gesammelte Werke*, hrsg. M.F. Frings, Bern und München 1973, tr. it. *Essenz e Forme della Simpatia*, intr. di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980, pp. 336-370.

¹⁷Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1961 tr. it. di A. Dell'Asta, Milano 1977, pp. 22 ss; ID., *Ethique et Infini*, Paris 1982, tr. it. *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 93-95. Mounier riferisce una sola volta il pensiero di Lévinas a proposito dell'esistenzialismo filosofico pluralista e pessimista e probabilmente si riferisce al di lui saggio *De l'existence à l'existant* (in «Collection Exercice de la pensée», Paris 1947). Scrive Mounier: «Come ha giustamente fatto rilevare il signor Lévinas, l'angoscia che essi (gli esistenzialisti) palesano non è solo un'angoscia davanti all'essere, o il niente che vi si mescola e ci inquieta attraverso di essa. E l'angoscia dell'esistenza stessa» (E. MOUNIER, *Perspectives existentialistes cit.*, IV, pp. 366-367).

¹⁸ Cf. A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessioni nella filosofia italiana*, Roma 1977, pp. 96 ss.

a «un essere che non è puramente in lui, né puramente fuori di lui»¹⁹.

Da M. Nédoncelle e da G. Madinier egli riprende il tema dell'essere come amore e dell'amore come chiave o "cifra" dell'essere. «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»²⁰. Nello stesso tono si esprime Nédoncelle: «La reciprocità delle coscienze è un amore che sollecita tutte le forze diffrante a superarsi e a compiersi in una promozione unica e perfetta»²¹. Mounier raccoglie il tema dell'amore e lo collega all'essere che è insieme fondamento metafisico ed esperienza della persona nel suo esistere.

La reazione contro la genesi solipsistica dell'io porta Mounier a privilegiare il tu come primo riferimento della persona che esiste nel suo esporsi e nel suo essere in relazione. «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»²². La relazione con l'altro precede l'autointuizione e in qualche modo la consente. E 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: «E 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»²³. L'essere della persona richiama una modalità della relazione 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»²⁴. 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»²⁵. E 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 trova²⁶.

La centralità della percezione dell'altro per la percezione dell'io è un problema che Mounier riprende da Scheler il quale gli offre un concetto di socialità intrinseca (*innerlich*) alla persona, contro le tentazioni del sociologismo e dell'atomismo. La conoscenza dell'altro (definito con espressione poco felice *fremder Ich*) già in Scheler supera l'analogia, che rimane solipsistica, e l'empatia che sembra fondare solo una indistinta esperienza sensoriale. Si rimane in tal caso al di sotto della conoscenza, in una identificazione o proiezione di sé nell'altro. Invece con Scheler il tu è diventato la categoria esistenziale fondamentale del pensiero umano e la simpatia ha implicato inscindibilmente l'identità (*Wesensidentität*) e la differenza (*Wesensverschiedenheit*), rivestendosi dei caratteri personali del sentire e patire insieme. Tuttavia il collegamento scheleriano con la

¹⁹M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923, tr. it. *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1958, p.58. Mounier conosce quest'opera nella traduzione francese *Je et Tu*, Aubier-Montaigne, Paris 1938. Per un approfondimento cfr. A. BABOLIN, *Fessere e alterità in M. Buber*, Gregoriana, Padova 1965; A. POMA, *Lafilosofia dialogica di M. Buber*, Rosenberg, Torino 1974.

²⁰G. MADINIER, *Conscience et amour*, PUF, Paris 1962, rip. in J. LACROIX, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, tr. it. Città Nuova, Roma 1971, p. 31.

²¹M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie cit.*, p. 209.

²²E. MOUNIER, *Le persona/isme*, III, p. 453, tr. it., p. 49.

²³*Ibidem*. Cfr. anche M. SCHELER, *Wesen und Formen cit.*, tr. it. pp. 342 ss.

²⁴E. MOUNIER, *Op. cit.*, p. 453, tr. it. p. 49.

²⁵*Ibidem*.

²⁶L'essere è quindi un "dover essere" che potrebbe ricordare la "cattiva infinità" fichtiana nel suo continuo trascendersi, tuttavia Mounier non può cadere sotto l'accusa hegeliana, poiché in lui il dover essere non è idea vuota senza sussistenza. La componente etica dell'essere non si muove nello Spirito aereo, ma nel vissuto della persona, e il negativo non è tanto ideale e assunto in una sintesi razionale, ma costituisce un concreto stimolo al movimento evocato dall'altro, dal sé, dal corpo

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 quelli 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 mundana 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.

Il noi è per Mounier centro vivo di confluenza e di irradiazione dei membri di un gruppo sociale e sfera di riferimento costante per la trascendenza dell'io e del tu. Il noi, presente nell'io e nel tu, li trascende anche 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»²⁷.

Nella reciprocità della relazione che non è concessione, attenzione, rispetto, ma donazione, le categorie logiche tradizionali non sono sufficienti ad esprimere il mutuo movimento io-tu-noi al di là dei consueti riferimenti logici di identità, distanza, accostamento, contraddizione, deduzione.

Il gioco dialettico della relazione, come vicinanza e distacco, unità e distinzione, è in Mounier, al di là delle categorie spazio-temporali, soprattutto movimento di presenza e di assenza di amore e perciò anche di presenza e di assenza di essere.

3. Amo ergo sum.

La relazione interpersonale donativa si nutre d'amore, che è al tempo stesso 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"²⁸. L'amore non è dunque un attributo del carattere o una modalità di realizzazione, ma la possibilità di essere: "Esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri...**essere significa amare**"²⁹. Siamo di fronte al capovolgimento del *cogito* cartesiano dal pensiero all'esistenza che si nutre d'amore come possibilità di realizzazione dell'essere della persona, altrimenti condannata a restare *ente*, individuo atrofizzato perché incapace di trascendersi.

Perciò l'amore qualifica l'essere, si fonda sulla libertà della persona di volere l'essere dell'altro ed avere in ciò la certezza del proprio essere. "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 vissuta)"³⁰. Non si tratta di una nuova teoria sull'amore romantico, filantropico empatico. Soprattutto va salvata la sua concretezza: non entità astratte, come l'umanità, ma sempre quel tu. L'amore deve avere un referente concreto: "Non si dirà: tu amerai l'Uomo (o anche gli uomini, o

²⁷ E. MOUNIER, *Introduction cit.*, III, p. 140, tr. it. pp. 119-120.

²⁸ ID., *Révolution ...cit.*, I, p.192.

²⁹ ID., *Le personnalisme*, III, p.453.

³⁰ ID., *Le personnalisme*, III, p.455.

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"³¹.

L'amore consente non solo alla persona di conoscere se stessa, ma anche di conoscere l'altro, poiché genera la comunicazione tra gli esseri. Non 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"³².

Passa attraverso le piccole comunità la possibilità di salvare il senso profondo della socialità, proteggendola e dai ripiegamenti individualistici e dalla cadute collettiviste: "Due esseri che si amano attraverso queste profondità arrivano 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 che unisce delle persone attraverso il cuore delle stesse"³³. Commenta H.Chaigne: "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"³⁴. Di qui l'esigenza di una nuova teologia 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"³⁵.

E di qui Lacroix deduce ancora una volta la concretezza del personalismo definendolo " la volontà di realizzare la persona". La persona è una vocazione di risposta all'amore e in ciò 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"³⁶.

Da queste riflessioni nasce l'esigenza di una teologia della comunione o della reciprocità, che Mounier considera sinora troppo poco sviluppata: "Vi è una teologia- aveva già sostenuto Mounier nel 1934 - 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"³⁷. *Refaire la Renaissance*, lo slogan che caratterizza il personalismo mounieriano è il versante sociale e culturale dell'impegno teologico a sviluppare la teologia del Corpo mistico.

4. Persona e amore

Il tema dell'amore, ampiamente trattato dalla letteratura filosofica, ha una pluralità di significati

³¹ ID., *Révolution...cit.*, p.191.

³² ID., *Le personalisme*, III, p.455.

³³ ID., *Révolution personaliste et communautaire*, I, p.236. Anche se presso Mounier la problematica non trova uno sviluppo adeguato, si ha comunque l'impressione che la sua fonte ispirativa è ancora una volta il vangelo che o parla della presenza del Cristo tra due o tre persone che si amano nel suo nome (*Mt*.18,20) (Cf. *Le christianisme et la notion de progrès*, III, p.412).

³⁴ H.CHAIGNE, *Approche personaliste de L'Eglise*, in AA.VV., *Le personalisme un chemin ouvert*, supplément à "La Vie Nouvelle", juillet 1981, pp.66-69, p. 68.

³⁵ E.MOUNIER, *Le personalisme*, III, p.496.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ID., *Révolution... cit.*, I, p.383.

talora complementari e talaltra contraddittori. Troppo spesso viene identificato con la consonanza, la compiacenza o l'assenso, termini che esplicitano quella inclinazione simpatetica verso l'altro dalla quale non è immune l'amore scheleriano. Si finisce spesso col confondere amore e filantropia, immedesimazione affettiva, libido freudiana, empatia. Al contrario, per Mounier l'amore qualifica l'essere, «guarda al di sopra dell'individuo, alla persona che lo chiama, al di sopra di certe casuali consonanze o differenze superficiali che possono attrarre, ma non tengono legati»³⁸. La certezza esistenziale viene quindi, con una radicale inversione di tendenza, agganciata all'amore e non più alla soggettività del pensiero. «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 vissuta)»³⁹.

Rispetto all'amore pratico kantiano, l'amore proposto da Mounier perde la rigidità del comando categorico, nettamente distinto dall'inclinazione sensibile, dal momento che la persona è essere-amore⁴⁰. Rispetto all'amore intellettuale di stampo spinoziano assume caratteristiche più personali e umane⁴¹. L'amore romantico ed il suo prolungamento nell'idealismo sono soprattutto unità di finito e infinito, non solo colto dal sentimento, alla maniera di Schlegel, ma anche dalla mediazione razionale unificatrice⁴². Nel tentativo di una fusione identificante la persona si espone al rischio di assorbire l'altro come prolungamento di sé e, viceversa, al rischio di annullarsi nella reciproca fusione. E un rischio permanente anche nelle filosofie esistenziali e fenomenologiche. Mounier invece esprime la consapevolezza che l'amore supera l'affinità naturale ed in ciò unisce e distingue: « Si dice a torto che l'amore identifica: ciò è vero soltanto nella simpatia, nelle affinità elettive, in cui noi cerchiamo ancora un bene da assimilare, una risonanza di noi stessi in un nostro simile; l'amore pieno invece crea la distinzione, il riconoscimento e la volontà dell'altro in quanto tale. La simpatia è ancora un'affinità della natura; l'amore è una *nuova forma di essere*; esso si volge al soggetto al di là della sua natura, vuole il suo compimento come persona, come libertà»⁴³. Il concetto di distinzione si pone dentro la relazione d'amore contro ogni forma di assorbimento. Senza la distinzione si cade infatti nella semplice interazione di amore-identificazione, preludio di monismi totalitari. Tale è il concetto di amore descritto da N. v. Hartmann⁴⁴.

Anche nella filosofia di Feuerbach si parla di un amore che «non ha plurale», in quanto attinge ad una sola fonte di unità estesa a tutta l'umanità, secondo l'ideale etico tipico degli scrittori positivisti. Ma nella prospettiva feuerbachiana l'amore, sia umano che divino, è contemplazione di se stessi: la coscienza dell'oggetto non è che l'autocoscienza dell'uomo⁴⁵. I residui dell'amore soggettivistico che si trovano in Scheler, nel rapporto di simpatia fenomenologicamente inteso, non sono chiaramente individuati da Mounier, il quale invece si ricollega ai suoi aspetti positivi: alla comunità che viene prima dell'io, alla concretezza del rapporto tra l'io e il tu, alla non razionalità del

³⁸ID., *Révolution cit.*, I, p. 192, tr. it. p. 115.

³⁹ID., *Le personalisme*, 111, p. 455, tr. it. 52.

⁴⁰ Secondo Kant l'amore morale si esprime nella sua forma perfetta nella massima: «Ama Dio sopra ogni cosa, il prossimo come te stesso», la quale presenta la contraddizione di comandare l'amore e si rivela solo come una indicazione di perfezione.

⁴¹ In Spinoza l'amore non si riferisce all'esperienza dell'uomo, mal concetto metafisico di Dio nel suo rapporto con se stesso e col mondo. L'amore dell'uomo verso Dio è della stessa qualità dell'amore infinito con cui Dio ama se stesso. «Ne consegue—sostiene Spinoza—che Dio in quanto ama se stesso, ama gli uomini e per conseguenza che l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio sono la medesima cosa» (B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. G. Durante, Sansoni, Firenze 1963, v. § 36).

⁴² L'amore in Hegel è la viva relazione delle stesse essenze (H. NOHL, op. cit., p. 2ss). L'amore rappresenta anche la totale unificazione della virtù nel sentimento infinito nel quale il soggetto abbandona se stesso e tuttavia si ritrova nella pienezza del suo essere. (Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, tr. it. *Estetica*, Einaudi, Torino 1967). L'unificazione dell'amore è tuttavia inferiore rispetto a quella prodotta dalla filosofia, anzi l'amore in Hegel non è neppure religione (H. NOHL, op. cit., pp. 295-300) e riapre la scissione tra il sentire, il soggettivo, l'utopico e la realtà oggettiva. Per l'amore nelle opere giovanili hegeliane e sul suo significato politico cf. A. DANESE - G.P. DI NICOLA, *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane l-egel (1793-1800)*, Patron, Bologna 1977, pp. 124-127, 177-178, 201-203.

⁴³E. MOUNIER, *Le personalisme*, 111, p. 455, tr. it. p. 52.

⁴⁴ Cf. N. v. HARTMANN, *Ethik*, tr. it. Guida, Napoli 1970.

⁴⁵Cf. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. in *Opere*, LaterzaBari 1965; l'amore in Feuerbach resta unità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'io e dell'altro, unità trasferita dall'infinito all'uomo nella sua finitudine.

concetto di simpatia. La distanza tra Scheler e Mounier è ancora notevole. Nell'amore-essere e nell'unità nutrita di distanza, l'amore conserva tutta la problematicità dialettica del rapporto presenza-assenza, essere-non essere. L'altro rimane altro da me e conserva perciò tutti gli attributi del rispetto richiesti da E. Lévinas. Occorre infatti, scrive Mounier, riconoscerlo «come soggetto, come un essere presente... che non si può definire, classificare, che è inesauribile, colmo di speranze, ed egli solo può disporre delle sue speranze: significa fargli credito»⁴⁶. Far credito all'altro è però solo un aspetto della relazione che comporta altresì apertura, generosità, riconoscimento del tu come seconda persona. «Io scopro un uomo quando improvvisamente si erge come un tu. Tu *quoque, fili*. Uomini armati, sconosciuti, estranei, sono vicini per un atto banale e, improvvisamente, uno di loro assume un volto. Tu *quoque*»⁴⁷. Ma questo tu dalle caratteristiche ancora lévinasiane, se è apertura e presenza dell'altro come soggetto, non basta a qualificare la relazione donativa, che si stabilisce nel momento in cui l'altro è voluto dall'io «come prima persona» in rapporto con sé⁴⁸. L'amore consente dunque non solo alla persona di conoscere se stessa, ma anche di conoscere l'altro, poiché genera la comunicazione con l'essere. Non 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 essa resti estranea a se stessa⁴⁹. «(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»⁵⁰.

5. L'amore al centro del nuovo umanesimo

Mounier trasforma il *cogito ergo sum* cartesiano in *amo ergo sum* non solo in senso deontologico, ma soprattutto metafisico, perché è relativo ad una concezione dell'essere che è «essere in relazione» in quanto è in analogia col suo fondamento e modello che è un Dio trinitario rivelatosi come relazione dialogica, la cui essenza consiste nella donazione amorosa di sé intera ed extratrinitaria»⁵¹. L'esperienza della vita personale appare intessuta di interazioni più o meno significative, capaci di realizzare la dialogicità intrinseca alla persona o viceversa ricondurla verso l'alienazione, che non è dunque solo conoscitiva o lavorativa o economica o religiosa, ma attiene all'incapacità di stabilire con gli altri relazioni autentiche.

L'interazione umana, infatti, richiede un apprendistato che dura l'esperienza di una vita e che passa attraverso diverse tentazioni di fuga, strumentalizzazione, possesso, sottomissione, gioco. «La fedeltà non è come certe sue contraffazioni di attiva lega, una garanzia di benessere o un godimento delicato di sentimenti superficiali. E' un'umile conoscenza del tempo necessario per creare una comunità, sia pure di due persone e non si esaurisce mai»⁵². Le forme miste di egoismo mascherato non sono infatti solo comportamenti etici, ma il continuo rischio che la persona corre di diventare aliena a se stessa, scivolando nelle malattie mentali e nella patologia del comportamento. «Ogni follia - scrive 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»⁵³.

Nel rapporto interpersonale esistono infinite gradazioni che rivelano la loro qualità all'occhio attento di chi sa coglierne i significati, al di là delle numerose discrasie tra convinzioni ideologiche

⁴⁶E. MOUNIER, *Le personalisme*, III, p. 453, tr. it. p. 113.

⁴⁷ ID., *Révolution cit.*, I, p. 193, tr. it. p. 114.

⁴⁸*Ivi*, I, p. 192, tr. it. p. 113.

⁴⁹*Ivi*, I, p. 193, tr. it. p. 114.

⁵⁰ ID., *Le personalisme*, III, p. 455, tr. it. p. 113

⁵¹ *Ivi*, p. 468, it. p. 597.

⁵² ID., *Révolution cit.*, p. 194.

⁵³ ID., *Le personalisme*, III, p. 453, it. p. 49.

e comportamenti. «Come si confonde spesso - annota Mounier - con l'amore il bisogno passivo di essere amati, così spesso si confondono queste forme parassite di pseudo obbedienza con i valori morali di obbedienza e di rispetto»⁵⁴. Il rapporto tra l'uomo e la donna segue le tappe di un apprendistato che va dall'indifferenza, il pregiudizio, l'ostilità, la lotta, la pace armata, alla comunicazione, al rispetto, allo sforzo tendenziale di raggiungere comunioni più profonde sino a costituire una "Persona di persone"⁵⁵. Tuttavia, nonostante l'abuso del termine amore, tra l'uomo e la donna, come nelle amicizie, le vere comunioni tra persone sono rare: «Molti uomini trascorrono tutta la vita senza conoscere una sola vera comunione... ben pochi arrivano ad un amore vero, ad una famiglia vera, ad una amicizia sola, ma vera. Quanto agli altri, ciò che essi considerano comunità, sono semplicemente società, conglomerati più o meno impersonali»⁵⁶.

L'uomo e la donna, nel loro rapporto comunicativo, possono sperimentare le potenzialità diverse che hanno di contribuire a formare comunioni più ricche e più profonde nelle quali ciascuno può vivere l'altro («Pietro è Giovanna»⁵⁷) ed essere insieme pienamente se stesso. Essi hanno dunque la responsabilità di creare, alimentare e rigenerare nel tempo abbozzi di comunità che hanno un valore intrinseco e insieme diffondono all'esterno un clima, uno stile di socialità. «Mentre si liberano dalla prima crisalide familiare, i coniugi per proprio conto ne secernono intorno a sé una seconda. Se vogliono conservare la loro libertà spirituale in quella nuova comunità sempre minacciata di chiusura, abbisognano di una continua vigilanza: devono rifarsi ad essa ricostruendola perché essi sono»⁵⁸. E' nel rapporto significativo di tensione unitaria che le differenze si valorizzano e più che differenze, diventano unità sinfonica di con tributi peculiari di ciascuno.

Mounier affida ai rapporti interpersonali nel microsociale familiare quel rinnovamento del tessuto umano che precede le riforme istituzionali. Il cammino dell'umanità verso la formazione di città a misura d'uomo non può realizzarsi se non a partire dal rinnovamento dei rapporti interpersonali in famiglia per i quali si rende indispensabile favorire il processo di liberazione della donna. L'aver scelto la persona, e per essa la filosofia del dialogo, dell'impegno e dell'amore⁵⁹ ha permesso a Mounier di dire una parola in più rispetto ai suoi contemporanei e, nonostante le citate incertezze, di conservare un'apertura di fondo alla scommessa su un futuro in cui maschilismo e femminismo si potranno spegnere nella comunità del personalismo comunitario, animata dall'amore.

«L'amore è il luogo della rivelazione dell'essere...L'amore fa essere quella persona così com'è... "Prima di cominciare ad amare, egli non era, per così dire "se stesso". Egli "era"... solo la funzione che doveva svolgere davanti al mondo e davanti a sé. Ma dal momento in cui ama, egli è. Ama, e perciò è. E l'altra persona ha la stessa esperienza con lui... l'uno riceve se stesso dall'altro, in reciproco dono" (Boros)...Io dunque sono uomo quando faccio essere l'altro più uomo. Essere significa fa essere. E poiché quando faccio essere amo, allora io sono quando amo, nella misura in cui amo»⁶⁰.

Mounier indica percorsi di approfondimento dell'amore a partire dalle relazioni intrafamiliari.

⁵⁴ Id., *Traité cit.*, p. 506, it. p. 644.

⁵⁵ Id., *Révolution cit.*, 1, p, 202. it. p. 129.

⁵⁶ Ivi. p. 195. it., p. 117.

⁵⁷ ID., *Le personnalisme*, III, p. 492. it. 113. Si può giustamente parlare di «transvivibilità» della persona (Cfr. A. Danese, *op. cit.*, p. 108).

⁵⁸ E. Mounier, *Traité cit.*, p. 106, it. p. 150.

⁵⁹ «Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo. lo pone nel cuore della filosofia. e la filosofia, orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto a una riflessione sull'amore uno sforzo tanto considerevole quanto quello che è stato dato alla riflessione sulla conoscenza e, a fortiori, a quello che si è rivolto all'invenzione tecnica» (E. Mounier, *Feu la chrétienté*, III, pp. 593-594, it. p. 98).

⁶⁰ AS, pp.84-85.

«Uscire da sé» è il primo di tali atti che richiama la logica della spoliazione, del superamento e richiede «rinuncia, espropriazione» come tensione alla trascendenza, contro il ripiegamento egoistico e narcisistico. «Soltanto colui che ha prima liberato in tal modo se stesso, può liberare gli altri o il mondo»⁶¹.

Il secondo atto originale, «il comprendere» è l'attenzione a modularsi sul ritmo del tu, riconoscendone la singolarità e l'inesauribile ricchezza. È amore che non cerca di identificarsi o di riprodurre se stesso negli altri, che non distrugge la propria peculiarità in forme di alienazione in un tu divinizzato. E la ricerca costante dell'equilibrio di «essere tutto per tutti, senza cessare di essere me stesso». Torna il discorso del noi in cui le persone non si fondono, non si annullano, né si trasformano in massa su cui ha buon gioco il totalitarismo di qualunque segno. Si ha «un noi comunitario solo il giorno in cui ciascuno dei membri scopre in ciascuno degli altri una persona e come tale la tratta, e come tale impara a conoscerla... un noi comunitario abbastanza vasto si costituisce così di tanti noi-due, noitre, ecc. che si incrociano all'infinito. Si vien formando come la serie, comincia con $n + 1$, poi $(n + 1) + 1$, ecc.»⁶².

«Uscir da sé» senza «comprendere» sarebbe sterile spoliazione. Uscir da sé invece per «prendere su di sé, assumere» è l'amore che condivide gioie e dolori dell'altro sino a «sentir male al proprio petto». Si tratta del terzo atto originale Il dare e il «darsi» senza calcolo costituiscono il quarto atto, che implica l'originalità di una donazione totale in cui gratuità e generosità possono raggiungere i valori etici del perdono, dell'altruismo, del vivere nell'altro. «Il rapporto dall'io al tu è l'amore con cui la mia persona in certo modo si decentra e vive nell'altra possedendosi e possedendo il suo amore»⁶³.

Il quinto atto originale suggella in qualche modo i precedenti dando continuità e creatività all'amore. E' l'essere fedele» non come ripetizione uniforme di gesti e sentimenti, ma come pazienza (da *patior*) e costanza nella qualità e nella durata del rapporto. La persona, «capacità d'apertura infinita», secondo le modalità esposte, alimenta il movimento dell'essere verso i più profondi legami della comunione nella quale l'io e il tu generano continuamente l'essere della comunità-persona - che riconosce all'amore la possibilità rivelatrice della persona e se questa è posta al centro di ogni riferimento filosofico, risulterà conseguente che il rinnovamento della filosofia passa per le piste di un personalismo incentrato sull'amore il cui balbettio incerto e spesso impreciso è preferibile alla chiarezza cartesiana di una filosofia della riflessione e della soggettività.

Sempre tenendo presente il modello trinitario, l'amore unitivo non può essere fusionale che annulla le distinzioni tra persone, ma è al contrario volontà di far essere l'altro, dal momento che la possibilità di essere per ciascuno passa per la libertà di non essere per far essere l'altro (per S. Agostino: "*quibus servire me cogit libera caritas*"). Come nella Trinità ciascuna Persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, è questo dono, analogicamente la Persona risponde alla sua vocazione più profonda (essere ad immagine di Dio) quando trascende se stessa per amare l'altra.

Mounier vede nella donna una grande riserva di questo bene prezioso: «E' in questo caos di destini falliti, di vite in attesa, di forze perdute, senza dubbio la più ricca riserva di umanità, una riserva d'amore per far scoppiare la città degli uomini, la città chiusa, egoista, avara e menzognera

⁶¹ID., *Le personalisme*, 111, p. 454. «La mia persona —scrive Mounier nel *Manifesto*— come tale è sempre al di là della sua obiettivazione attuale, sovracosciente e sovratemporale, più estesa di quanto io veda, più interiore delle costruzioni che di essa io tento. La sua realizzazione dunque, ben lungi dall'essere questo ripiegamento dell'individuo o della personalità proprietaria sulle ricchezze da essa acquisite, è al contrario per conseguenza di questa trascendenza... della persona uno sforzo costante di *superamento* e di *spoliazione*, dunque di rinuncia di espropriazione, di spiritualizzazione» (ID., *Manifeste cit.*, 1, p. 529, tr. it. p. i4). Essa «trova l'amore nel proprio cuore e trova se stessa solo annullandovisi» (ID., *Révolution cit.*, p. 236).

⁶²*Ivi*, p. 191

⁶³*Ivi*, p. 193

degli uomini. Forza quasi ancora intatta»⁶⁴. La donna potrà mostrare «questo immenso spazio che l'uomo moderno ha disdegnato e di cui l'amore è il centro»⁶⁵.

La persona, «capacità d'apertura infinita», secondo le modalità esposte, alimenta il movimento dell'essere verso i più profondi legami della comunione nella quale l'io e il tu generano continuamente l'essere della comunità-persona- ne si riconosce all'amore la possibilità rivelatrice della persona e se questa è posta al centro di ogni riferimento filosofico, risulterà conseguente che il rinnovamento della filosofia passa per le piste di un personalismo incentrato sull'amore il cui balbettio incerto e spesso impreciso è preferibile alla chiarezza cartesiana di una filosofia della riflessione e della soggettività. Conferma Mounier: «Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto a una riflessione sull'amore uno sforzo tanto considerevole quanto quello che è stato dato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello che si è rivolto all'invenzione tecnica»⁶⁶.

⁶⁴ Id.. Manifeste cit.. L p. 560, it. p. 122.

⁶⁵ Ivi. p. 562. it. p. 124.

⁶⁶ Id., *Feu la chrétienté*, 0, 111, pp. 593-594, tr. it. p. 98-

Parte II

Ritorno del comunitario in Ricoeur

"Persona" avrebbe ancora un sapore prometeico, individualista ed essenzialista, se non fosse coniugato col significato del termine che i personalisti degli anni '30 aggiungevano: "comunitario". Tale termine, a sua volta, risulterebbe generico se non se ne specificasse il senso, a partire dal rapporto io-tu. Affrontare i problemi dell'intersoggettività, come emergenza del personale nel sociale significa 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 sociobiologia⁶⁷).

In altri termini, il rapporto interpersonale non legittima solo dimensioni affettive, donative, spirituali, ma anche quelle economiche. Il necessario tornaconto dell'amore, come esigenza di non donarsi più a senso unico (reciprocità di affetto, di fedeltà, di sottomissione, di lavoro, cura dei figli ecc.) non può essere visto solo in termini negativi e moralistici, poiché esso è anche segno di una raggiunta, più consapevole, certezza della dignità della persona, di una razionalizzazione nell'impegno delle proprie energie, evitando la dispersione e lo sperpero. Quante esaltazioni dell'amore oblativo suonano oggi false, retoriche proclamazioni della schiavitù e dell'inferiorità di qualcuno nei confronti di uno più potente: il servo nei confronti del padrone, la donna dell'uomo, l'impiegato del direttore, il subordinato del superiore. Classificati come atti di donazione, nascondono in realtà mancanza di dignità, servilismo, calcolo. E' importante 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, nell'ambiguità ad esso connesse e che il femminismo ha denunciato⁶⁸.

Oggi si è più cauti nel tacciare di economicismo utilitaristico ogni valutazione del rapporto costi-benefici, finalizzato a suscitare nell'altro una rispondenza, immediata o differita, al progetto di intesa che un atto di relazione vuole suscitare. La persona non può restare in una donazione oblativa all'infinito, tensione forse eroica ma penalizzante e talvolta anche inutile. La sua disposizione etica deve prima o poi suscitare risposte in un circolo di dare e ricevere, per soddisfare il bisogno di amare ed essere amati, di donare e ricevere, di collaborare e con-vivere. Per usare il linguaggio della cibernetica, essa non può essere solo *output*, né può essere solo *input*, perché in entrambi i casi esaurirebbe la sua carica umana che si nutre invece di reciprocità, in cui lo scambio sistemico compensa perdite e guadagni⁶⁹.

a. Per un personalismo etico della reciprocità

Il concetto di reciprocità attenua la contrapposizione tra mondi vitali e sistema. Infatti sistema e persona possono apparire agli antipodi di una socialità intesa da una parte in maniera strumentale (rapporti di funzioni) e dall'altra in maniera idilliaca e limitata (che può generare solo mondi vitali, relazioni affettive, comunione). Quando parliamo di reciprocità, perciò, non ci riferiamo soltanto all'ideale realizzazione delle relazioni interpersonali in termini qualitativi ed etici, bensì a quella zona di passaggio impersonale in cui si attua lo scambio di sé, da un minimo (osservazione critica, distruttiva, indifferente) ad un massimo di corrispondenza dello scambio di sé. I due poli che sono le due anime della società (mondi vitali e sistema) si avvicinano, perché i rapporti più intimi possono essere letti in termini di scambio e, d'altra parte, la dimensione contrattualistica del sociale esige il ricorso alla persona e al suo ambiente vitale.

⁶⁷ Cf. E.D. WILSON, *Sociobiology - The New Synthesis*, Cambridge 1975.

⁶⁸ Nel testo di Giulia Paola Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna* (Città Nuova, Roma 1988) è dedicato il primo capitolo al tema della maternità: le sue difficoltà, la patologia, il significato positivo delle critiche del femminismo, in relazione ai guasti delle personalità della madre e dei figli.

⁶⁹ Cf. L. von BERTHALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, New York 1968, trad. it. Milano 1971.

Gli sviluppi dell'etica personalista in Ricoeur sono di grande interesse. L'analisi delle filosofie contemporanee lo conduce a considerare vantaggioso il richiamo alla persona come stimolo della dimensione etica a tre livelli impedendo le cadute negli eccessi di filosofia linguistica (tutto è linguaggio), agli eccessi della filosofia dell'azione che non tiene conto del patire, ai problemi delle cadute nel sostanzialismo del soggetto narratore o della sua dispersione nichilista.

Del personalismo di Mounier in Ricoeur rimane fondamentale la tensione etica tra il polo di partenza e il polo di arrivo (non intesi in senso cronologico) entro cui si rende possibile sviluppare la tematica dell'interpretazione, come categoria fondamentale in grado di porre in questione il senso dell'essere.

b. L'altro in Ricoeur

In Ricoeur si accentua la convinzione dell'importanza dei supporti oggettivi sulla base dei quali è inevitabile ed opportuno regolare i rapporti interpersonali. Egli, come ci confidava in una conversazione, era alla ricerca di una soluzione intermediaria tra lo spirito oggettivo di Hegel, che non procede dal noi, e la relazione io-tu-noi. Si poneva dunque il problema di pensare istituzioni in grado di evitare la rigidità e l'assolutezza dello spirito oggettivo di Hegel, irriducibili al noi della comunità. Un autore di riferimento a questo proposito è A.Schutz⁷⁰, che ha molto studiato il passaggio dal "noi" all'"esso", e quindi il problema dell'anonimato che si ritrova del resto nella riflessione di Heidegger. La persona diviene tale proprio sfuggendo all'anonimato (ben descritto anche da Mounier nelle società dell'*on*). Il problema dell'anonimato e il problema del potere sono le due facce dell'intollerabile di oggi, che sotto l'aspetto teorico si presentano come la domanda sulla possibile mediazione tra il "noi" e lo Spirito oggettivo hegeliano.

L'intersoggettività, ripensata a partire da tre termini e non più da due, si pone dunque il problema dell'istituzione in senso molto lato, dal semplice gesto alle più grandi istituzioni sociali, giuridiche, ecclesiali e politiche. Gran parte del pensiero cattolico, essendo molto sensibile al modello di comunione pura, tende ad eliminare la funzione costitutiva dell'istituzione dal momento che l'intensità della vita di unità è in qualche modo al di là dell'istituzione. Ma oggi si avverte la necessità di accentuare il ruolo positivo della mediazione, essendo il dialogo tra le persone sempre intrecciato con una mediazione istituzionale in qualche modo impersonale e nella quale i ruoli sono anonimi. E' infatti impossibile che tutte le relazioni che si intrattengono nella società complessa raggiungano la qualità dell'amicizia e ancor meno la profonda comunione, perché sono limitate e selezionate le possibilità concrete che la persona ha di far emergere uno spessore di relazione personale significativa, su uno sfondo di rapporto anonimo e istituito di ruoli. Si valorizza pertanto massimamente la capacità che ciascuno ha di suscitare rapporti personalizzati ("focolari di amicizia"), con diverse sfumature di intensità qualitativa, ma si riconosce altresì l'importanza di questo sfondo anonimo istituito, «non necessariamente negativo», ma che al contrario rende possibile l'incontro personale⁷¹.

c. L'etica come aspirazione alla giustizia

Ripartire dall'*ethos*, ancor più radicalmente che dall'etica, significa per Ricoeur fare riferimento alla *Regola d'oro*, così essenziale nella sua laicità⁷², ben diversa dalla *regola degli affari*,

⁷⁰Cfr. A. SCHUTZ, *Collected Papers*, La Hague 1971, tr.it. *Saggi sociologici*, Torino 1979, ID, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932, tr. it., *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna 1974.

⁷¹Come scrive Ricoeur: "Ho messo sullo stesso piano di quest'ultima l'auspicio a *vivere in istituzioni giuste*. Introducendo il concetto di istituzione, introduco una relazione all'altro che non si lascia ricostruire sul modello dell'amicizia. L'altro è il *vis-à-vis* senza volto, il *ciascuno*, di una distribuzione giusta. Non direi che la categoria del ciascuno si identifica con quella dell'anonimo, secondo una identificazione troppo rapida con l'*on* di Kierkegaard e di Heidegger. Il ciascuno è una persona distinta, ma che io non raggiungo che mediante i canali dell'istituzione" (P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona*, cit., p. 69).

⁷² Cf *Mt* 7, 13: «Fa agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te», oppure «Fate anche agli altri tutto quello che volete che essi facciano a voi».

tratteggiata da Charles Dickens (*the business precept*): «Fallo prima tu agli altri, perché essi lo farebbero a te».

La secolarizzazione, certo, ha privato l'uomo postmoderno dei riferimenti a concezioni forti del mondo, da cui derivare regole sicure di comportamento, producendo così una "dispersione etica" dal permanente carattere di frammentarietà. La persona non trova appigli e si abbandona il più delle volte alla dispersione, al disincanto scettico, ad una "equivoca" tolleranza verso comportamenti emotivi e soggettivi⁷³.

Onde evitare il ripetersi di esperienze traumatizzanti, Ricoeur auspica insieme alla crescita di «una più piena giustizia sociale, anche mediante un nuovo diritto internazionale e nuove incisive testimonianze di solidarietà» la necessaria integrazione nell'ordine della giustizia e delle sue istituzioni con i criteri della solidarietà e della compassione.

Il problema è come articolare la solidarietà, riconosciuta come l'unica risposta di civiltà che il continente antico può dare ai popoli che invocano ancora libertà ed autodeterminazione. Quale solidarietà è concretamente e politicamente possibile e quale l'anima per la solidarietà?

Per certi aspetti, i valori fondamentali diventano più pressanti, nel richiamare la formula universale kantiana: «Agisci in modo tale da trattare l'umanità nella tua persona e in quella degli altri come un fine e non come un mezzo» e dunque nel ribadire il «carattere non strumentale della relazione interpersonale che io (Ricoeur) credo invulnerabile»⁷⁴. Ma davvero, si chiede il nostro filosofo, "vi può essere soltanto contraddizione tra la logica paradossale dell'amore evangelico e la logica dell'equivalenza che è tipica della giustizia?" La risposta che egli offre prende le mosse dall'importante constatazione che il comandamento dell'amore e la regola d'oro della reciprocità giusta si trovano espressi in un medesimo contesto.

Questo costituisce certamente il **primo step** di un itinerario che riflettendo sull'etica punta sulla sollecitudine e giunge alla poetica dell'amore reciproco, senza trascurare l'anelito alla distribuzione giusta.

d. Dalla identità alla sollecitudine attraverso l'istituzione giusta

Il problema dell'intersoggettività reclama un **secondo step**: la *convivialità e l'amicizia delle differenze*. Il passaggio dall'ideale aspirazione alla giustizia alla concreta attuazione secondo Ricoeur si declina con la convivialità: «Credo che il progresso della giustizia stia innanzitutto nel rendere possibile l'umanità come una grande comunità tenuta insieme da legami di convivialità»⁷⁵. Ma per non relegare questo concetto nell'utopia è necessario integrarla con la giustizia distributiva e l'uguaglianza: «Credo che nell'idea di giustizia ci sia una specie di limitazione iniziale, visto che il suo scopo sembra essere non tanto la realizzazione della comunità, quanto più semplicemente, come aveva ben visto Kant, la realizzazione della coesistenza. Ma noi abbiamo un progetto più grande, che è la convivenza e la convivialità; è proprio a questo punto che introduco la mia idea di uguaglianza, perché credo che non sia possibile alcuna comunità se lo stato sociale degli uomini è troppo disparato e se c'è uno scarto troppo grande tra i privilegiati e i più svantaggiati. È necessario pertanto avvicinare i livelli della condizione sociale degli uomini, perciò l'idea di uguaglianza dev'essere forte quanto l'idea di giustizia»⁷⁶.

L'idea di "giustizia-uguaglianza" può sfociare in due rivoli: verso la conflittualità delle differenze o verso l'amicizia della convivenza. L'espressione usata da Ricoeur «vivere bene *con e per gli altri*» esprime questa sollecitudine, ossia il movimento di sé nella cura, sulla base di un

⁷³ Cf A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1988.

⁷⁴ P. Ricoeur, risposta a O. Rossi (*Tra sfida etica ed impegno filosofico*, in AA. VV., *L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, 267-294, 268).

⁷⁵ P. Ricoeur, *L'idea di giustizia*, *Intervista* rilasciata ad Antonio Gargano, in <http://www.emsf.rai.it/articoli/articoli.asp?d=17>

⁷⁶ *Ibidem*.

riconoscimento che implica la nozione di reciprocità, «che istituisce l'altro come simile e l'io come il simile dell'altro»⁷⁷. L'amicizia fa da figura paradigmatica di questo rapporto interpersonale animato dalla sollecitudine.

Ma per giungere ad una vera declinazione della sollecitudine è necessario passare attraverso la ricognizione dell'identità dei soggetti in gioco ed è il **terzo step** del percorso: **la stima di sé**. D'altra parte questa stima si radica nella capacità di scegliere intenzionalmente, di stabilire una gerarchia di preferenze; comporta altresì la capacità di assumere iniziative, di modificare il corso degli eventi. La prassi permette una riflessione che porta alla stima di sé: «apprezzando le nostre azioni, apprezziamo anche noi stessi come autori»⁷⁸.

Scrivendo Ricoeur: «l'elemento etico ... può essere espresso dalla nozione di *stima di sé*. In effetti, qualunque sia il rapporto con gli altri e con le istituzioni, non ci sarebbe *soggetto responsabile*, se non potesse stimare se stesso in quanto capace di agire intenzionalmente, ossia secondo ragioni riflesse»⁷⁹. Anche la seconda e la terza persona sono capaci di stima di sé, definita mediante l'intenzionalità e mediante l'iniziativa.

Stima di sé e sollecitudine non possono perciò pensarsi l'una senza l'altra. «Dire *soi* - continua Ricoeur - non è la stessa cosa che dire *moi*. *Soi* implica l'altro da sé, per poter dire di qualcuno che stima se stesso come un altro. A dire il vero, è per astrazione solamente che si è potuto parlare di stima di sé senza metterla in coppia con una domanda di reciprocità, secondo uno schema di stima incrociata che riassume l'espressione *toi aussi*: Anche tu sei un essere di iniziativa e di scelta, capace di agire secondo delle ragioni, di gerarchizzare i fini»⁸⁰.

La sollecitudine perciò non è un imperativo della persona autocentrata sul sé, non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma ne «spiega la dimensione dialogale implicita». Parimenti la reciprocità viene fondata nella stessa possibilità dell'io di sdoppiarsi tutte le volte che dice «io stesso» e dunque torna a sé dopo essersi decentrato e dopo aver, implicitamente o esplicitamente, dialogato con un altro.

E qui siamo in pieno **quarto step** dell'itinerario possibile: *la sollecitudine si trasforma in cura per l'altro*. Copre le ineguaglianze e quindi le ingiustizie e favorisce la responsabilità della messa in moto di un percorso dialettico di amore e giustizia. In essa, infatti, si suppone l'uguaglianza, si esige la reciprocità, si stabilisce la reversibilità. L'altro interpella l'io, che risponde con una sollecitudine che sancisce la stessa stima di sé; il tu convoca, l'io risponde responsabilmente.

Il terzo elemento dell'interazione impedisce che l'io debba tutto se stesso all'altro e dunque anneghi nel tu. Giustamente a tal proposito nota Lévinas: «Se io fossi solo con l'altro, gli dovrei tutto. Ma c'è il terzo... Il terzo è altro rispetto al prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non unicamente il mio simile»⁸¹. Nello stesso tempo, è la presenza del volto che impedisce al terzo di prendersi tutto e sovrastare con la sua neutralità la dimensione personale⁸². I due processi perciò sono in un rapporto dialettico di verifica reciproca. Per Lévinas, è il *Viso dell'Altro* che prevale, comandando: «tu non ucciderai» e costituendo l'io responsabile dell'attuazione di questo imperativo che lo trascende. «La giustizia - scrive Lévinas - passa nella mia responsabilità per l'altro, nella mia ineguaglianza in rapporto a colui di cui sono l'ostaggio»⁸³. R. Simon sottolinea che anche in Ricoeur si può evidenziare l'importanza dell'altro nel convocare

⁷⁷ Id., *Il tripode etico* in P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni. La dialettica tra amore e giustizia*, a cura di A. Danese, ECP, Firenze 1994, 68.

⁷⁸ Id., *Éthique et morale*, in *Lectures I*, Seuil, Paris 1991, 256-269, 257.

⁷⁹ P. Ricoeur, *Il tripode etico ...*, cit., 67.

⁸⁰ Id., *Éthique et morale*, cit., 258.

⁸¹ Cf E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhof, La Haye 1974, 200; cf anche Id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhof, La Haye 1961, 187-191. Sull'argomento cf G. Mura, *La "provocazione" etica di E. Lévinas*, in E. Lévinas, *Etica ed infinito*, tr.it. Città Nuova, Roma 1984, 5-38; Id., *La riscoperta dell'etica*, in Aa. Vv., *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, 45-67.

⁸² Cf l'ultima parte del libro di I. Mancini, *L'ethos dell'occidente*, Marietti, Genova 1990, 600-621.

⁸³ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., 201.

alla responsabilità: «già in “*Avant la loi morale: l'éthique*”, egli [Ricoeur] scriveva: “L'altro fa ricorso a me” e “attraverso questa richiesta, io vengo reso capace di responsabilità”»⁸⁴.

Si è detto che tale cura per l'altro raggiunge nell'amicizia il culmine della possibile reciprocità di corrispondenza tra l'io e il tu, quando l'altro stima il tu come se stesso, può dire “io” come “tu”, sapendo che ciascuno riconosce se stesso come responsabile dei suoi atti. Può così stabilire una vera uguaglianza nel rispetto della differenza e dell'unicità dell'altro: «Il miracolo della reciprocità consiste nel fatto che le persone si riconoscono come insostituibili l'una all'altra nello stesso scambio. Questa reciprocità degli insostituibili è il segreto della sollecitudine»⁸⁵.

La sollecitudine per l'altro quindi — nelle diverse situazioni in cui si concretizza — tende a ristabilire l'eguaglianza della giustizia là dove essa è minacciata.

Ma ciò che maggiormente caratterizza P. Ricoeur, specie rispetto ai personalisti classici, è la sottolineatura di un'intersoggettività a tre poli e non due: l'io, l'altro e il terzo elemento, che è espressione del legame sociale, senza essere il prodotto dell'uno o dell'altro, perché sussiste in una qualche oggettività⁸⁶. L'amicizia del resto non potrebbe mai raggiungere i tanti tu che costruiscono la convivenza sociale, i tu senza volto che solo l'istituzione può prendere in considerazione.

Siamo giunti **al quinto step** del percorso etico: *l'approfondimento del senso dell'istituzione* come canale della giustizia distributiva di umanità in senso molto lato, dal semplice gesto alla parola, alle macro-istituzioni sociali, giuridiche, ecclesiali e politiche. La comunicazione umana infatti è sempre intrecciata con una mediazione oggettiva e impersonale, sia nella relazione diretta io-tu, che si serve del corpo e i suoi strumenti espressivi, sia nell'anonimato dei ruoli istituiti, regolati da una struttura formale socialmente condivisa. L'io, l'altro e l'istituzione costituiscono il “triangolo di base dell'etica” e il campo delle sfide della dialettica tra amore e giustizia⁸⁷.

Oggi si avverte la necessità di accentuare il ruolo positivo della mediazione istituzionale (con insita l'aspirazione alla giustizia), perché non si accentui la scissione tra il modello di comunione pura dove vige la logica dell'amore e la “peccaminosità” degli apparati istituiti, mancanti di aspirazione alla giustizia.

Del resto Ricoeur è consapevole dell'impossibilità reale a che tutte le relazioni che si intrattengono nella società complessa raggiungano la qualità dell'amicizia e ancor meno la profondità della comunione, dato che le possibilità concrete che la persona ha di far emergere uno spessore umano significativo nei rapporti sociali sono limitate e selezionate, su uno sfondo inevitabile di anonimato e di ruoli istituiti.

Perciò preferisce utilizzare la formula *aspirazione a vivere in istituzioni giuste*. Col termine istituzione egli fa riferimento a forme di esistenza sociale nelle quali i rapporti tra gli uomini sono strutturati e regolati in modo normativo, con il diritto come sua espressione più forte, anche se impotente a coprire il senso dell'istituzione, che ne uscirebbe limitata e dunque mal compresa. «Se consideriamo l'istituzione sotto l'angolo visuale della dinamica sociale, essa non è più rappresentata

⁸⁴ P. Ricoeur, *Avant la loi morale: l'éthique*, in «Encyclopaedia Universalis, II, “Les Enjeux”, Paris 1985, 42-45, 43. Cf R. Simon, *P. Ricoeur e l'etica contemporanea*, in P. Ricoeur, *Persona, comunità...*, cit., 212-221.

⁸⁵ Id., *Éthique et morale*, cit., 258.

⁸⁶ Cf P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., 199-236, tr. it. di D. Iannotta *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993. Cf anche Id., *Avant la loi morale: l'éthique*, cit., 42-45, dove parla di «triangolo di base dell'etica», riferendosi all'io, al tu, all'egli/esso. «In effetti — mi aveva anticipato in una conversazione — non c'è linguaggio che se uno parla a qualcun altro, ma c'è il linguaggio stesso che non è affatto l'invenzione di uno dei due. Questo linguaggio è costituito di un lessico, di una grammatica, di un insieme di strutture fissate che ci consentono di parlare all'interno di un sistema che è un'istituzione. È questo rapporto tra interlocuzione e istituzione che mi interessa, questo ruolo dell'istituzione che interviene come un *terzo mediatore* tra colui che parla e l'interlocutore» (*Intersubjectivité, socialité, religion. Entretien avec P. Ricoeur*, par A. Danese, «Notes et Documents», 14 [1986], 75-83, 76-77. Anche nell'intervento al Convegno romano su *Intersoggettività, socialità e religione* (4-7. I. 1986), organizzato dall'Istituto di studi filosofici «E. Castelli», Ricoeur suggeriva di studiare l'intersoggettività a partire da tre termini.

⁸⁷ Cf P. Ricoeur, *Avant la loi morale: l'éthique*, cit., 42.

dal diritto, ma da ciò che noi possiamo chiamare, nel senso più ampio del termine, il politico, cioè l'esercizio della decisione della forza al livello della comunità»⁸⁸.

e. Il sentiero della Speranza: dalla dialettica amore-giustizia al perdono

La proposta ricoeuriana invita a pensare che le due logiche, quella della giustizia (reciprocità simmetrica) e quella dell'amore (reciprocità asimmetrica in cui l'asimmetria rischia perennemente di far sfumare la reciprocità) possano convivere e convivano materialmente nella storia, l'essenziale è esercitarsi a leggerne i segni, a scoprirne le tracce, anche dietro a quelle che potrebbero sembrare le manifestazioni assolute del malvagio.

«L'etica, innanzi tutto, non può prescindere dalla giustizia, poiché la sua stessa nozione centrale, quella dell'altro, implica fin dal principio una qualche idea di giustizia. Il riconoscimento dell'altro - sottolinea Ricoeur - non può infatti arrestarsi alla cura, alla sollecitudine per chi ci è vicino; in esso è sempre operante un senso più generale di eguaglianza, che rinvia a delle istituzioni giuste e, in questo senso, ad una dimensione politica insopprimibile»⁸⁹.

Quanto detto evidenzia che il terzo non può essere inteso in senso cronologico; è contemporaneo a qualunque rapporto io-tu, alla stima di sé e alla sollecitudine per l'altro, consentendo la possibilità stessa dell'incontro e impedendo che si instaurino relazioni di tipo duale, che sfociano nella fusione o nell'opposizione irriducibile, «due parrossismi che ondeggiando continuamente l'uno nell'altro»⁹⁰. La fusione e la “differenza abissale” negano la relazione intersoggettiva e annullano ciascuno dei due termini⁹¹. «Non si può dunque concepire - sottolinea R. Simon - una relazione intersoggettiva pura che esisterebbe indipendentemente dall'istanza terza della regola e dell'istituzione. La relazione triadica è data sin dal punto di partenza, da sempre, con i suoi tre termini, nel dinamismo del movimento che la percorre, nel riconoscimento e rispetto delle differenze che esistono tra la mia libertà e la tua, tra la mia responsabilità e la tua, attraverso la mediazione della terza istanza dell'istituzione»⁹².

Concludendo torniamo alla domanda già esposta in precedenza da Ricoeur: “vi può essere soltanto contraddizione tra la logica paradossale dell'amore evangelico e la logica dell'equivalenza che è tipica della giustizia?” La risposta che egli offre a questa domanda prende le mosse dall'importante constatazione che il comandamento dell'amore e la regola d'oro della reciprocità si trovano espressi in un medesimo contesto: «È possibile un'altra interpretazione, secondo la quale il comandamento d'amore non abolisce la Regola d'oro, ma la reinterpreta nel senso della generosità, come un canale non solo possibile ma necessario di un comandamento che, in forza del suo statuto sovra-etico, accede alla sfera etica solo al prezzo di comportamenti paradossali ed estremi... E tuttavia - conclude Ricoeur -, quale legge penale e in generale quale regola di giustizia potrebbe essere tratta da una massima d'azione che erigesse la non-equivalenza a regola generale?... Se la sovra-morale non deve scivolare in non-morale, o addirittura in immoralità - ad esempio in viltà -, deve passare attraverso il principio della moralità, riassunto nella Regola d'oro e formalizzato dalla regola di giustizia».

La formula che conclude l'itinerario della dialettica tra *Regola d'oro e giustizia* è il ricorso al *perdono*. Il perdono, nel suo senso pieno, eccede di molto la giustizia, come pure lo scambio

⁸⁸Id., *Taches de l'éducateur politique*, in *Lectures I*, cit., 239-255, 242.

⁸⁹F. Bianco, *Alla confluenza...*, cit., 194.

⁹⁰Cf D. Vasse, *Un parmi d'autres*, Seuil, Paris 1978, 7.

⁹¹La critica al concetto di “differenza abissale”, legato alla cultura della differenza e in particolare a L. Irigaray, si trova in G. P. Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1994. Gli stessi concetti sono stati riletti alla luce del pensiero di Ricoeur in: *Utopia e analogia nel concetto di reciprocità*, nel citato *L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, alle pp. 109-129.

⁹²R. Simon, *Éthique ...*, cit., 90.

contrattuale. Appartiene infatti piuttosto all'ordine della carità, ad un tipo di economia spirituale che oltrepassa le leggi dell'irreversibilità del tempo e dell'equilibrio dello scambio⁹³. « Il perdono-aveva scritto nel 1992- è una forma specifica di revisione del passato e, attraverso di esso, dell'identità narrativa propria a ciascuno; d'altra parte, il groviglio delle storie di vita dà l'occasione di una revisione non più solitaria e introspettiva del proprio passato, ma di una revisione mutua in cui si è potuto vedere il frutto più prezioso dello scambio di memorie; ora il perdono è anche una forma specifica di questa revisione mutua, di cui la liberazione delle promesse non mantenute del passato è l'effetto più prezioso»⁹⁴.

Non sempre è opportuno applicare senza mediazione il comandamento del perdono, se non si creano le condizioni di disponibilità interiore che impediscono alla parola o al gesto di riconciliazione di apparire piuttosto come un ghigno, una smorfia, uno sforzo puramente muscolare. Non bastano ragionevolezza e volontà; c'è bisogno di misericordia e di genialità per poter «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 di cui abbiamo concepito più su una applicazione, ossia l'esercizio della riconoscenza presupposto dal modello della traduzione e di quello della narrazione incrociata. Poiché supera l'ordine della moralità, l'economia del dono appartiene piuttosto a ciò che si potrebbe chiamare la «poetica» della vita morale, se si salva nella parola poetica il suo doppio senso: creatività, sul piano della dinamica dell'agire, del canto e dell'inno, sul piano della espressione verbale»⁹⁵.

Per perdonare occorre aver superato l'analisi dei fatti e delle ragioni degli uni e degli altri per fare ricorso, nella consapevolezza dei limiti di tutti, alla fonte dell'amore gratuito in grado di riattivare la comunicazione spenta. Almeno inizialmente, è necessario che uno divenga motore capace di porre gesti di solidarietà anche indipendentemente (ma non indifferentemente) dall'atteggiamento dell'altro, perché è qui la condizione per riaccendere una relazione spenta, facendo ciò che viene disfatto, divenendo protagonisti per la propria parte di quel processo di rigenerazione indispensabile a combattere la necrosi dell'amore. È vero che la carità, questo *surplus* di compassione e di tenerezza indispensabili a dare slancio ai rapporti umani, eccede la giustizia, ma si deve stare attenti a non sostituirla ad essa.

La giustizia resta tale, pur nel suo rigore politico-giuridico, solo se si ammette l'eccezione del perdono, ossia se l'economia del dono, con la sua logica poetica più che etica, coopera con l'economia dello scambio, della giustizia, della reciprocità.

In questa direzione giova riprendere il sentiero ricoeuriano della *speranza contro ogni speranza* avviato già da qualche anno nella sua riflessione. «Quale luogo per la speranza? – si domandava a Teramo nel 1993 e risuona profetico anche oggi - ...Proporrei di girare attorno alla coppia amore/giustizia...L'amore non è una virtù etica. Esso costituisce la dimensione poetica e in questo senso sovraetica dell'agire umano...l'amore oppone sempre la sua logica di sovrabbondanza alla logica di equivalenza della giustizia. Una gran parte dell'etica si gioca attorno a questa dialettica dell'amore e della giustizia. Ora è all'amore e non al senso della storia che bisogna legare la speranza. È nella misura in cui c'è qualcosa come una dialettica dell'amore e della giustizia che si può porre la questione della speranza e del legame della speranza...Continua a porsi la questione di sapere fino a che punto lo straordinario dell'amore può penetrare lentamente l'ordinario della giustizia...Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica»⁹⁶.

⁹³ Cf P. Ricoeur, *Per un nuovo ethos dell'Europa*, cit., , 15-21.

⁹⁴ *Ibid.*, 18

⁹⁵ *Ibid.*, 19.

⁹⁶ P. Ricoeur, *Le sfide...cit.*, 15-16.