

PERSONA y Reflexión Antropológica

valores

ideales

inteligencia

virtudes

voluntad

afectividad

amor

conflictos

compromiso

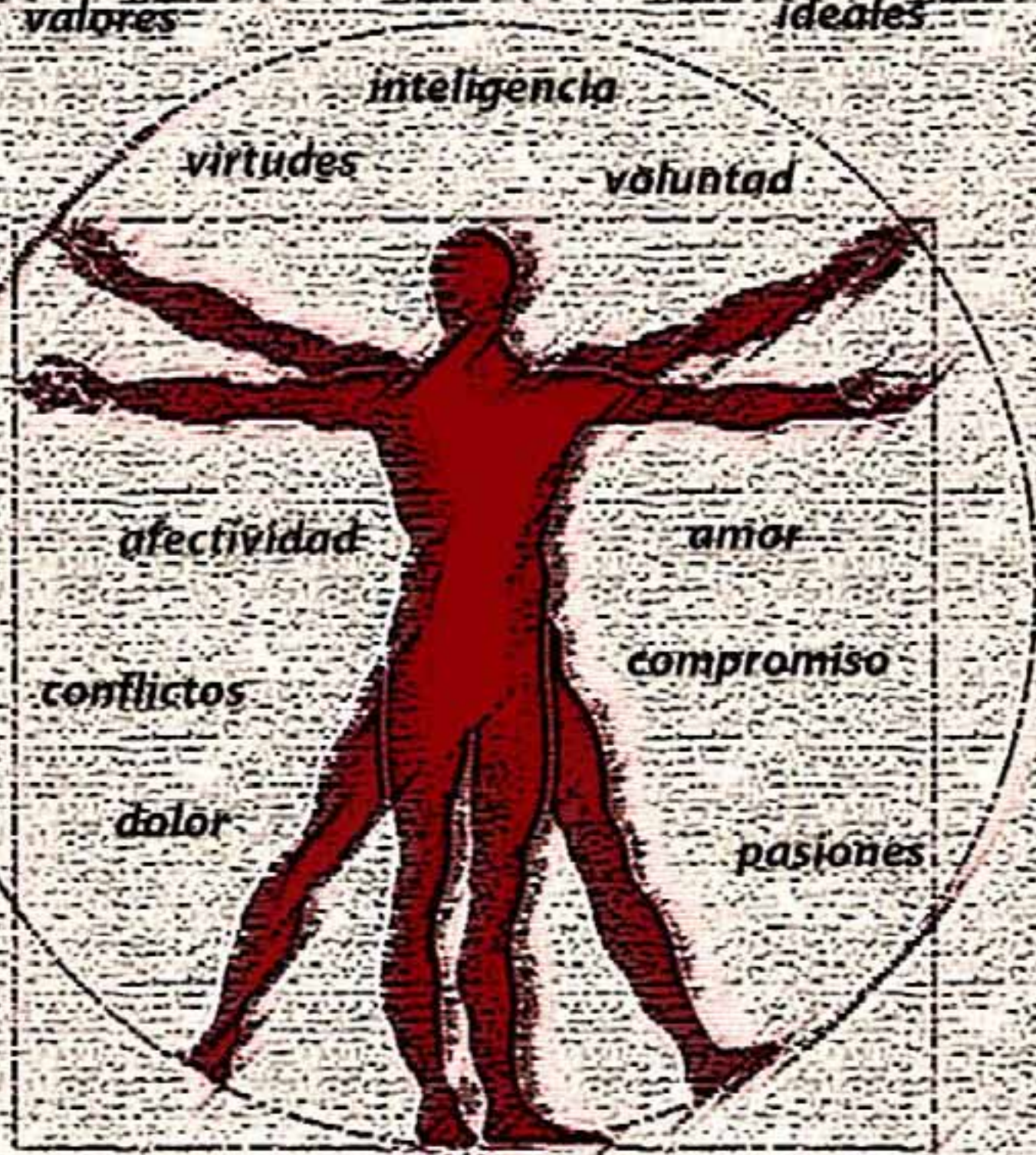
dolor

pasiones

acción

temporalidad

corporalidad





Antropología uni-dual y conyugalidad

Attilio Danese e Giulia Di Nicola¹

Traducción de Ana Cristina Pepe y

María Gabriela Pepe

1. Una antropología relacional²

Desde el punto de vista antropológico, no se puede comprender adecuadamente la pareja y la familia si se permanece en el interior de un pensamiento universalista, incapaz de respetar la dualidad originaria: el modelo de la humanidad sería siempre uno solo, en los actos de la especie humana, síntesis de los dos en el uno-universal-neutro. La diferencia no sería que uno difiriera de tal modelo. La alteridad de la mujer vendría a delinear en negativo, toda recortada a medida del hombre, que la define especulativamente en relación a sí: Eva en función de Adán; Sofía en función de Emilio (Rousseau)³. Todo el pensamiento occidental puede ser puesto en discusión como expresión de la tentación de reducir la diferencia a la unidad coherente y racional (ética, estética, gnoseología, religión, antropología) y entonces como pensamiento del uno, objetivo o subjetivo, colectivo o singular, racional o ético.

La tentación de reducir ad unum el uni-dual originario refleja por una parte la mentalidad androcéntrica y por otra la dificultad del pensamiento de hacer convivir aspectos aparentemente contradictorios y, por tanto, a concebir la igualdad entre los dos sin caer en el igualitarismo y la diferencia sin caer en la jerarquización. Por otra parte, si se acentúa, como ha hecho cierta cultura

1 Codirectores de la Revista "Prospettiva Persona". (Ver más en nuestro link de Autores)

2 Para una mejor comprensión de este artículo hacemos referencia al libro ya traducido en español: G. P. Di Nicola-A. Danese, *Vivir de a dos*, San Benito, Buenos Aires, 2007; ID., *Yo creo, tú no*, San Benito, Buenos Aires, 2007, ID., *Aprender a perdonar*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

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

Antropologia uni-duale e coniugalità

Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola¹

1. Un'antropologia relazionale²

Dal punto di vista antropologico, non si può comprendere adeguatamente la coppia e la famiglia se si resta all'interno di un pensiero universalista, incapace di rispettare la dualità originaria: il modello dell'umanità sarebbe sempre uno solo, nella fattispecie l'uomo, sintesi dei due nell'uno-universale-neutro. La differenza non sarebbe che un differire da tale modello. L'alterità della donna verrebbe a delinarsi in negativo, tutta ritagliata a misura dell'uomo, che la definisce specularmente in rapporto a sé: Eva in funzione di Adamo; Sofia in funzione di Emilio (Rousseau)³. Tutto il pensiero occidentale può essere messo in discussione come espressione della tentazione di ridurre le differenze ad unità coerente e razionale (etica, estetica, gnoseologia, religione, antropologia) e quindi come pensiero dell'uno, oggettivo o soggettivo, collettivo o singolo, razionale o etico.

La tentazione di ridurre ad unum l'uni-duale originario riflette da una parte la mentalità androcentrica e dall'altra la difficoltà del pensiero di far convivere aspetti apparentemente contraddittori e dunque a concepire l'uguaglianza tra i due senza cadere nell'ugualitarismo e la differenza senza cadere nella gerarchizzazione. D'altra parte, se si accentua, come ha fatto certa cultura femminista, la differenza di genere fino a teorizzare una assoluta alterità, mistero inconoscibile e ontologicamente incolmabile, si scavano fossati

1 Condirettori della Rivista "Prospettiva Persona".

2 Per una migliore comprensione di questo articolo facciamo riferimento ai libri già tradotti in spagnolo: G. P. Di Nicola-A. Danese, *Vivir de a dos*, San Benito, Buenos Aires, 2007; ID., *Yo creo, tú no*, San Benito, Buenos Aires, 2007, ID., *Aprender a perdonar*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

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

feminista, la diferencia de género hasta teorizar una absoluta alteridad, misterio incognoscible y ontológicamente incolmable, se excavan fosas que obstaculizan la construcción de un mundo humano común⁴. La relación entre dos absolutamente diversos no podría jugarse en términos de conflictualidad, de subordinación jerárquica y de separación.

Por esta razón el feminismo ha podido reunir niveles innovadores y positivos acerca de la mujer, pero se ha mostrado inadecuado para acercarse a los problemas de la pareja humana. Pero ha contribuido a redimensionar la pretensión absolutista de la razón, en alternante oscilación entre el individualismo y el colectivismo. La crítica de los “autores de la sospecha” (Freud, Marx y Nietzsche), también ha servido a una antropología relacional, por su radical antimetafísica que ha sacudido la seguridad intelectualista y cartesiana, y ha ayudado a desentronizar los ídolos⁵. El mundo de la cultura ha debido rever los procedimientos de la lógica formal, dudar del principio de identidad, de la neta separación entre positivo y negativo, entre presente, pasado y futuro, entre bien y mal.

Era necesario desenmascarar los mecanismos proyectivos del inconsciente para poder dudar de la independencia del consciente y sobre todo para repensar los problemas teóricos a la luz del sujeto que los formula, religando la teoría a la visión relacional y especialmente al mundo de las relaciones familiares gracias al cual la persona deviene tal⁶. Los análisis freudianos de hecho han puesto al desnudo la dependencia de nuestro ser de los primeros relatos interactivos a pesar del arraigamiento en lo biológico (subrayando expresiones así ligadas a la anatomía como “complejo de castración”).

4 Cf. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. de Luisa Muraro y Antonella Leoni, Feltrinelli, Milano 1985; cf también AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, 9-47.

5 Un ejemplo de este modo de leer ventajosamente Nietzsche es aquel de P. VALADIER, *Essai sur la modernité: Nietzsche et Marx*, Cerf, Paris 1974.

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

che ostacolano la costruzione di un mondo umano comune⁴. Il rapporto tra due assolutamente diversi non potrebbe che giocarsi in termini di conflittualità, di subordinazione gerarchica e di separatezza.

Per queste ragioni il femminismo ha potuto raggiungere traguardi innovativi e positivi sulla donna, ma si è mostrato inadeguato ad apprezzare i problemi della coppia umana. Ha contribuito però a ridimensionare le pretese assolutiste della ragione, in altalenante oscillazione tra l'individualismo e il collettivismo. Ad un'antropologia relazionale ha giovato anche la critica degli “autori del sospetto” (Freud, Marx e Nietzsche), per la loro radicale antimetafisica che ha scosso la sicurezza intellettualistica e cartesiana e aiutato a detronizzare gli idoli⁵. Il mondo della cultura ha dovuto rivedere i procedimenti della logica formale, dubitare del principio d'identità, della netta separazione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro, tra bene e male.

Occorreva smascherare i meccanismi proiettivi dell'inconscio per poter dubitare dell'indipendenza del conscio e soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce del soggetto che li formula, ricollegando la teoria al vissuto relazionale e specialmente al mondo dei rapporti familiari grazie al quale la persona diviene tale⁶. Le analisi freudiane infatti hanno messo a nudo la dipendenza del nostro essere dai primi rapporti interattivi, nonché il radicamento nel biologico (sottolineato da espressioni così legate all'anatomia come ‘complesso di castrazione’).

4 Cf. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. di Luisa Muraro e Antonella Leoni, Feltrinelli, Milano 1985; cf anche AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, 9-47.

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

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

Respecto al feminismo de la separación, como también respecto a la cultura dicotómica marxista, en el mundo católico se ha desarrollado en los últimos decenios una antropología de la reciprocidad, en grado de dar fundamento a las relaciones entre personas, a imagen de un Dios comunitario y no solitario, que se califica a sí mismo como Amor (pericoresi)⁷. La importancia del otro por el yo está en directa correlación analógica con la revelación de un Dios Trinidad de personas, iguales y diferentes, en comunión de caridad entre ellas. Referirse a este modelo ilumina el relato hombre mujer, modulado exactamente sobre el doble registro de la igualdad y de la diferencia, entre ambas dimensiones esenciales para que les sea aquel respeto sin el cual el amor es puramente pasional y tiende a una posesión que anula al otro (S. Weil usaba la expresión “canibalismo social”⁸).

También en la tradición cristiana las perspectivas tienen rápidas mutaciones, también en la continuidad de la fe. Respecto al monoteísmo se ha privilegiado la así llamada “antropología trinitaria” que supone la valorización de la diferencia intrínsecamente relacional⁹. La cultura de la reciprocidad se ha podido desarrollar también gracias al feminismo, ya que ocurren dos personas en sentido pleno para que la reciprocidad sea tal. “Unidualidad”, el término que Juan Pablo II usa en la Carta a las mujeres, expresa el sentido de la reciprocidad sobre la base del versículo bíblico: “A imagen de Dios los creó, varón y mujer los creó”¹⁰, al cual Jesús vuelve en el pasaje evangélico sobre el matrimonio¹¹. Entonces

Rispetto al femminismo della separatezza, come pure rispetto alla cultura dicotomica marxista, nel mondo cattolico si è sviluppata negli ultimi decenni una antropologia della reciprocità, in grado di dare fondamento alle relazioni tra persone, ad immagine di un Dio comunitario e non solitario, che qualifica se stesso come Amore (pericoresi)⁷. L'importanza dell'altro per l'io è in diretta correlazione analogica con la rivelazione di un Dio Trinità di persone, eguali e differenti, in comunione di carità tra loro. Riferirsi a questo modello illumina il rapporto uomo donna, modulato appunto sul doppio registro dell'uguaglianza e della differenza, entrambe dimensioni essenziali perché vi sia quel rispetto senza cui l'amore è puramente passionale e tende ad un possesso che annulla l'altro (S. Weil usava l'espressione ‘cannibalismo sociale’⁸).

Anche nella tradizione cristiana le prospettive hanno subito mutamenti, pur nella continuità della fede. Rispetto al monismo teistico si è via via privilegiata la cosiddetta ‘antropologia trinitaria’ che suppone la valorizzazione delle differenze intrinsecamente relazionali⁹. La cultura della reciprocità si è potuta sviluppare anche grazie al femminismo, perché occorrono due persone in senso pieno perché la reciprocità sia tale. ‘Unidualità’, il termine che Giovanni Paolo II usa nella Lettera alle donne, esprime il senso della reciprocità sulla base del versetto biblico: “A immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò”¹⁰, cui Gesù rimanda nel passo evangelico sul matrimonio¹¹. Ad esso dunque fa riferimento un cristiane-

7 Para una mirada de conjunto a la publicística sobre la reciprocidad cf. M. GANNON, *La reciprocità uomo-donna*, LAS, Roma 1995; para una visión antropológica cf. G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza cit.*, 173-243.

8 Cf. S. WEIL, *Sur Freud*, cit., I, 278 y el citado libro *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, 133-142.

9 Sobre el significado y sobre el uso de la analogía cf. P. CODA, *Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia*, en “Nuova Umanità”, nn. 24-25 (1982), 25-68; ID., *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.

10 Gn 1, 27.

11 “Entonces se acercaron algunos fariseos para ponerlo a prueba y le preguntaron: ‘¿Es lícito a un

7 Per uno sguardo d'insieme alla publicística sulla reciprocità cf. M. GANNON, *La reciprocità uomo-donna*, LAS, Roma 1995; per una visione antropológica cf. G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza cit.*, 173-243.

8 Cf. S. WEIL, *Sur Freud*, cit., I, 278 e il citado libro *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, 133-142.

9 Sul significato e sull'uso dell'analogia cf. P. CODA, *Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia*, in “Nuova Umanità”, nn. 24-25 (1982), 25-68; ID., *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.

10 Gn 1, 27.

11 “Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per

hace referencia a un cristianismo del 'principio', que quiere pensar la pareja humana yendo a la fuente, para una mejor comprensión antropológica del varón y la mujer en la relación que los reenvía, cada uno y juntos, al Creador, además del uno al otro. Cada proyecto de reevangelización no puede más que volver a reinterpretar este 'principio', o sea el designio inicial de Dios al crear la pareja humana.

Con el término reciprocidad se explicita el sentido dual y unitario de una dinámica relacional que privilegia la solicitud hacia el otro en vez de la definición del otro, la disponibilidad a poner en cuestionamiento si se está a la asunción de modelos universales y estados de identidad, la valorización en sí está en el otro en los mejores recursos para poner en círculo en la relación que constituye el yo y el tú en alteridad recíproca y fecunda (analógicamente al "Dios de la vida en cada ser viviente"¹²).

El volver a enviar a Dios, del cual el varón y la mujer son imagen, subraya la importancia de un fundamento trascendente, sin el cual el yo y el tú se anulan, en el conflicto permanente o en la homologación. A Dios vuelve a enviar la persona, que no puede permanecer en sí: sin un horizonte a través del cual trascenderse cesa de realizarse, sin tender a esto que es más grande que ella, deviene sub-humana. Por eso el mismo Nietzsche sostenía que el hombre es "una cuerda tensa entre el animal y el Superhombre, una cuerda sobre el precipicio", "un puente y no un fin", "un pasaje y un ocaso"¹³. Del mismo modo la

hombre repudiar a la propia mujer por cualquier motivo?" Y les respondió: '¿No han leído que el Creador desde el principio los creó varón y mujer y dijo: Por esto el varón dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne?'. Así que no son más dos, sino una sola carne. De modo que aquello que Dios ha unido, el hombre no lo separe" (*Mt* 19, 3-7).

12 Num 27, 16. La cuestión femenina viene releída de toda una corriente iluminada de teólogos entre los cuales recordamos a M. FARINA, *La questione donna: un'istanza critica per la teologia*, in "Ricerche Teologiche", anno I, numero unico (1990), 91-120; C. MILITELLO, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992.

13 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it.

simo del 'principio', che voglia pensare la coppia umana andando alla fonte, per una migliore comprensione antropologica dell'uomo e della donna nella relazione che li rimanda, ciascuno e insieme, al Creatore, oltre che l'uno all'altra. Ogni progetto di rievangelizzazione non può che tornare a reinterpretare questo 'principio', ossia il disegno iniziale di Dio nel creare la coppia umana.

Con il termine reciprocità si esplicita il senso duale e unitario di una dinamica relazionale che privilegia la sollecitudine verso l'altro alla definizione dell'altro, la disponibilità a mettere in questione se stessi all'assunzione di modelli universalistici e statici di identità, la valorizzazione in se stessi e nell'altro delle risorse migliori da mettere in circolo nella relazione che costituisce l'io e il tu in alterità reciproca e feconda (analogicamente al "Dio della vita in ogni essere vivente"¹²).

Il rimando a Dio, di cui l'uomo e la donna sono immagine, sottolinea l'importanza di un fondamento trascendente, senza del quale l'io e il tu si annullano, nella conflittualità permanente o nell'omologazione. A Dio rimanda la persona, che non può ristagnare in sé: senza un orizzonte verso cui trascendersi essa cessa di realizzarsi, senza tendere verso ciò che è più grande di lei diviene subumana. Perciò lo stesso Nietzsche sosteneva che l'uomo è "una corda tesa tra l'animale e il Superuomo, una corda al di sopra del precipizio", "un ponte e non uno scopo", "un passaggio e un tramonto"¹³. Allo stesso modo la terra

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

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

13 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it.

tierra es un espacio iluminado por un horizonte que la delimita y la supera, o sea de un lugar en el cual ella toca el cielo y el cielo, viceversa, descende sobre la tierra, haciéndose “cercano”. Heidegger, desde su canto, definía al hombre el “pastor del ser”, pensando en una tarea en relación a aquello que lo sobrepasa. La persona hace referencia a una existencia por y con el ser, a quien vuelve a enviar y en el diálogo con el cual quiere sentirse realizada.

Aunque el amor conyugal tiene necesidad de abrirse hacia horizontes de sentido ultramundano, que garanticen a la reciprocidad un recurso profundo y trascendente, sin el cual quedan sofocados en la soledad de pareja y hacen difícil mantenerse a la altura del pacto de amor y de fidelidad que han establecido.

L'amo ergo sum, la fórmula con la cual Mounier toma distancia del cogito cartesiano¹⁴, es expresión de la realidad relacional del pensamiento personalista, que bien se adapta a reinterpretar al sujeto en relación. En el hablar de reciprocidad el pensamiento contemporáneo escapa a la tiranía de lo impersonal, como también a la ideología preconfesional y dominante. Sigue por lo tanto un procedimiento dialógico, alimentado más de la confrontación que del “yo-pienso”, más de la comunicación que del replegamiento individualista sobre sí. Decir dialogal es decir un proceder flexible, sin pretensión unidireccional, en el cual el itinerario de la mente recorre senderos dialécticos, desencuentros y encuentros con el tú (legitimado a intervenir, a modificar, a aceptar o negar lo propuesto). La flexibilidad consiste también en el atento escuchar de los acontecimientos, como encuentro particular del universo con el universo personal¹⁵, cuando cualquier

è uno spazio illuminato da un orizzonte che la delimita e la sorpassa, ossia da un luogo in cui essa tocca il cielo e il cielo, viceversa, discende sulla terra, facendosi “vicino”. Heidegger, dal canto suo, definiva l'uomo il “pastore dell'essere”, pensando a un compito in rapporto a ciò che lo sorpassa. La persona fa riferimento ad un esistere per e con l'essere, a cui rimanda e nel dialogo col quale vuole sentirsi realizzata.

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

L'amo ergo sum, la formula con cui Mounier prende le distanze dal cogito cartesiano¹⁴, è espressione della realtà relazionale del pensiero personalista, che ben si adatta a reinterpretare il soggetto in relazione. Nel parlare di reciprocità il pensiero contemporaneo sfugge alle tirannie dell'impersonale, come pure alle ideologie preconfezionate e dominanti. Segue piuttosto un procedimento dialogico, alimentato più dal confronto che dall'“io penso”, più dalla comunicazione che dal ripiegamento individualistico su di sé. Dire dialogale è dire un procedere flessibile, senza pretese unidirezionali, in cui l'itinerario della mente percorre sentieri dialettici, di scontri ed incontri col tu (legittimato ad intervenire, a modificare, accettare o sconfessare quanto proposto). La flessibilità consiste anche nell'attento ascolto degli avvenimenti, come particolare incontro dell'universo con l'universo personale¹⁵, quando qualcosa e/o

Adelphi, Milano 1975, 31 ss.

14 Cf. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 455; Para una lectura renovada personalista del pensamiento de Mounier cf. A. DANESE, *Unità e pluralità*, cit.; ID. (libro), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986.

15 Para E. Mounier: “El acontecimiento,.... señala el encuentro del universo con mi universo... El acontecimiento es precisamente aquel que no poseo, aquel que no creo... la invitación a salir de mi ser... La revelación del universo, aquí todavía, termina con un regalo”. (E. MOUNIER, *Oeuvres*, cit., I, 172).

Adelphi, Milano 1975, 31 ss.

14 Cf. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., 455; Per una rinnovata lettura personalista del pensiero di Mounier cf. A. DANESE, *Unità e pluralità*, cit.; ID. (a cura di), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986.

15 Per E. Mounier: “L'avvenimento, segna l'incontro dell'universo con il mio universo... L'avvenimento è precisamente ciò che io non possiedo, ciò che non creo... l'invito a uscire dal mio essere... La rivelazione dell'universo, qui ancora, termina con un dono” (E. MOUNIER, *Oeuvres*, cit., I, 172).

cosa y/o cualquiera parecen hablar directamente al ser humano a través del concatenamiento de las causas (“El acontecimiento -escribía Mounier será nuestro maestro interior”¹⁶). Si no se va hacia estas dimensiones, se intentan sólo nuevos / viejos caminos de contraposición de un cogito a un otro, de una esencia a otra¹⁷.

La centralidad de las relaciones en toda la realidad creada, el ser-para de alguna cosa y de alguna persona, hacía escribir a Simone Weil: “Nosotros no tenemos dentro nuestro y en torno a nosotros más que relaciones. En la semitniebla en la cual estamos inmersos, todo para nosotros es relación, así como en la luz de la realidad todo es en sí mediación divina. La relación es la mediación divina entrevista en nuestra tiniebla. Esta identidad expresaba San Juan dando al Cristo el nombre de relación, Logos, y los Pitagóricos diciendo: ‘Todo es número’ ”¹⁸. Cuando la persona está en relación con la otra persona, en una interacción significativa y donativa, entonces se habla de relaciones de reciprocidad y de una antropología de la reciprocidad, que implica toda la socialidad humana en el carácter ético-relacional de la actividad operativa y simbólico-existencial¹⁹.

16 E. MOUNIER, *Lettre à J.-M. Domenach*, en *Oeuvres*, cit., IV, 817.

17 Significativo el pensamiento de un crítico de la ‘religión de la razón’: F. Rosenzweig (de quien Lévinas se reconocerá deudor), el cual pasa de la nulidad del pensamiento occidental a estar en la raíz del propio ser y por lo tanto a un nuevo inicio de existencia del yo que no se produce, pero vuelve a enviar a otro. A él sólo puede dirigirse haciendo enmudecer el pensamiento y doblar la razón. Viene puesta en crisis la antropología filosófica y sus sistemas totalizadores, a partir de la individualidad inevitable de la experiencia de la muerte, que desestructura cada sistema de referencia dado, cada voluntad de unificación, cada pensamiento del todo, pero que a Rosenzweig aparece no como una nulidad absoluta, más bien como una nulidad que reenvía a la vida, a la redención. Del ser-para-la-muerte del hombre en cuanto singular, inicia de hecho la *Stella della redenzione* (F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1929, trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Torino 1986; ID., *Das neue Denken*, in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937).

18 S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. Rusconi, Milano 1974, 280.

19 Cf. S. COTTA, *La relazionalità quale fonda-*

qualcuno sembrano parlare direttamente all’essere umano attraverso il concatenamento delle cause (“L’avvenimento -scriveva Mounier- sarà il nostro maestro interiore”¹⁶). Se non si va verso queste dimensioni, si tenta solo nuove/vecchie strade di contrapposizione di un cogito ad un altro, di una essenza ad un’altra¹⁷.

La centralità dei rapporti in tutta la realtà creata, l’essere-per di ciascuna cosa e ciascuna persona, faceva scrivere a Simone Weil: “Noi non abbiamo dentro di noi e intorno a noi che rapporti. Nella semitenebra in cui siamo immersi tutto per noi è rapporto, così come nella luce della realtà tutto è in sé mediazione divina. Il rapporto è la mediazione divina intravista nelle nostre tenebre. Questa identità esprimeva S. Giovanni dando al Cristo il nome di rapporto, Logos, e i Pitagorici dicendo: ‘Tutto è numero’ ”¹⁸. Quando è la persona in rapporto con l’altra persona, in una interazione significativa e donativa, allora si parla di rapporti di reciprocità e di una antropologia della reciprocità, che coinvolge tutta la socialità umana nel carattere etico-relazionale delle attività operative e simbolico-esistenziali¹⁹.

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

17 Significativo il pensiero di un critico della ‘religione della ragione’: F. Rosenzweig (di cui Lévinas si riconoscerà debitore), il quale passa dal nulla del pensiero occidentale allo stare alla radice del proprio essere e quindi ad un nuovo inizio di esistenza dell’io che non si produce, ma rimanda ad un Altro. A lui può rivolgersi solo facendo ammutolire il pensiero e piegare la ragione. Viene messa in crisi l’antropologia filosofica e i suoi sistemi totalizzanti, a partire dall’individualità inevitabile dell’esperienza della morte, che destruttura ogni sistema di riferimento dato, ogni volontà di accorpate, ogni pensiero del tutto, ma che a Rosenzweig appare non come un nulla assoluto, bensì come un nulla che rinvia alla vita, alla redenzione. Dall’esserci-per-la-morte dell’uomo in quanto singolo, inizia infatti la *Stella della redenzione* (F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1929, trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Torino 1986; ID., *Das neue Denken*, in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937).

18 S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. Rusconi, Milano 1974, 280.

19 Cf. S. COTTA, *La relazionalità quale fonda-*

Si se considera al ser humano en esta clave antropológica y ontológica, se entiende que sean necesarios lenguajes múltiples para expresarlo. La crisis de la razón -que de algún modo cierra la época moderna-, superadas las tentaciones nihilistas e irracionales, desemboca en una suerte de pluralidad de lenguajes -mítico, artístico, fantástico- todos indispensables y legítimos instrumentos de expresión de la maravilla de frente al misterio. Los lenguajes no racionales tientan de teñir por la vía más directa la riqueza de la experiencia humana, bien sabiendo que aquélla permanece indecible. Todo lo que no es racional no se anula en la racionalidad científica "superior", según una concepción iluminista evolutiva de las lógicas recorridas, pero a veces la precede, otras la acompaña y la sobrepasa. Historias de vida, indicios, metáforas y simbología de diversos géneros no pueden reducir lo humano a la sola expresividad poética, pero subrayan que la realidad -sobre todo aquella conyugal- puede ser expresada en diferentes lenguajes, ninguno de los cuales es exhaustivo.

2. Inteligencia de amor: los cónyuges se "comunican"

Una cierta tendencia a la escisión entre amor y conocimiento ha producido por una parte romanticismo y por la otra intelectualismo. También amor sin conocimiento es necesidad. Como en las grandes obras de la inteligencia y del arte, así en las relaciones interpersonales, cooperan la participación afectiva y el esfuerzo cognitivo.

También la comunicación significativa entre cónyuges pasa por un esfuerzo inteligente y empático de comprensión del otro, por la capacidad de identificarse en su visión, como individuo y como pueblo (se casa también, en el amado/a, una tradición cultural, ya que no se puede erradicar el individuo de su medio ambiente).

Las diferencias entre él y ella se explican en el contenido y en el modo de reconstruir las memorias, sean éstas singulares (al comienzo de

mento della morale, en "Fondamenti", n. 9 (1987), 143 - 157, 154. Más actual el ensayo de F. BELLINO, *Ontologia relazionale*, Levante, Bari 1997.

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

2. Intelligenza d'amore: i coniugi si raccontano

Una certa tendenza alla scissione tra amore e conoscenza ha prodotto da una parte romanticismo e dall'altra intellettualismo. Eppure amore senza conoscenza è insipienza. Come nelle grandi opere dell'intelligenza e dell'arte, così nei rapporti interpersonali, partecipazione affettiva e sforzo cognitivo cooperano.

Anche la comunicazione significativa tra coniugi passa per uno sforzo intelligente ed empatico di comprensione dell'altro, per la capacità di immedesimarsi nel suo vissuto, come singolo e come popolo (si sposa anche, nell'amato/a, una tradizione culturale, giacché non si può sradicare il singolo dal suo ambiente).

Le differenze tra lui e lei si esplicitano nei contenuti e nei modi di ricostruire le memorie, siano esse singole (a cominciare dalla vita prenatale, l'infanzia e l'adolescenza), che collettive (i costumi, le norme, le credenze, le tappe consi-

mento della morale, in "Fondamenti", n. 9 (1987), 143 - 157, 154. Più attuale il saggio di F. BELLINO, *Ontologia relazionale*, Levante, Bari 1997.

la vida prenatal, la infancia, la adolescencia), o colectivas (las costumbres, las normas, las creencias, las etapas consideradas fundamentales en el desarrollo de la propia cultura). El amor reclama de todas maneras el empeño a disponer de tiempo para escuchar la historia del otro y contarle la propia, buscando el sentido, las motivaciones, los puntos críticos, los acontecimientos fundamentales, los fracasos y las metas. De hecho la memoria no es solamente una facultad fisiológica que computariza los trazos del pasado, sino también la actividad de reinterpretación personal de las experiencias que forman la identidad.

Para sintonizar, es necesario abrirse con confianza el uno al otro y recontarse aquel pasado que ha forjado el yo presente al cruzarse con experiencias y encuentros de cada género. Que las diversas identidades narrativas se hagan propias y se comprendan, esto es el objetivo del diálogo ya sea entre el yo y el tú, como entre diversos pueblos, religiones y confesiones. Los novios, en el empeño de su encuentro de cada día, evocan y reinterpretan continuamente, a través de la función narrativa, su visión y entonces ponen en común el sentido de la lectura de los eventos y, al final, de la identidad de cada uno y de la pareja. Ya que la diferencia no es barrera sino recurso, es necesario aprender a comprender la perspectiva del otro, inevitablemente diferente, aunque se vean acontecimientos vistos juntos, quizás sus frentes contrapuestos, de todas maneras con resonancias personales.

Se aprende ya identificándose con los personajes de la ficción, en un juego de transfer de la identidad que comporta la implicancia del yo a todos los niveles, no sólo como capacidad hermenéutica, sino también como acogimiento amoroso, implicancia de la mente y el corazón. En realidad, dura una vida el trabajo de reencontrarse de parte de los dos cónyuges, que renacen nuevos en el recíproco reconocimiento (Anerkennung, como quería el idealismo alemán), que aquí queremos interpretar como un recíproco intercambio de dones: comunicar y escuchar, hacerse huésped y hospedar, en una verdadera tarea co-participativa señalada por la fidelidad al proyecto inicial. Desde el punto de vista ético, cada uno hace espacio a la historia del otro, superando aquella tendencia a poner el yo en el

derate fundamentales nello sviluppo della propria cultura). L'amore reclama comunque l'impegno a disporre di tempo per ascoltare la storia dell'altro e raccontargli la propria, cercando il senso, le motivazioni, i punti critici, gli avvenimenti fondamentali, i fallimenti e i traguardi. Infatti la memoria non è soltanto una facoltà fisiologica, che computerizza le tracce del passato, ma anche l'attività di reinterpretazione personale delle esperienze che formano l'identità.

Per sintonizzare, occorre aprirsi con fiducia l'uno all'altro e raccontarsi quel passato che ha forgiato l'io presente all'incrocio con esperienze e incontri di ogni genere. Che le diverse identità narrative si accolgano e si comprendano, questo è l'obiettivo del dialogo sia tra l'io e il tu che tra diversi popoli, religioni e confessioni. I fidanzati, nell'impegno del loro incontrarsi ogni giorno, evocano e reinterpretano continuamente, attraverso la funzione narrativa, il loro vissuto e quindi mettono in comune il senso della lettura degli eventi e, in fin dei conti, dell'identità di ciascuno e della coppia. Perché la differenza non sia barriera ma risorsa, occorre imparare a comprendere la prospettiva dell'altro, inevitabilmente diversa, anche se riguarda avvenimenti vissuti insieme, magari su fronti contrapposti, comunque con risonanze personali.

Si impara già identificandosi con i personaggi della finzione, in un gioco di transfer dell'identità che comporta il coinvolgimento dell'io a tutti i livelli, non solo come capacità ermeneutica, ma anche come accoglienza amorevole, coinvolgimento della mente e del cuore. In realtà dura una vita il lavoro del raccontarsi da parte di due coniugi, che rinascono nuovi nel reciproco riconoscimento (Anerkennung, come voleva l'idealismo tedesco), che qui vogliamo interpretare come un reciproco scambio di doni: comunicare e ascoltare, farsi ospite e ospitare, in un vero compito partecipativo segnato dalla fedeltà al progetto iniziale. Dal punto di vista etico, ciascuno fa spazio alla storia dell'altro, superando quella tendenza a mettere l'io al centro e raccontare gli altri a modo proprio. Raccontandosi, la persona si conferma nella sua identità, non come una sostanza immutabile, ma aperta, nuova e coerente, disponibile a ri-costruire la sua storia in modo diverso, tenendo conto, oltre che delle sedimentazioni del tempo, anche dei racconti altrui. Tale disponibilità al mu-

centro y recontar los otros a modo propio. Relatándose, la persona se confirma en su identidad, no como una sustancia inmutable, sino abierta, nueva y coherente, disponible para reconstruir su historia en modo diverso, teniendo en cuenta además de la sedimentación del tiempo, también los recuentos de los otros. Tal disponibilidad al cambio es recíproca, en la medida en que cada uno busca re-veer el propio relato e integrarlo con el de los otros.

Cada historia relatada implica muchos sujetos ya que todos son indisolublemente entrelazados los unos a los otros en la memoria y no es posible una reconstrucción solitaria: una historia de vida es un segmento de la historia de los otros y llama como fundamento una muchedumbre de personajes, desde los padres hasta los amigos, a los adversarios, a los innumerables seres humanos que el yo incluye en el propio relato y en cuya historia a su vuelta es incluido.²⁰ Son inevitables interpretaciones conflictivas, ya que a pesar de la historia relatada por los “buenos” o por los “vencedores” no coincide con aquella de los “malos” y de los “vencidos” y la parcialidad aumenta en la medida en que se cierra a la interpretación que el otro da de los eventos. Para comunicar en el horizonte de la reciprocidad, es necesaria la paciencia de ofrecer la propia lectura, sabiendo al mismo tiempo escuchar y asumir aquella de los otros para alcanzar una “verdad” histórica, que no es ni de uno ni del otro, pero en la cual entre ambos pueden reconocerse.

Las implicancias contemporáneas del principio de la hospitalidad recíproca (la palabra hospitalidad en italiano está adaptada a expresar el activo y el pasivo de la acción) conllevan la relación entre personas, entre géneros, entre pueblos. Infinitas historias que se confrontan, se interceptan, se enfrentan, ayudan a ser menos simuladores de la verdad. Así cuando se identifican aquellos que son llamados “advenimientos fundamentales”, que han señalado las etapas de la vida, ya sea aquella de la historia de amor de la pareja, como aquella de los pueblos, su conmemoración tiende a privilegiar las etapas exultantes para una nación o una clase en desmedro de las otras.

20 Nosotros estamos “complicados en la historia” (cf. W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, B. Haymann, Wiesbaden 1976).

tamento è reciproca, nella misura in cui ciascuno cerca di rivedere il proprio racconto e integrarlo con quello altrui.

Ogni storia raccontata coinvolge molti soggetti, giacché tutti sono indissolubilmente intrecciati gli uni agli altri nella memoria e non è possibile una ricostruzione solitaria: una storia di vita è un segmento della storia altrui e chiama in causa una folla di personaggi, dai genitori agli amici agli avversari, agli innumerevoli esseri umani che l'io include nel proprio racconto e nella cui storia a sua volta è incluso²⁰. Sono inevitabili interpretazioni conflittuali, giacché spesso la storia raccontata dai “buoni” o dai “vincitori” non coincide con quella dei “cattivi” e dei “vinti” e la parzialità aumenta nella misura in cui ci si chiude all'interpretazione che l'altro dà degli eventi. Per comunicare nell'orizzonte della reciprocità, occorre la pazienza di offrire la propria lettura, sapendo nello stesso tempo ascoltare e assumere quella altrui per giungere ad una “verità” storica, che non è né dell'uno né dell'altro, ma nella quale entrambi possono riconoscersi.

Le implicazioni contemporanee del principio dell'ospitalità reciproca (la parola ospitalità in italiano è adatta ad esprimere l'attivo e il passivo dell'azione) coinvolgono il rapporto tra persone, tra generi, tra popoli. Infinite storie che si confrontano, si intersecano, si scontrano, aiutano a essere meno contraffattori della verità. Così quando si individuano quelli che vengono chiamati “avvenimenti fondamentali”, che hanno segnato le tappe della vita, sia quella della storia d'amore della coppia, sia quella dei popoli, la cui commemorazione tende a privilegiare le tappe esaltanti per una nazione o una classe a scapito delle altre.

Una certa varietà ed anche una certa competizione non possono che giovare alla tolleranza e alla ricerca della verità, nel cammino comune che porta a condividere e commemorare simbolicamente e reciprocamente gli avvenimenti fondamentali, che si tratti delle storie singole (nascita, battesimo, incontro, eventi significativi), dei generi, delle culture nazionali, delle minoranze etniche, delle diverse confessioni religiose (si

20 Noi siamo “aggrovigliati nelle storie” (cf. W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, B. Haymann, Wiesbaden 1976).

Cierta variedad y también cierta competición no pueden más que beneficiar a la tolerancia y a la búsqueda de la verdad, en el camino común que lleva a compartir y conmemorar simbólicamente y reciprocamente los advenimientos fundamentales, que se tratan de las historias singulares (nacimiento, bautismo, encuentro, eventos significativos), de los géneros, de las culturas nacionales, de las minorías étnicas, de las diferentes confesiones religiosas (si piensas en los matrimonios mixtos). A través de la llave hermenéutica y ética de la hospitalidad narrativa, los esposos renuevan el pasado, liberando aquella parte vital que permanece prisionera y embalsamada por el tiempo.

Esto vale también por la fidelidad a la gran Tradición católica, que no se identifica con la observancia servil de la tradición con la ‘t’ minúscula, comprendidas sus concesiones a la cultura pagana, las indulgencias a “estructuras de pecado”, que chocan con las exigencias contemporáneas, como el protagonismo de las mujeres y el reclamo de una sexualidad libre de tabú²¹. Una creativa y sabia innovación del pasado sabe recoger lo mejor y renovarlo, conjugando obediencia y trasgresión: la fidelidad a una tradición, que representa la deuda en las confrontaciones del pasado, recuerda que nadie comienza nada a partir de nada, pero la tradición no está viva si no se abre a la innovación en el proceso ininterrumpido de reinterpretación.

También la relectura de las variadas etapas del matrimonio y del noviazgo se revela

21 Un documento como *Sviluppi della pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari* reconoce abiertamente: “Para las jóvenes mujeres permanece abierta la cuestión femenina que no ha encontrado todavía una solución verdadera, en modo particular en los ambientes de nuestra Iglesia; en otras hace de remora una falta de elasticidad que muchas de nuestras estructuras presentan al menos en una primera impresión, y que contrasta netamente con las aspiraciones que las jóvenes llevan dentro, no sólo de independencia, de realización de sí, sino también de simplicidad y de fraternidad en las relaciones, para quienes sólo consiguen ir más allá de la fachada exterior para captar los valores. La cuestión acerca de la mujer y la Iglesia deja fuera una parte de la mujer”. (cf. *Rapporti delle Conferenze Sup. Maggiori di Svizzera e Italia*, “L’Osservatore Romano”, 17 Gennaio 1992).

pensi ai matrimoni misti). Attraverso la chiave ermeneutica ed etica dell’ospitalità narrativa, gli sposi rinnovano il passato, liberando quella parte vitale che è rimasta imprigionata e imbalsamata dal tempo.

Ciò vale anche per la fedeltà alla grande Tradizione cattolica, che non si identifica con l’osservanza pedissequa delle tradizioni con la ‘t’ minuscola, comprese le loro concessioni alle culture pagane, le indulgenze a “strutture di peccato”, che cozzano con le esigenze contemporanee, come il protagonismo delle donne e la domanda di una sessualità libera da tabù²¹. Una creativa e sapiente innovazione del passato sa raccogliere il meglio e rinnovarlo, coniugando obbedienza e trasgressione: la fedeltà a una tradizione, che rappresenta il debito nei confronti del passato, ricorda che nessuno comincia niente a partire da niente, ma la tradizione non è vivente se non si apre all’innovazione nel processo ininterrotto di reinterpretazione.

Anche la rilettura delle varie tappe del matrimonio e del fidanzamento si rivela puntellata di armonie, ma anche di fallimenti e soprattutto di promesse non mantenute. Il passato, infatti, non è solo ciò che è compiuto e che non può più essere cambiato; è anche gravido di promesse abortite, contiene dei colpi rimasti in canna, frecce non scoccate o la cui traiettoria è rimasta interrotta. Opportunamente Ricoeur ricorda che “il futuro non compiuto del passato costituisce forse la parte più ricca di una tradizione”. Come per l’umanità e per la Chiesa, così sta ad ogni coppia

21 Un documento come *Sviluppi della pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari* riconosce apertamente: “Per le giovani donne rimane aperta la questione femminile che non ha trovato ancora una soluzione vera, in modo particolare nei nostri ambienti di Chiesa; inoltre fa da remora una mancanza di elasticità che molte nostre strutture presentano, almeno alla prima impressione, e che contrasta nettamente con le aspirazioni che le giovani portano dentro, non solo di indipendenza, di realizzazione di sé, ma anche di semplicità e di fraternità nei rapporti, per cui solo poche riescono ad andare al di là della facciata esteriore per coglierne i valori. La questione circa la donna e la Chiesa taglia fuori una parte delle ragazze” (cf. *Rapporti delle Conferenze Sup. Maggiori di Svizzera e Italia*, “L’Osservatore Romano”, 17 Gennaio 1992).

apuntalada de armonía, y también de fallos, pero sobre todo de promesas no mantenidas. El pasado, de hecho, no está solo, sin embargo es tarea y ya no puede ser cambiado, está también grávido de promesas abortadas, contiene las culpas encanutadas, flechas no lanzadas, o su trayectoria permanece interrumpida. Oportunamente Ricoeur recuerda que “el futuro no cumplido del pasado constituye por fuerza la parte más rica de una tradición”. Como para la humanidad y la Iglesia, así a cada pareja el deber de liberar de las ataduras del pasado y del proyecto de amor que quedó incumplido, el cúmulo de las promesas no mantenidas, de manera de desencarcelar toda la carga innovadora.

Es responsabilidad de ambos si las esperanzas suscitadas en el período del noviazgo permanecen sepultadas bajo el polvo de los años, sin que alguno de los dos les preste atención. Por lo tanto confrontar la identidad narrativa es también abrirse constructivamente al futuro, teniendo fe en la posibilidad de reanimar las ataduras del pasado: “El paso es un cementerio de promesas no mantenidas -continúa Ricoeur- que se trata de resucitar de la misma manera que los huesos del Valle de Josafat, según la profecía de Ezequiel”²².

Sea el varón o la mujer, en su inagotable tentativa de comunicarse y conocerse, ejercitan la virtud de la humildad no tanto como virtud del “anima bella”, centrada en su propia perfección, tanto como serena confrontación de los recursos y de los límites propios y de los otros, liberándose lo más posible de los obstáculos más frecuentes: que el otro sea un problema o una determinada adquisición, alguien que pertenece a una categoría inferior o superior, un medio para calmar la propia inquietud, una ayuda indispensable para absolver a bajo precio la actividad de cuidado de la casa y de la propia persona, alguien sin quien no es posible asegurarse una descendencia o una vejez asistida, o también aquel que ayuda a crecer y realizarse, superando lo incompleto de la “media manzana” (adjutorium in senso deteriore).

En su camino, ellos hacen acciones cárticas del peso del pasado, suavizando las lla-

il compito di liberare dalle attese del passato e dal progetto d'amore rimasto incompiuto, il cumulo delle promesse non mantenute, in maniera da sprigionarne tutta la carica innovativa. È responsabilità di entrambi se le speranze suscitate nel periodo del fidanzamento restano sepolte sotto la polvere degli anni, senza che alcuno dei due se ne prenda cura. Perciò confrontare l'identità narrative è anche aprirsi costruttivamente al futuro, avendo fiducia nella possibilità di rianimare le attese del passato: “Il passato è un cimitero di promesse non mantenute -continua Ricoeur- che si tratta di risuscitare alla stessa maniera delle ossa della Valle di Josafat, secondo la profezia di Ezechiele”²².

Sia l'uomo che la donna, nel loro inesauribile tentativo di raccontarsi e conoscersi, esercitano la virtù dell'umiltà non tanto come virtù dell'“anima bella”, centrata sulla propria perfezione, quanto come sereno confronto delle risorse e dei limiti propri e altrui, liberandosi il più possibile dagli ostacoli più frequenti: che l'altro sia un problema o un dato acquisito, qualcuno che appartiene a categoria inferiore o superiore, un mezzo per calmare le proprie inquietudini, un aiuto indispensabile ad assolvere a basso prezzo alle attività di cura della casa e della propria persona, qualcuno senza cui non è possibile assicurarsi una discendenza o una vecchiaia assistita, o anche quel tu che aiuta a crescere e realizzarsi, sopperendo all'incompiutezza della “mezza mela” (adjutorium in senso deteriore).

Nel loro cammino, essi fanno azione cártica dal peso del passato, lenendo le piaghe del dolore accumulato, divenendo l'un per l'altro sacramento di salvezza e di redenzione. Infatti ciascuno può dare il meglio di sé solo se guardato con uno sguardo vergine, di accoglienza, di rispetto e rendimento di grazia, compito attraverso il quale i coniugi non danno solo compimento alla loro promessa di amicizia a vita, ma realizzano anche la loro felicità e la vocazione sancita dal sacramento.

22 P. RICOEUR, *Persona, Comunità e Istituzioni*, cit., 101; *Ez*, 37.

22 P. RICOEUR, *Persona, Comunità e Istituzioni*, cit., 101; *Ez*, 37.

gas de dolor acumulado, deviniendo el uno por el otro sacramento de salvación y redención. De hecho alguno puede dar lo mejor de sí sólo si es visto con una mirada virgen, de acogida, de respeto y de rendimiento de gracia, tarea a través de la cual los cónyuges no sólo dan cumplimiento a su promesa de amistad de por vida, sino que realizan también su felicidad y la vocación ratificada por el sacramento.

3. La reciprocidad más allá de la moral

Hablando de reciprocidad no se entiende automáticamente una moral, o sea un sistema de prescripción prescriptiva variable según las culturas, pero es la manera más adecuada de vivir en correspondencia a las aspiraciones más profundas; realizándolas se tiene la percepción de una existencia plenamente humana (ethos). Este deber ético dialógico no siempre se entiende hasta el fondo: sea que se tienda a un concepto existencialista de la ética, en el que prevalece la libre subjetividad de la elección, sea que se asuma un concepto objetivista de la ética, en el cual prevalece la valoración racional de la norma en sí, es devaluada la relación con el otro.

P. Ricoeur sintetiza el ethos de la persona en un tripode: "aspiración a una vida feliz con y por los otros, en instituciones justas"²³. Se trata de tres polos (estima de sí, cuidado del otro, instituciones justas) indispensable para delinear la vida social en general, pero particularmente adaptada para expresar también las tres direcciones éticas de la relación de pareja.

Estima de sí y cuidado del otro mantienen en equilibrio el yo y el tú, evitando así caídas en la dialéctica de la desigualdad, de la anulación de sí en el otro y de la anulación del otro en sí, actitudes de las cuales son figuras simbólicas Narciso y don Juan. La estima de sí radica en el sentimiento de ser preciosos y amados y se refleja en la exigencia de valorar los propios talentos, in primis el don de la vida. Este sentimiento

23 P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona* en A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo. Studi interdisciplinari*, Dehoniane, Roma 1991. Se ve también el ya citado: *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*.

3. La reciprocità oltre la morale

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

P. Ricoeur sintetizza l'ethos della persona in un tripode: "aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste"²³. Si tratta di tre poli (stima di sé, cura dell'altro, istituzioni giuste) indispensabili a delineare la vita sociale in generale, ma particolarmente adatti ad esprimere anche le tre direzioni etiche del rapporto di coppia.

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

La stima di sé suppone anche una comprensione adeguata del valore del proprio corpo e della differenza sessuale che lo caratterizza come femminilità e maschilità. L'accettazione del duplex psicologico (ciascuno di noi è in proporzioni diverse maschio e femmina) è inoltre condizio-

23 P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona* in A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo. Studi interdisciplinari*, Dehoniane, Roma 1991. Si veda anche il già citato: *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*.

originario mantiene una distancia de protección y respeto en torno del yo, evitando su dispersión en las cosas, el nihilismo y una relación tal con el otro que debilita la personalidad e inscribe la identidad del uno dentro de la del otro.

La estima de sí supone también una comprensión adecuada del valor del propio cuerpo y de la diferencia sexual que lo caracteriza como femineidad y masculinidad. La aceptación del *duplex psicológico* (cualquiera de nosotros es en diferentes proporciones varón y mujer) es en otras condiciones por la formación de una personalidad madura de géneros, también en la superioridad de la persona respecto a sus determinaciones sexuales. La estima de sí implica por otro lado la capacidad del yo en el tiempo y por lo tanto la fidelidad a la palabra devuelta al otro. Al contrario, la multiplicación de las elecciones, con la renuncia a la creación de una ligazón profunda y estable, mina la fe en la continuidad del compromiso y en el yo mismo, disperso en las fragmentaciones de sus actos y de sus pensamientos (Camus). Tal proceso de vaciamiento de sentido de la fidelidad aparece como el éxito nihilista de la identidad personal y de la relación interpersonal.

En la realidad contemporánea, no raramente, el matrimonio genera en los jóvenes -y especialmente en las jóvenes- el temor de perder la propia personalidad, ahogada en el otro en el plano psicológico y también en lo concreto de la autonomía laboral y financiera. Se quiere evitar tener que renunciar, con el compromiso de pareja, a la instancia de la subjetividad: autonomía, creatividad, participación. Se constata por lo tanto la ambición de permanecer una persona completa, que no vive la reciprocidad como dependencia y necesidad de compensar los propios límites.

Por otro lado la fidelidad al proyecto, lejos de ser inmovilidad, exige que la reciprocidad sea fruto de reiteradas acciones de confianza, en una refundación perenne, bien indicado en la expresión "casarse más veces en la vida", como método para hacer frente a la rutina, a la sobrecarga de fatiga, a la pérdida de intereses, a las diversas etapas en condiciones inéditas, desde el noviazgo hasta el nacimiento de los hijos, a su crecimiento, a la nueva soledad de a dos, prolongada por el envejecimiento de las poblaciones

ne per la formazione di una personalità matura di genere, pur nella superiorità della persona rispetto alle sue determinazioni sessuali. La stima di sé implica inoltre la tenuta dell'io nel tempo e quindi la fedeltà alla parola rivolta all'altro. Al contrario, la moltiplicazione dei rapporti, con la rinuncia alla creazione di un legame profondo e stabile, mina la fiducia nella continuità dell'impegno e nell'io stesso, disperso nella frammentazione dei suoi atti e dei suoi pensieri (Camus). Tale processo di svuotamento di senso della fedeltà appare come l'esito nichilista della identità personale e della relazionalità interpersonale.

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

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

Si comprende come la stima di sé e la cura per l'altro siano intimamente legate nelle dinamiche della reciprocità coniugale. L'uomo è chiamato a una consegna di sé come figlio obbediente, che è quasi un ritorno nel grembo e una rinascita nella donna, ma anche alla condivisio-

(la pareja anciana será siempre más habitual, en vistas de la caída de la natalidad, el acortamiento del período central de la vida y la prolongación de la fase madura y aquella de la jubilación). Las fases de la vida de a dos corresponden a diversos modos de entender la relación y de construir la reciprocidad, reponiendo las condiciones de la comunicación.

Se comprende cómo la estima de sí y el cuidado del otro están íntimamente ligados en la dinámica de la reciprocidad conyugal. El hombre está llamado a una consigna de sí como hijo obediente, que es casi un retorno en el regazo y un renacimiento en la mujer, pero también al compartir como hermano y esposo, y al amor protector y orientador como padre. También la mujer valoriza la atracción natural en una consigna discreta y sabia de lo mejor de sí, capaz de desprendimiento y de donación, de generosidad y de prudencia, de inteligencia y calor humano: como madre ejercita su amor orientador y protector, como hija un amor solícito y obediente, como esposa y hermana aquel co-participativo y solidario.

El trípode ético se completa con la apertura de la pareja a los otros, sean los próximos que componen, en una comunicación ideal, la cadena de solidaridad universal que la ha precedido y que la seguirá. Es la misma referencia al cuidado que responsabiliza las parejas a través de las instituciones, porque son menos anónimas, más personalizables, bien sabiendo que no es posible pedir -que son inevitablemente neutras- la misma lógica de la relación de amistad. Los cónyuges se abren así para acoger en la esfera del compartir humano aquel "cada uno" no conocido con el cual ya no será posible entrar en relación de amistad (que permanecerá por lo tanto siempre "uno cualquiera") pero que viene alcanzado a través del canal de la institución por una parte y de la espiritualidad por la otra.

Por lo tanto, la tercera dimensión ética, "instituciones justas", evoca por un lado la solicitud de la pareja referida al "cada uno" (ampliando el propio modelo a fin de integrar las reglas ascéticas del sistema con la apertura a los valores humanos) y por otro lado el empeño de las instituciones para apuntalar jurídicamente el proyecto de pareja, la igualdad del varón y de la mujer, el

ne come fratello e sposo, e all'amore protettivo e orientativo come padre. Anche la donna valorizza l'attrazione naturale in una consegna discreta e sapiente del meglio di sé, capace di distacco e di donazione, di generosità e di prudenza, di intelligenza e calore umano: come madre esercita il suo amore orientativo e protettivo, come figlia, un amore sollecito e obbediente, come sposa e sorella quello partecipativo e solidale.

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

Perciò, la terza dimensione etica, "istituzioni giuste", evoca da un lato la sollecitudine della coppia verso il "ciascuno" (allargando il proprio modello in modo da integrare le regole asettiche del sistema con l'apertura ai valori umani) e dall'altra l'impegno delle istituzioni a puntellare giuridicamente il progetto di coppia, l'uguaglianza dell'uomo e della donna, il rispetto della differenza specie in ordine alla maternità, la fedeltà, la tutela del più debole in casi di inadempienza, in un ampliamento di competenze che giunge ai mille cerchi concentrici del sociale, all'organizzazione del lavoro, ai servizi, alla distribuzione delle risorse.

Scrive P. Ricoeur: "Introducendo il concetto di istituzione, faccio riferimento ad una relazione all'altro che non si lascia ricostruire sul modello dell'amicizia. L'altro è il vis-à-vis senza volto, il ciascuno di una distribuzione giusta... Il ciascuno è una persona distinta, che io non raggiungo se non mediante i canali dell'istituzione. Evoco qui, ben inteso, l'analisi aristotelica della giustizia che si prolunga fino ai trattati medievali. Non è a caso che la forma più notevole di giustizia è chiamata

respeto de la diferencia de especie en orden a la maternidad, la fidelidad, la tutela del más débil en caso de inimputabilidad, en una ampliación de competencias que reúne a los miles de círculos concéntricos de lo social, a la organización del trabajo, a los servicios, a la distribución de los recursos.

Escribe P. Ricoeur: "Introduciendo el concepto de institución, hago referencia a una relación al otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad. Lo otro es el vis-à-vis sin rostro, el cada uno de una distribución justa... El cada uno es una persona distinta que yo no consigo si no mediante los canales de las instituciones. Evoco aquí, intencionalmente, el análisis aristotélico de la justicia que se prolonga hasta los tratados medievales. No es por casualidad que la forma más notable de justicia es llamada justicia distributiva... No es ilegítimo concebir todas las instituciones como un esquema de distribución, del cual las partes a distribuir no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y tareas, ventajas y desventajas, responsabilidad y honores"²⁴.

No es posible esperar del "cada uno", en un sistema de distribución institucional, aquel tipo de intimidad que reúne las relaciones interpersonales selladas por la amistad: la categoría del "cada uno" es irreductible al tú de la relación amorosa o amistosa. Pero esta debilidad, ligada al hecho que una persona, una pareja, no puede amar más que un número limitado de seres a lo largo del curso de la vida, no señala una suerte de inferioridad ética de las instituciones ya que, justamente gracias a la impersonalidad de estructuras objetivas, ella puede arribar allí donde la amistad no podría. El cuidado a través de las instituciones como canales de justicia distributiva, pone en evidencia la capacidad de los cónyuges de salir de una relacionalidad a dos términos (como en el primer personalismo que privilegiaba el binomio persona y comunidad) y de sentir como confiada a ellos, en un horizonte universal, la posibilidad de humanizar las estructuras de la convivencia.

giustizia distributiva... Non è illegittimo concepire tutte le istituzioni come uno schema di distribuzione, di cui le parti da distribuire sono non solamente beni e merci, ma diritti e doveri, obbligazioni e compiti, vantaggi e svantaggi, responsabilità ed onori"²⁴.

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

Infatti, la qualità della relazione di coppia non espande i suoi effetti solo sui vicini, ma raggiunge indirettamente ogni persona, riconoscendo a tutti la necessità di un ambiente umano, giacché come i due coniugi, così qualunque altro essere umano non potrebbe vivere degnamente senza essere inserito in una famiglia, che sia essa naturale o di elezione, di sangue o di appartenenza ideale, visibile o invisibile, giacché l'amore mentre realizza l'aspirazione più profonda della persona, abilita anche ad essere "concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio"²⁵.

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

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

25 *Ef* 2, 19.

De hecho, la cualidad de la relación de pareja no expande sus afectos sólo a sus vecinos, sino que reúne indirectamente a cada persona, reconociendo a todos la necesidad de un ambiente humano, ya que como los dos cónyuges, así cualquier otro ser humano no podría vivir dignamente sin ser insertado en una familia, ya sea natural o de elección, de sangre o de pertenencia ideal, visible o invisible, ya que el amor mientras realiza la aspiración más profunda de la persona habilita también a ser “conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios”²⁵.

4. Los desafíos para afrontar

a. Banalizaciones del sexo y lenguaje del cuerpo

La sexualidad tiende a ser presentada como diabólica o como paradisiaca, mientras por sí no es ni una ni otra. En realidad es “divina” porque la da Dios a la persona como conexión positiva y relacional, pero, como todas las facultades, puede tornarse diabólica si no es armonizada con el bienestar de la persona en su integridad. Cada vez que se destaca la sexualidad de las relaciones interpersonales varón-mujer, se favorece su degradación hedonística (se sabe que el término pertenece a fines del siglo XIX, en contextos positivistas) y se rompe el ser humano. Eso se comprende bien, releyendo la famosa afirmación de un orador griego del siglo IV: “Los cartesianos las teníamos por el placer, las concubinas por la conversación y los cuidados de cada día, y las esposas para tener hijos legítimos”²⁶. La frase es expresión de una cultura que liga la sexualidad a la satisfacción de una necesidad, independientemente del tú, usado en manera funcional al yo.

Tal vez como reacción pendular a esta tendencia, en el mundo católico se está acen- tuando, a veces, un espiritualismo sexo fóbico. Los esposos eran considerados santos si eran capaces de desprenderse, abstenerse e incluso de despreciar la carne, si eran purgados de la renuncia a una conyugalidad total. Las mujeres

4. Le sfide da affrontare

a. Banalizzazione del sesso e linguaggio del corpo

La sessualità tende ad essere presenta- ta come diabolica o come paradisiaca, mentre di per sé non è né l’una né l’altra. In realtà essa è “divina” perché data da Dio alla persona come connotato positivo e relazionale, ma come tutte le facoltà, può divenire diabolica se non è armo- nizzata con il benessere della persona nella sua integralità. Ogni volta che si distacca la sessuali- tà dai rapporti interpersonali uomo-donna, si fa- vorisce la sua degradazione edonistica (si sa che il termine è apparso alla fine del XIX secolo, in contesti positivisti) e si frantuma l’essere umano. Lo si comprende bene, rileggendo l’affermazio- ne famosa di un oratore greco del IV secolo: “Le cortigiane le teniamo per il piacere, le concubine per la conversazione e le cure di ogni giorno e le mogli per avere figli legittimi”²⁶. La frase è espres- sione di una cultura che lega la sessualità al sod- disfacimento di un bisogno, indipendentemente dal tu, usato in maniera funzionale all’io.

Forse come reazione pendolare a questa tendenza, nel mondo cattolico si è accentuato, talvolta, uno spiritualismo sessuofobo. Gli sposi venivano considerati santi se capaci di distacco, astensione e finanche di dispregio per la carne, se purgati dalla rinuncia ad una coniugalità to- tale. Le donne acquisivano il modello di moglie pia, pronta sempre a pregare per la conversione del marito e placarne gli ardori senza parteciparvi affettivamente, quasi “sacrificate” al suo piacere, sicché non di rado consideravano il sesso come una umiliazione e un peso. Montonati riporta il caso-limite di Santa Francesca Romana (morta nel 1447): “Dormiva in un letto separato da quel- lo di Lorenzo (suo marito) e soprattutto agli inizi, l’intimità tra marito e moglie le appariva addirittura ripugnante... Disagio acutissimo al punto di pro- vare conati di vomito, sì che il marito a un certo momento la liberò da questa preoccupazione”²⁷.

Il contrasto con la cultura contempora- nea è evidente, con la sua esplosione di sessua-

25 Ef 2, 19.

26 PSEUDO-DEMOSTENE, *Contro Néera*, 122.

26 PSEUDO-DEMOSTENE, *Contro Néera*, 122.

27 A. MONTONATI, *Le mani che guarirono la cit- tà*, Paoline, Milano 1985.

adquirían el modelo de mujer piadosa, presta siempre a rezar por la conversión del esposo y aplacar los ardores sin participación afectiva, casi “sacrificada” a su placer, por lo tanto no raramente consideraban el sexo una humillación y un peso. Montonati informa el caso-limite de Santa Francesca Romana (muerta en el 1447): “Dormía en una cama separada de aquella de Lorenzo (su marido) y sobre todo al inicio, la intimidación entre marido y mujer le parecía incluso repugnante... Molestia agudísima al punto de provocar el vómito, tanto que el marido en cierto momento la liberó de esta preocupación”²⁷.

El contraste con la cultura contemporánea es evidente, con su explosión de sexualidad, conforme con los análisis de P. A. Sorokin, sociólogo ruso desterrado en América, que ya desde la primera mitad del siglo denunciaba una sociedad pansexualística²⁸. Triunfan las emociones fáciles que consienten en construir, deconstruir y reconstruir la pareja, sustrayéndolos (por no hablar de los hijos) a esa fundamental fe en la estabilidad de los sentimientos que les devuelve serenamente capacidad de sostener una familia. Bastante débiles son las señales de inversión de marcha, mientras la multiplicación de relaciones lábiles y superficiales requiere las fáciles atracciones / repulsiones jugadas en el fondo de un anonimato por momentos símiles, en otros indiferentes, de relaciones neutras en las cuales el otro, vacío de toda densidad, no es más hostil o competitivo, sino instrumental y en definitiva indiferente²⁹.

Es fruto de la disociación entre amor, responsabilidad y sexo, el creer que el corazón tiene leyes incontrolables, porque es “enfant de Bohème”. ¿No es tal vez así para la filosofía

27 A. MONTONATI, *Le mani che guarirono la città*, Paoline, Milano 1985.

28 Cf. P. A. SOROKIN, *Sociological Theories of Today*, New York 1966, Introducción de T. Sorgi, *Storia delle teorie sociologiche*, Città Nuova, Roma 1974.

29 “El espacio de la rivalidad interhumana deja lugar poco a poco a una relación pública neutra en la cual el Otro, vacío de toda densidad, no es más hostil o competitivo, sino indiferente, desustancializado.” (G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983, 61).

lità, conformemente alle analisi di P. A. Sorokin, sociologo russo esule in America, che già dalla prima metà del secolo denunciava una società pansessualistica²⁸. Trionfano le emozioni facili che consentono di costruire, decostruire e ricostruire le coppie, sottraendo ad esse (per non parlare dei figli) quella fondamentale fiducia nella stabilità dei sentimenti che le rende serenamente capaci di sostenere una famiglia. Troppo deboli sono i segnali di inversione di marcia, mentre la moltiplicazione di rapporti labili e superficiali sollecita le facili attrazioni/repulsioni giocate sullo sfondo di un anonimato dai volti simili, l'un l'altro indifferenti, di rapporti neutri in cui l'altro, vuoto di ogni spessore, non è più ostile o concorrenziale, ma strumentale e alla fine indifferente²⁹.

È frutto della dissociazione tra amore, responsabilità e sesso il credere che il cuore abbia leggi sue incontrollabili, perché è “enfant de Bohème”. Non è forse così per la filosofia sottesa al fortunato *Va dove ti porta il cuore?*³⁰ Una rappresentazione ancora più forte della dissociazione è data da immagini del tipo *Ultimo tango a Parigi*, i cui protagonisti godono di “fare l'amore” senza conoscersi e senza voler sapere nemmeno il nome dell'altro (è stato scritto: “Per lo sguardo del playboy la foglia di fico è stata semplicemente spostata in una parte diversa del corpo: essa nasconde ora il volto umano”).

La integrità della persona ne risente: quando i rapporti non sono significativi, non ci si ritrova con se stessi e il disagio e la follia sono in agguato. Scriveva Mounier: “Ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri: l'alter diventa alienus ed io a mia volta divento estraneo a me stesso”.

28 Cf. P. A. SOROKIN, *Sociological Theories of Today*, New York 1966, Introduzione di T. Sorgi, *Storia delle teorie sociologiche*, Città Nuova, Roma 1974.

29 “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”. (G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983, 61).

30 S. TAMARO, *Va dove ti porta il cuore*, Baldini & Castoldi, Milano 1994; D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939, 1962, 13, specie “Sans l'adultère, que seraient toutes nos littératures?”

subyacente al afortunado Ve donde te lleva el corazón?³⁰ Una representación todavía más fuerte de la disociación es dada por la imagen del modelo Ultimo tango a Parigi, cuyos protagonistas gozan de “hacer el amor sin conocerse y sin querer saber ni siquiera el nombre del otro (fue escrito: por la mirada del playboy, la hoja de higuera fue simplemente movida a una parte diferente del cuerpo: ella esconde ahora el rostro humano)”.

La integridad de la persona se resiente: cuando las relaciones no son significativas, no se encuentran consigo y el malestar y la locura están al acecho. Escribía Mounier: “Cada locura es una fuga a la relación con los otros: el alter se torna alienus y yo a mi vez me torno extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que yo existo en la medida en que existo para los otros, y al límite, ser significa amar”³¹, uniendo así la locura con el más vasto horizonte de la fragilidad de la persona-en-relación.

El matrimonio hace difícil su comprensión si no vienen recompuestas a nivel de madurez humana las dimensiones de la sexualidad (erotismo), del amor (afectividad), de la alianza (eticidad), de la fecundidad. El encuentro sexual entre los cónyuges no puede ser reducido a “hacer el amor”, porque la unión de los cuerpos vehiculiza una implicancia global de sí que es mucho más que un “hacer”. Por lo tanto, encuentra confirmación en aquella corriente de la cultura contemporánea que considera la sexualidad fundamentalmente como lenguaje del cuerpo, valorizándola y redimensionándola, dentro de la lógica de la comunicación y de la donación entre personas (“te amo” como lenguaje expresivo pero también como performativo, porque realiza aquello que dice)³². Sólo una sexualidad vista como una co-

so, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri e, al limite, essere significa amare”³¹, collegando così la follia con il più vasto orizzonte della fragilità della persona-in-relazione.

Il matrimonio fa difficoltà ad essere compreso, se non vengono ricomposte a livello di maturità umana le dimensioni della sessualità (erotismo), dell’amore (affettività), dell’alleanza (eticità), della fecondità. L’incontro sessuale tra coniugi non può essere ridotto a “fare l’amore”, perché l’unione dei corpi veicola un coinvolgimento globale di sé che è molto più di un “fare”. Ciò trova conferma in quel filone della cultura contemporanea che considera la sessualità fondamentalmente come linguaggio del corpo, valorizzandola e ridimensionandola insieme, entro la logica della comunicazione e del dono tra persone (“ti amo” come linguaggio espressivo ma anche performativo perché realizza ciò che dice)³². Solo una sessualità vissuta come comunicazione e donazione di sé può contrastare quella tendenza al sesso come gioco facile, che provoca scompensi nella persona e nei rapporti di coppia (per S. Tommaso la lussuria era stultitia mentis). Non si tratta di sublimazione del sesso, che implica la rimozione dell’esperienza sessuale, ma di un orientamento intenzionale delle risorse della natura che supera (si pensi all’aufheben hegeliano, come perdere e conservare) la riduzione della sessualità a genitalità, in una riqualificazione cosciente e integrale della interazione tra due persone che si parlano attraverso i loro corpi.

All’interno di rapporti significativi si producono le condizioni per la multiforme fecondità nell’ordine dell’amore, comprensiva della procreazione di una nuova persona (si badi al contrasto con espressioni tipo: “fare i figli” e, d’altro canto,

30 S. TAMARO, *Va dove ti porta il cuore*, Baldini & Castoldi, Milano 1994; D. DE ROUGEMONT, *L’amour et l’Occident*, Plon, Paris 1939, 1962, 13, specie “Sans l’adultère, que seraient toutes nos littératures?”

31 E. MOUNIER, *Le personnalisme*, en *Oeuvres*, cit., III, 453.

32 “Y Dios vio todas las cosas que había hecho y eran bastante buenas”, *Gn* 1, 31. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo 2°*, Paoline, Roma 1982; C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, cit., 20 ss;

31 E. MOUNIER, *Le personnalisme*, in *Oeuvres*, cit., III, 453.

32 “E Dio vide tutte le cose che aveva fatto ed erano assai buone”, *Gn* 1, 31. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo 2°*, Paoline, Roma 1982; C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, cit., 20 ss; M. TEDESCHI, *La coppia amore per la vita*, ED, Roma 1995, 67-110. Per un’interpretazione scientifico-antropologica del corpo umano “immagine di Dio”, cf. R. LODETTI, *Corpo umano e corpo sociale*. voll. 3, Dehoniane, Roma 1990- 1994.

municación y donación de sí puede contrastar a aquella tendencia del sexo como juego fácil, que provoca descompensaciones en las personas y en las relaciones de pareja (para S. Tomás la lujuria era stultitia mentis). No se trata de sublimaciones del sexo, que implican la remoción de la experiencia sexual, sino de una orientación intencional de los recursos de la naturaleza que supera (se piensa al *aufheben* hegeliano, como perder y conservar) la reducción de la sexualidad a genitalidad, en una recalificación consciente e integral de la interacción entre dos personas que se hablan a través de sus cuerpos.

En el interior de las relaciones significativas se producen las condiciones para la fecundidad multiforme en orden al amor, que comprende la procreación de una nueva persona (se ocupa de contrastar con expresiones modelos: “hacer los hijos” y, por otro lado, “producción in vitro”, “embriones supernumerarios” y similares, en los que prevalece el sentido del objeto y de la cantidad). Desconectando sexualidad, amor, comunicación, fecundidad se destruye el *habitat* para la persona humana, convocada a la vida del amor y necesitada de crecer en el terreno cálido y fecundo de la unidad entre los esposos.

De por sí la fecundidad está adherida a la unión sexual, como signo que el amor está abierto al misterio que él contiene, a los otros, al futuro. El que no contradice la necesaria responsabilidad de los esposos para una procreación consciente. Freud mismo indica como señal de superación de la sexualidad infantil o adolescente el deseo de procrear, al menos en el sentido de una proyección a través de lo que vendrá, de un mirar juntos en la misma dirección, a través de un tercero que une y da continuidad a la relación de dos, evitando el replegamiento sobre el pasado o sobre sí mismos (egoísmo de a dos, autocompasión narcisista). El dinamismo del amor que, como dice Levinas, “conduce más allá el instante presente y también más allá la perso-

“produzione in vitro”, “embrioni soprannumerari” e simili, in cui prevale il senso dell’oggetto e della quantità). Sconnettendo sessualità, amore, comunicazione, fecondità si distrugge l’*habitat* per la persona umana, convocata alla vita dall’amore e bisognosa di crescere sul terreno caldo e fecondo dell’unità tra gli sposi.

Di per sé la fecondità inerisce all’unione sessuale, come segno che l’amore è aperto al mistero che esso contiene, agli altri, al futuro. Il che non contraddice la necessaria responsabilità degli sposi per una procreazione cosciente. Freud stesso indica come segnale di superamento della sessualità infantile o adolescenziale il desiderio di procreare, almeno nel senso di una proiezione verso l’avvenire, di un guardare insieme nella stessa direzione, verso un terzo che unisce e dà continuità al rapporto a due, evitando il ripiegamento sul passato o su se stessi (egoismo a due, autocompiacimento narcisista). Il dinamismo dell’amore che, come dice Lévinas, “conduce oltre l’istante presente ed anche oltre la persona amata”³³, racchiude in sé il grande mistero della vita, legato all’amore tra un uomo e una donna. Nella continuità naturale tra atto sessuale, amore e procreazione, il figlio/a rappresenta il novum, l’incarnazione dell’unità e la riapertura della separazione. Quando i due raggiungono l’unità psicofisica e l’uomo crede di “possedere” la sua donna -e ne è posseduto- e viceversa la donna crede di possedere il suo uomo -lasciandosi possedere- proprio allora la realtà prende la rivincita sull’illusione della fusione, sfuggendo alla rigidità della programmazione, sigillando l’unità e riaprendola alla distinzione, esaltando e spezzando il circuito chiuso dell’amore a due, grazie all’irrompere di una novità sorprendente, che se non ostacolata, afferma una sua autonomia, condizionando dapprima il corpo della madre e poi la vita di entrambi i genitori³⁴.

Per alimentare una sensibilità umanizzante della sessualità nel mondo contemporaneo, più che sulla forza dei precetti e della tradizione, è preferibile potenziare la cultura della reciprocità, aiutando a valorizzare il senso

M. TEDESCHI, *La coppia amore per la vita*, ED, Roma 1995, 67-110. Para una interpretación científico-antropológica del cuerpo humano “imagen de Dios”, cf. R. LODETTI, *Corpo umano e corpo sociale*. voll. 3, Dehoniane, Roma 1990- 1994.

33 E. LÉVINAS, *Le judaïsme et le féminin, Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976, 57.

34 Cf. G. W. F. HEGEL, *Die Liebe*, in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., 379-80.

na amada”³³, encierra en sí el gran misterio de la vida, ligado al amor entre un varón y una mujer. En la continuidad natural dentro del acto sexual, amor y procreación, el hijo/a representa el novum, la encarnación de la unidad y la reapertura de la separación. Cuando los dos alcanzan la unidad psicofísica y el varón cree “poseer” su mujer -y es poseído- y viceversa la mujer cree poseer su varón -dejándose poseer- justamente ahora, la realidad toma la revancha sobre la ilusión de la fusión, escapando a la rigidez de la programación, sellando la unidad y abriéndola a la distinción, exaltando y rompiendo el circuito cerrado del amor de a dos, gracias a la irrupción de una novedad sorprendente, que si no obstaculizada, afirma su autonomía, condicionando desde el principio el cuerpo de la madre y después la vida de ambos progenitores³⁴.

Para alimentar una sensibilidad humanizante de la sexualidad en el mundo contemporáneo, más que sobre la fuerza de los preceptos y de la tradición, es preferible potenciar la cultura de la reciprocidad, ayudando a valorizar el sentido relacional del lenguaje que el cuerpo en su diferencia de género expresa. Se puede redescubrir así el respeto de la sacralidad del cuerpo del otro, como expresión viviente y tangible de su persona, la estima de su sexualidad y del género al cual pertenece, el deseo de hacerlo feliz porque está bien (sin subvaluar las pequeñas cosas aparentemente menos importantes que contribuyen a embellecer la vida, como la alimentación, la indumentaria, la línea, la belleza). Una buena disposición consciente a estimar, valorizar y servir al otro, siguiendo el reclamo de la existencial “nostalgia del origen” (como la llama D’Armi³⁵), de la cual venimos y a través de la cual tendemos, poniéndola al servicio de la civilización del amor.

Es posible, en la confrontación con el patrimonio genético, con la cultura, el ambiente, las características personales, realizar una síntesis única de equilibrio psicofísico y espiritual, no sólo

relazionale del linguaggio che il corpo nella sua differenza di genere esprime. Si può riscoprire così il rispetto della sacralità del corpo dell’altro, come espressione vivente e tangibile della sua persona, la stima della sua sessualità e del genere cui appartiene, il desiderio di farlo felice perché stia bene (senza sottovalutare le piccole cose apparentemente meno importanti che contribuiscono ad abbellire la vita, come l’alimentazione, l’abbigliamento, la linea, la bellezza). Una buona disposizione consente di stimare, valorizzare e servire l’altro, seguendo il richiamo dell’esistenziale “nostalgia dell’origine” (come la chiama D’Armi³⁵), da cui veniamo e verso cui tendiamo e mettendola a servizio della civiltà dell’amore.

È possibile, nel confronto col patrimonio genetico, con la cultura, l’ambiente, le caratteristiche personali, realizzare una sintesi unica di equilibrio psicofisico e spirituale, non solo scegliendo con chi e come investire le energie della sessualità, ma soprattutto affinando sapientemente la qualità del rapporto con gli altri e con l’altro, specializzandosi nell’arte di amare, secondo la propria sensibilità umana e cristiana, nel rispetto dei ritmi di ciascuno, nell’attento discernimento delle circostanze e delle attese dell’altro. Questa disposizione, coerentemente espressa nei comportamenti, realizza il suggerimento dell’apostolo che suggeriva di considerare realmente il corpo dell’altro “tempio dello Spirito Santo”³⁶.

b. Conflitto e cooperazione tra i generi

È innegabile che oggi i rapporti tra i generi siano più conflittuali di un tempo e che ciò costituisca una sfida al matrimonio. Il lavoro e l’istruzione della donna hanno rivoluzionato i modelli della convivenza comportando non pochi sconvolgimenti: con l’alzarsi del livello di cultura e la partecipazione sociale della donna, aumentano anche le crisi familiari, dal momento che le donne non accettano più di vivere la relazione di coppia secondo i canoni della disuguaglianza ereditati dalla tradizione e fanno difficoltà ad orientarsi tra il vecchio che rifiutano e il nuovo che non ancora riescono a costruire. Più spesso, mentre cambia-

33 E. LÉVINAS, *Le judaïsme et le féminin, Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976, 57.

34 Cf. G. W. F. HEGEL, *Die Liebe*, in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., 379-80.

35 Cf. L. D’ARMI, *La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1996.

35 Cf. L. D’ARMI, *La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1996.

36 *1 Cor* 6, 19-20a.

eligiendo con quien y cómo invertir las energías de la sexualidad, sino sobre todo afinando sabiamente la calidad de la relación con los otros y con la otra/o, especializándose en el arte de amar, según la propia sensibilidad humana y cristiana, en el respeto de los ritmos de cada uno, en el atento discernimiento de las circunstancias y de las atenciones del otro. Esta disposición, coherentemente expresada en el comportamiento, realiza la sugerencia del apóstol que proponía considerar realmente el cuerpo del otro “templo del Espíritu Santo”³⁶.

b. Conflicto y cooperación entre los géneros

Es innegable que cada una de las relaciones entre los géneros sea más conflictiva que antes y que por lo tanto constituya un desafío para el matrimonio. El trabajo y la educación de la mujer han revolucionado los modelos de la convivencia comportando no pocos inconvenientes: con el alza del nivel de cultura y la participación social de la mujer, aumentan también las crisis familiares, desde el momento en que las mujeres no aceptan más vivir la relación de pareja según los cánones de la desigualdad heredados de la tradición y hacen difícil orientarse a través de lo viejo que rechazan y lo nuevo que todavía no alcanzan a construir. Más a menudo, mientras cambian velozmente los modelos de la vida social (ambos pueden trabajar, estudiar, participar en los momentos de vida asociativa y social, gozar momentos de reposo), son lentos a cambiar las referencias simbólicas que gobiernan mentalmente las relaciones varón-mujer. Tanto las conquistas como los costos humanos y sociales de la igualdad son innegables.

En líneas generales, mientras la joven se prepara al matrimonio desde la más tierna infancia, por una serie de input que le viene del ambiente, el joven es orientado mayormente al protagonismo social y al “tener” familia, expresión que suena más como un proveer económicamente a los propios queridos que como empeño y cuidado. La gran mayoría de los varones crece en realidad -lo sabemos- socialmente, culturalmente, políticamente, gracias a la renuncia y a la dedicación de las mujeres que los han amado. Algunos han conquistado su fama englobando en su pensar, buscar, descubrir, las instituciones de

no velozmente i modelli della vita sociale (entrambi possono lavorare, studiare, partecipare ai momenti di vita associativa e politica, godere momenti di riposo), sono lenti a cambiare i riferimenti simbolici che governano mentalmente le relazioni uomo donna. Sia le conquiste sia i costi umani e sociali della parità sono innegabili.

In linea generale, mentre la ragazza si prepara al matrimonio sin dalla più tenera infanzia, per una serie di input che le vengono dall'ambiente, il ragazzo viene orientato maggiormente al protagonismo sociale e a “tenere” famiglia, espressione che suona più come un provvedere economicamente ai propri cari che come impegno e cura. La gran parte degli uomini è in realtà cresciuta -lo sappiamo- socialmente, culturalmente, politicamente, grazie alla rinuncia e alla dedizione delle donne che li hanno amati. Alcuni hanno conquistato la loro fama inglobando nel loro pensare, ricercare, scoprire, le intuizioni di donne che offrivano il loro apporto senza preten-derne la titolarità, molti hanno fatto carriera grazie alle loro donne che l'amore spingeva a farsi sgabello del successo del marito. Atti gentili di cavalleria hanno troppo spesso preso il posto della giustizia, offrendo la gratificazione dell'omaggio a compensazione della esclusione sociale e della dimenticanza storica³⁷.

37 Scrive Giovanni Paolo II: “Sì, è l'ora di guardare con il coraggio della memoria e il franco riconoscimento delle responsabilità alla lunga storia dell'umanità, a cui le donne hanno dato un contributo non inferiore a quello degli uomini e il più delle volte in condizioni ben più disagiate. Penso, in particolare, alle donne che hanno amato la cultura e l'arte e vi si sono dedicate partendo da condizioni di svantaggio, escluse spesso da un'educazione paritaria, esposte alla sottovalutazione, al misconoscimento ed anche all'espropriazione del loro apporto intellettuale. Della molteplice opera delle donne nella storia, purtroppo, molto poco è rimasto di rilevabile con gli strumenti della storiografia scientifica. Per fortuna, se il tempo ne ha sepolto le tracce documentarie, non si può non avvertirne i flussi benefici nella linfa vitale che impasta l'essere delle generazioni che si sono avvicinate fino a noi. Rispetto a questa grande, immensa ‘tradizione’ femminile, l'umanità ha un debito incalcolabile” (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 3; cf. G. P. DI NICOLA - A. DANESE [a cura di], *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Dehoniane, Bologna 1996).

mujeres que ofrecían su aporte sin pretender la titularidad, muchos han hecho carrera gracias a sus mujeres, a las que el amor empujaba a hacerse peldaño del éxito del marido. Actos gentiles de caballerosidad muy a menudo han tomado el puesto de la justicia ofreciendo la gratificación del homenaje a compensación de la exclusión social y del olvido histórico³⁷.

Hoy, de frente a un tú femenino que parece eruirse en contra, la identidad masculina está puesta en crisis. El varón se siente desplazado, enjuiciado y frustrado por su inadecuación a hacer frente al cambio. No está preparado para hacer espacio y compartir los roles públicos y privados, lo que requiere un retraso que es de por sí más arduo que una conquista; al contrario la mujer asume con entusiasmo su visibilidad social³⁸.

Las diferencias de género, si no son respetadas, valorizadas y armonizadas, pueden contribuir significativamente al fracaso de las relaciones entre los cónyuges. El sentimiento de

37 Escribe Juan Pablo II: “Sí, es hora de mirar con el coraje de la memoria y el franco reconocimiento de la responsabilidad a la larga historia de la humanidad, a quienes las mujeres han dado una contribución no inferior a aquella de los varones y la mayoría de las veces en condiciones más bien pobres. Pienso, en particular, en las mujeres que han amado la cultura y el arte y se dedicaron partiendo de condiciones de desventaja, excluidas a menudo de una educación pareja, movidas a la subvaloración, al desconocimiento y también a la expropiación de su aporte intelectual. De la múltiple obra de las mujeres en la historia, por lo tanto, muy poco ha quedado de relevante con los instrumentos de la historiografía científica. Por fortuna, si el tiempo ha sepultado los trazos documentales, no se puede no advertir los flujos benéficos en la linfa vital que empasta el ser de las generaciones que se han acercado a nosotros. Respecto a esta gran, inmensa ‘tradición’ femenina, la humanidad tiene un débito incalculable” (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 3; cf. G. P. DI NICOLA - A. DANESE [editado por], *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Dehoniane, Bologna 1996).

38 Para los estudios recientes sobre lo masculino remitimos a: AA.VV., *Il maschile a due voci*, Manni, Lecce 1999; AA. VV., *Il maschile e la teologia*, Dehoniane, Bologna 1999.

Oggi, di fronte ad un tu femminile che sembra ergersi contro, l'identità maschile è messa in crisi. L'uomo si sente spiazzato, giudicato e frustrato dalla sua inadeguatezza a far fronte al mutamento. È impreparato a farle spazio e condividere i ruoli pubblici e privati, il che richiede un arretramento che è di per sé più arduo di una conquista; al contrario la donna assume con entusiasmo la sua visibilità sociale³⁸.

Le differenze di genere, se non rispettate, valorizzate e armonizzate, possono contribuire significativamente al fallimento dei rapporti tra i coniugi. Il sentimento di inadeguatezza può generare frustrazione, sublimazione, compensazione, processi che spesso per l'uomo si traducono nella fuga dalla donna o nella sua idealizzazione (“Donna eterna”) o infine nella sua strumentalizzazione a fini servili, e nella donna nell'annichilimento della dignità, nella paura, nella delega, nel rifiuto più o meno mascherato della sessualità connessa con la violenza, nella soggezione pura e semplice, talvolta meschina, alla sua presunta superiorità, in barba alla dignità personale. Non è facile poi costruire l'unità quando lui e lei si sono fatti del male, anche senza volerlo, ed hanno finito col trascinare stancamente il matrimonio per abitudine, restando interiormente marchiati dai torti subiti, veri o presunti. Il tempo fa emergere, spesso iceberg imprevisi, contro cui anche un matrimonio di lunga durata può infrangersi.

A nessuno dei due generi è facile costruire livelli di cooperazione soddisfacenti. Il conflitto di prospettive, le rivendicazioni, l'invidia, il senso di frustrazione, talvolta la violenza, indicano la difficoltà di mantenere livelli di reciprocità soddisfacenti, anche per effetto di una inadeguata educazione al valore delle risorse della maschilità e della femminilità. Gli ottimi contributi delle scienze umane non sono privi di ambivalenze: non si può pensare di risolvere i problemi di coppia semplicemente ripercorrendo la storia dell'infanzia secondo i dettati della psicanalisi. Del resto i migliori psicanalisti non hanno potuto evitare di declinare la differenza al maschile, come le psicanaliste donne hanno denunciato. In ogni

38 Per gli studi recenti sul maschile rimandiamo a: AA.VV., *Il maschile a due voci*, Manni, Lecce 1999; AA. VV., *Il maschile e la teologia*, Dehoniane, Bologna 1999.

inadecuación puede generar frustración, sublimación, compensación, procesos que a menudo para el varón se traducen en la fuga de la mujer o en su idealización (“Mujer eterna”) o, en fin, en su instrumentalización a fines serviles, y en la mujer en el aniquilamiento de la dignidad, en el temor, en el poder, en el rechazo más o menos enmascarado de la sexualidad conectada con la violencia, en la sumisión pura y simple, por momentos mezquina a su presunta superioridad, en contra de la dignidad personal. No es fácil después construir la unidad cuando él y ella se han hecho mal, aunque sin quererlo, y han terminado arrastrando cansadamente el matrimonio por costumbre, quedando interiormente marcados por los equívocos súbitos, verdaderos o presuntos. El tiempo hace emerger a menudo icebergs imprevistos contra los cuales también el matrimonio de larga data puede fracasar.

A ninguno de los dos géneros le es fácil construir niveles de cooperación satisfactorios. El conflicto de perspectivas, reivindicaciones, la envidia, el sentido de frustración, de vez en cuando la violencia, indican la dificultad para mantener niveles de reciprocidad satisfactorios, también por efecto de una inadecuada educación para valorar los recursos de la masculinidad y de la feminidad. Las óptimas contribuciones de la ciencia humana no están privadas de ambivalencias: no se puede pensar en resolver los problemas de pareja simplemente recorriendo la historia de la infancia según los detalles del psicoanálisis. Además los mejores psicoanalistas no han podido evitar inclinar la diferencia a lo masculino, como las psicoanalistas mujeres han denunciado. En cada caso, las deconstrucciones analíticas del yo no pueden tornarse un asilo, terminando con el ahogamiento de la comunicación de pareja bajo el cúmulo de las memorias de las plagas todavía hormigueantes que cada uno arrastra de la infancia.

Los prejuicios, las ideas aproximadas ligadas a la tradición o a las nociones escolásticas pueden contribuir negativamente a la formación de modelos de géneros estereotipados y contraproducentes. Por lo tanto puede confrontarse con las referencias hermenéuticas de los arquetipos de un originario masculinidad / feminidad y de una misma originaria unidualidad, el varón y la mujer de hoy son conscientes de tener que lib-

caso, le decostruzioni analitiche dell’io non possono diventare un assillo, finendo col soffocare la comunicazione di coppia sotto il cumulo delle memorie delle piaghe ancora brulicanti che ciascuno si trascina dall’infanzia.

I pregiudizi, le idee approssimative legate alla tradizione o alle nozioni scolastiche possono contribuire negativamente alla formazione di modelli di genere stereotipati e controproducenti. Perciò, pur confrontandosi con i riferimenti ermeneutici degli archetipi di un’originaria maschilità/femminilità e di un’altrettanta originaria unidualità, l’uomo e la donna di oggi sono consapevoli di dover liberare il passato dal male di cui è portatore, per poter fare un’opera di ricostruzione, che sappia trarre “cose vecchie e cose nuove”³⁹.

Nel mondo cattolico, nel prendere atto della conflittualità tra i generi, accade spesso, purtroppo, che si rafforzi la nostalgia del passato, quasi che il ritorno al patriarcato possa essere il rimedio alla stabilità della famiglia, il cui ordine sarebbe garantito dalla fissità dei ruoli, dall’attività domestica della donna e dalla gerarchia interna al rapporto tra i due. L’interpretazione letterale dei testi della tradizione cristiana ha contribuito non poco ad avallare interpretazioni conservatrici, in cui il dominio del maschio è stato presentato come naturale e non come la corruzione dell’originario, fecondo e reciproco dialogo: “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”⁴⁰.

Va riconosciuta alla *Mulieris Dignitatem* il merito di aver messo in guardia dalla tendenza ad adagiarsi su vecchie interpretazioni asimmetriche del rapporto tra i coniugi, basate su una lettura androcentrica dei testi e in particolare della lettera Ef 5, 22-23: “Le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore; il marito infatti è capo

39 “Per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche” (*Mt* 13, 51).

40 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, n.10. Cf. A. SCOLA, *La visione antropologica del rapporto uomo donna: il significato dell’ “unità dei due”*, in *Aa.Vv., Dignità e vocazione della donna*, Città del Vaticano, Roma 1989, 91-103.

erar el pasado del mal del cual es portador, para poder hacer una obra de reconstrucción, que sabe sacar “cosas viejas y cosas nuevas”³⁹.

En el mundo católico, al tomar parte en el conflicto entre los géneros, sucede a menudo, por lo tanto, que se refuerza la nostalgia del pasado, casi el retorno al patriarcalismo puede ser el remedio para la estabilidad de la familia, cuyo orden sería garantizado por la estabilidad de los roles, de la actividad doméstica de la mujer y de la jerarquía interna en la relación entre los dos. La interpretación literal de los textos de la tradición cristiana no poco han contribuido a avalar interpretaciones conservadoras, en las cuales el dominio del varón es presentado como natural y no como la corrupción del originario, fecundo y recíproco diálogo: “una ruptura y una constante amenaza justamente en los cuidados de esta ‘unidad de los dos’, que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos dos”⁴⁰.

Es reconocida por *Mulieris Dignitatem* el mérito de tener a menudo en guarda la tendencia a cuidarse sobre viejas interpretaciones asimétricas de la relación entre los cónyuges, basados sobre una lectura androcéntrica de los textos y en particular de la carta Ef 5, 22-23: “Las mujeres estén sometidas a sus maridos como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer”. Juan Pablo II, en efecto, interpreta el paso a la luz de Ef 5, 21: “sumisión recíproca en el temor de Cristo”. “La conciencia que en el matrimonio está la recíproca ‘sumisión de los cónyuges en el temor de Cristo’ y no solamente aquella de la mujer al marido, debe hacerse camino en los corazones, en las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres”⁴¹. La relación varón-mujer ya no es presentada como donación unilateral que

della moglie”. Giovanni Paolo II, infatti, interpreta il passo alla luce di Ef 5, 21: “sottomissione reciproca nel timore di Cristo”. “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 coscienze, nel comportamento, nei costumi”⁴¹. La relazione uomo donna non è più presentata come 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. Perciò oggi si mira a mettere in comunicazione le due voci, maschile e femminile, esaltando i rispettivi “talenti” destinati a co-operare, secondo il dettato teologico e antropologico. “A questa ‘unità dei due’ è affidata da Dio non soltanto l’opera della procreazione e la vita della famiglia, ma la costruzione stessa della storia”⁴².

È possibile stabilire rapporti di giustizia tra i generi, evitando i toni aspri di una conflittualità permanente e senza sbocco? Possono l’uomo e la donna riprendere fiducia e ricostruire tra loro quell’armonia originaria abbozzata nel versetto biblico: “Maschio e femmina li creò. A immagine di Dio li creò?”⁴³ Sapranno essere protagonisti della kenosi del patriarcato e del matriarcato?

Un matrimonio che voglia essere vissuto nella comunione assume apertamente l’ethos della reciprocità come modello delle relazioni tra coniugi. Non una reciprocità come utopia irraggiungibile e astratta, una ricetta pronta per cancellare i conflitti, e tanto meno una imitazione superficiale e pedissequa dell’immagine massmediale della coppia libera e soddisfatta. È piuttosto la reciprocità che, come una molla, sollecita continuamente a rinascere e spingere più avanti

39 “Por esto cada escriba convertido en discípulo del Reino de los Cielos se parece a un dueño de casa que saca de sus tesoros lo viejo y lo nuevo.” (*Mt* 13, 51).

40 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, n.10. Cf. A. SCOLA, *La visione antropologica del rapporto uomo donna: il significato dell’“unità dei due”*, en Aa.Vv., *Dignità e vocazione della donna*, Città del Vaticano, Roma 1989, 91-103.

41 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, n. 24.

41 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, n. 24.

42 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 8. Per una ricostruzione del percorso storico del magistero su questo tema rimandiamo al saggio del compianto mons. G. Fregni in P. DONATI (a cura di), *Uomo e donna in famiglia*, ed. S. Paolo, Milano 1997, 335-374.

43 *Gn* 1, 27.

la mujer hace de sí al varón (la mujer que ama sufriendo y sirviendo), sin retorno igual. Aquí se aclara que la turbación de la reciprocidad varón-mujer, con la sumisión de la mujer y la división rígida de las tareas (mujer-madre y varón-trabajador), es fruto del pecado y no corresponde al plan originario de Dios. Por lo tanto hoy se mira a poner en comunicación las dos voces, masculina y femenina, exaltando los respectivos "talentos" destinados a cooperar, según el dictado teológico y antropológico. "A esta 'unidad de los dos' es confiada por Dios no solamente la obra de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia"⁴².

¿Es posible establecer relaciones justas entre los géneros, evitando los tonos ásperos de una conflictividad permanente y sin salida? ¿Pueden el varón y la mujer retomar la confianza y reconstruir entre ellos aquella armonía originaria esbozada en el versículo bíblico: "Varón y mujer los creó. A imagen de Dios los creó?"⁴³ ¿Sabrán ser protagonistas de la kénosis del patriarcado y del matriarcado?

Un matrimonio que quiere ser visto en la comunión asume abiertamente el ethos de la reciprocidad como modelo de las relaciones entre cónyuges. No una reciprocidad como utopía inalcanzable y abstracta, una receta rápida para cancelar los conflictos, y tanto menos una imitación superficial e imitadora de la imagen masculina de la pareja libre y satisfecha. Es por lo tanto la reciprocidad que, como un muelle, requiere continuamente renacer y empujar hacia delante la calidad de las relaciones entre un hombre y una mujer, a pesar de las inevitables caídas, los deterioros, las carencias ligadas a los límites de cada uno.

Se trata de re-construir la relación entre identidad y alteridad según modelos de interacción, que reconozcan la igualdad no como plana asimilación, sino como recíproca exaltación

42 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 8. Para una reconstrucción del recorrido histórico del magisterio sobre este tema remitimos al ensayo del compilador mons. G. Fregni en P. DONATI (editado por), *Uomo e donna in famiglia*, ed. S. Paolo, Milano 1997, 335-374.

43 Gn 1, 27.

la qualità dei rapporti tra un uomo e una donna, oltre le inevitabili cadute, le usure, le manchevolezze legate ai limiti di ciascuno.

Si tratta di ri-costruire il rapporto tra identità e alterità secondo modelli di interazione, che riconoscano l'uguaglianza non come piatta assimilazione, ma come reciproca esaltazione delle differenze. Gli inevitabili momenti di conflitto appariranno come passaggi obbligati, da tenere sotto controllo e ri-orientare all'intesa. Se le differenze non rispettate conducono alla lotta distruttiva, le differenze valorizzate (non "tollerate" obtorto collo) costituiscono la risorsa preziosa della vita di unità, perché contengono promesse di sintonie più profonde. Così scrive il Siracide:

"Quanto sono amabili tutte le Sue opere!
E appena una scintilla se ne può osservare.
Tutte queste cose vivono e resteranno per sempre in tutte le circostanze e tutte gli obbediscono.
Tutte sono a coppia, una di fronte all'altra, egli non ha fatto nulla di incompleto.
L'una conferma i meriti dell'altra, chi si sazierà nel contemplare la Sua gloria?"⁴⁴.

Di questi grandi e buoni orizzonti abbiamo bisogno per risorgere dal passato maschilista e da certe scomposte reazioni femministe.

c. L'Istituzione sostiene il consenso

Si è molto sottolineato in questi anni il disagio di un matrimonio senza amore, sino a diffondere la convinzione che la causa dei fallimenti fosse l'istituzione stessa, di per sé superflua e in via di estinzione. La famiglia-istituzione è apparsa una imposizione senza senso e il matrimonio un fardello. Anche per questo sono aumentate le "famiglie di fatto", le convivenze more uxorio senza legame né civile né religioso, che tentano di sfuggire agli aspetti istituzionali e giuridici, ma pongono anche nuovi problemi alla società e alle scelte politiche relative in ordine alla salvaguardia della dignità delle persone.

44 Sir 42, 22-25.

de las diferencias. Los inevitables momentos de conflicto aparecerán como pasos obligados, a tener bajo control y re-orientar el acuerdo. Si las diferencias no respetadas conducen a la lucha destructiva, las diferencias valorizadas (no “toleradas” obtorto collo) constituyen el recurso precioso de la vida de unidad, ya que contienen promesas de sintonía más profunda. Así escribe el Sirácida:

“¡Cuán amables son todas Sus obras!
Y apenas una chispa se puede observar.
Todas estas cosas viven y quedarán por siempre en todas las circunstancias y todas le obedecen.
Todas van en pareja, una de frente a la otra, y Él no ha hecho nada incompleto.
Una confirma los méritos de la otra,
¿Quién se saciará al contemplar Su gloria?”⁴⁴.

De estos grandes y buenos horizontes tenemos necesidad para resurgir del pasado machista y de ciertas descompuestas reacciones feministas.

c. La Institución sostiene el consenso

Se ha subrayado mucho en estos años el inconveniente de un matrimonio sin amor, hasta difundir la convicción que la causa de los fracasos fuera la institución misma, de por sí superflua y en vía de extinción. La familia-institución parece una imposición sin sentido y el matrimonio una carga. También por esto han aumentado las “familias de hecho”, las convivencias more uxorio sin ligazón ni civil ni religiosa, que intentan de escapar a los aspectos institucionales y jurídicos, pero ponen también nuevos problemas a la sociedad y a las políticas elegidas relativas en orden a la salvaguarda de la dignidad de las personas.

La idea del matrimonio prisión tiene sus raíces en la crítica marxista y en la revuelta feminista, que han tenido su razón en el denunciar las dinámicas de poder inscriptas en las relaciones conyugales. Pero la denuncia de lo corrupto de la familia no puede prevalecer sobre la tarea ética primaria de una institución extendida a proteger y

L’idea del matrimonio prigioniero ha le sue radici nella critica marxista e nella rivolta femminista, che hanno avuto le loro ragioni nel denunciare le dinamiche di potere iscritte nei rapporti coniugali. Ma la denuncia del marcio della famiglia non può prevalere sul compito etico primario di un’istituzione tesa a proteggere e suggellare l’amore umano, a vantaggio dei coniugi stessi, dei figli e della società (matrimonio come salvaguardia del diritto della madre). Se è vero che l’istituzione ha spesso coperto di formale riconoscimento giuridico la diversa e funzionale attribuzione degli oneri e degli onori e talvolta lo sfruttamento dei più deboli, non può però essere liquidata di per sé come lo strumento dell’ingiustizia e dell’oppressione. Amore e istituzione non possono apparire come il lato buono e quello oppressivo della vita di relazione.

Il consenso al progetto di vita matrimoniale spetta esclusivamente ai due sposi. Nella libertà della scelta, ciascuno vincola il corpo, l’intelligenza, le disposizioni dell’energia psichica e persino in qualche modo la propria anima all’altro, in un mutuo dono di sé che scaturisce dall’amore e dal libero consenso di tutta la persona. Tale consenso viene prima e dà ragione della realtà socio-istituzionale ed anche sacramentale. Nessuno può sostituirsi ai due coniugi, al lavoro lento e profondo di crescita nell’amore che essi fanno quotidianamente, a cominciare dal periodo del fidanzamento, quando la comunicazione costante e profonda aiuta a radicare il matrimonio su basi ben più salde delle sollecitazioni erotiche. L’istituzione di per sé lambisce il matrimonio, ma non può sostanziare la sua essenza, che è pregiudicata e metagiuridica, e che la stessa Costituzione si limita a “riconoscere”. È l’accordo delle intenzioni personali di un uomo e una donna -nel quale la libertà va coniugata con la maturità della persona per poter dare alle parole il peso dovutocche dà al matrimonio un carattere sacro, creando le basi per quell’amore fedele che rende i due felici di vivere insieme e corresponsabili del peso della cura, reso “dolce”, anche quando è di fatto particolarmente gravoso.

Il compito dell’istituto matrimoniale non ne viene sminuito. Esso deve fissare puntelli normativi che riconoscano l’importanza e la stabilità della famiglia, ne garantiscano la soggettua-

vigilar el amor humano, a ventaja de los mismos cónyuges, de los hijos y de la sociedad (matrimonio como salvaguarda del derecho de la madre). Si es verdad que la institución ha cubierto de formal reconocimiento jurídico la diversa y funcional atribución de las cargas y de los honores y por momentos la explotación de los más débiles, no puede ser liquidada de por sí como el instrumento de la injusticia y de la opresión. Amor e institución no pueden aparecer como el lado bueno y aquel opresivo de la vida de relación.

El consenso al proyecto de vida matrimonial corresponde exclusivamente a ambos esposos. En la libertad de la elección, cada uno vincula el cuerpo, la inteligencia, la disposición de la energía psíquica y de algún modo al final la propia alma al otro, en un mutuo don de sí que salta del amor y del libre consenso de toda la persona. Tal consenso viene primero y da razón de la realidad socio-institucional y también sacramental. Ninguno puede sustituir a ambos cónyuges, al trabajo lento y profundo de crecimiento en el amor que ellos hacen cotidianamente, a comenzar desde el período del noviazgo, cuando la comunicación constante y profunda ayuda a radicar el matrimonio sobre bases mucho más firmes que de las sollicitaciones eróticas. La institución de por sí adula el matrimonio, pero no puede sustituir su esencia, que es prejurídica y metajurídica y que la misma Constitución se limita a "reconocer". Es el acuerdo de las intenciones personales de un varón y una mujer -en el cual la libertad va conjugada con la madurez de la persona para poder dar a las palabras el peso debido- que da al matrimonio un carácter sacro, creando las bases para aquel amor fiel que hace a ambos felices de vivir juntos y corresponsables del peso del cuidado, rendición "dulce", también cuando es de hecho particularmente pesado.

La tarea del registro civil no deviene disminuida. Él mismo debe fijar puntos normativos que reconozcan la importancia y la estabilidad de la familia, garanticen la subjetividad y la tutela de los sujetos más débiles⁴⁵. Si sucede, por una

45 Quizás ni las feministas ni los tradicionalistas esperaban el subrayado de la palabra "derecho" en los documentos del Magisterio. Y también ésa estaba ya bien presente en Juan XXIII, a propósito de los derechos humanos en general, y es retomada por Juan

lità e tutelino i soggetti più deboli⁴⁵. Se accade, per una ragione o per un'altra, che un coniuge si rende colpevole nei confronti dell'altro, allora l'istituzione garantisce il rispetto dell'equità. Così scriveva Mounier: "È auspicabile certo che la comunità familiare sia tanto solida che non si curi di tutta la giurisdizione, ma la legge deve garantirsi sul massimo rischio, non sui felici risultati. E il suo ruolo è di provvedere ad un ordine là dove l'amore lo renderebbe inutile. A partire da queste garanzie minime, sancite dalla legislazione, la donna cesserà di avere un destino alla mercé del suo potere di acquisto e l'attaccamento al suo focolare cesserà di significare la rinuncia ad ogni forma di vita personale, il ripiegamento sul genio casalingo"⁴⁶.

Spesso i giovani fidanzati rifiutano il matrimonio perché incapaci di dare un consenso motivato e pubblico al progetto di continuità del sentimento risvegliatosi nell'incontro con l'altro. L'accettazione nella propria anima della stabilità dell'amore fedele è indispensabile a mantenere l'amore ad una giusta distanza dal sentimentalismo e dalla dipendenza carnale, a proteggerlo dalla casualità degli eventi e trasformarlo in patto coniugale. Non vi sono le condizioni giuste per questa solennità nei casi di ragazze madri che si sposano solo per il sopraggiungere di gravidanze inattese, quando il matrimonio subentra a sanare situazioni critiche. In tal caso i coniugi si espongono al rischio di porre basi fragili ad un'unione, vista come "riparazione". Non appena una qualche incrinatura subentra ad interrompere la fase romantica dell'amore, il fatto che si sia presa una decisione così importante, come quella di legare la propria vita ad un'altra persona, dietro la spinta della gravidanza in atto, mette in questione le ra-

45 Forse né le femministe né i tradizionalisti si aspettavano la sottolineatura della parola "diritto" nei documenti del Magistero. Eppure essa era già ben presente in Giovanni XXIII, a proposito dei diritti umani in generale, ed è ripresa da G. P. II con particolare riferimento alle donne: "Le donne hanno il diritto di esigere che la loro dignità venga rispettata. Allo stesso tempo, esse hanno il dovere di lavorare per la promozione della dignità di tutte le persone, degli uomini come delle donne" (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la giornata della pace*, 1995, n. 11).

46 E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, in *Oeuvres cit.*, III, 568.

razón o por otra, que un cónyuge se vuelve culpable en las confrontaciones con el otro, entonces la institución garantiza el respeto de la equidad. Así escribía Mounier: “Es deseable ciertamente que la comunidad familiar sea tan sólida que no necesite de toda la jurisprudencia, pero la ley debe garantizarse sobre el máximo riesgo, no sobre felices resultados. Y su rol es de proveer a un orden allí donde el amor resultaría inútil. A partir de estas mínimas garantías, sancionadas por la legislación, la mujer cesará de tener un destino a la merced de su poder de adquisición y la sujeción a su hogar cesará de significar la renuncia a cada forma de vida personal, el replegamiento relativo al genio de ama de casa”⁴⁶.

A menudo los jóvenes novios rechazan el matrimonio porque son incapaces de dar un consenso motivado y público al proyecto de continuidad del sentimiento despertado en el encuentro con el otro. La aceptación en la propia alma de la estabilidad del amor fiel es indispensable para mantener el amor a una justa distancia del sentimentalismo y de la dependencia carnal, para protegerlo de la casualidad de los eventos y transformarlo en pacto conyugal. No están dadas las condiciones justas para esta solemnidad en los casos de jóvenes madres que se casan sólo para sobrellevar el embarazo inesperado, cuando el matrimonio viene a sanar situaciones críticas. En tal caso los cónyuges se exponen al riesgo de poner bases frágiles a una unión, vista como “reparación”. Ni bien algún enfriamiento interrumpe la fase romántica del amor, el hecho que se haya tomado una decisión así importante, como aquella de ligar la propia vida a otra persona, detrás del impulso del embarazo consumado, pone en duda las razones del matrimonio, o por mostrar que no son de valor, o por empujar más en profundidad la elección hecha. En estos casos se debería desdramatizar el evento embarazo, y proveer al niño también eventualmente sin

Pablo II con particular referencia a las mujeres: “las mujeres tienen el *derecho* de *exigir* que su dignidad sea respetada. Al mismo tiempo, tienen el deber de trabajar por la promoción de la dignidad de todas las personas, de los varones como de las mujeres” (Juan Pablo II, *Messaggio per la giornata della pace*, 1995, n. 11).

46 E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, en *Ouvres* cit., III, 568.

gioni del matrimonio, o per mostrare che non ce ne sono di valide, o per spingere più in profondità la scelta fatta. In questi casi si dovrebbe sdrammatizzare l'evento gravidanza, e provvedere al bambino anche eventualmente senza matrimonio, sia mediante assunzione di paternità e corresponsabilità dei genitori, sia tramite adozioni, sia infine grazie all'impegno eventuale dei nonni e della famiglia allargata. L'importante è non aggiungere un errore ad un altro e vincolare due persone per tutta la vita a ciò che è stato un atto irresponsabile.

Anche quando le condizioni sono ottimali, gli sposi non possono essere lasciati soli. Se il patto è liberamente e pubblicamente contratto, in modo tale da coinvolgere la comunità, la società civile e la Chiesa, è giusto allora che tali istituzioni si sentano anche impegnate a tutelare, per ciò che loro compete, il nucleo umano che si è formato. È un dovere della società che si traduce non solo in assistenza, ma anche nel sostegno al patto stesso di unità, sia attraverso politiche adeguate dei servizi, che rendano meno faticoso l'impegno giornaliero, sia attraverso il sostegno alla cultura dell'amore responsabile. La comunità tutta accoglie con rispetto e riconosce il peso dovuto alla promessa dei due, impegnandosi anch'essa alla solidarietà con i coniugi di fronte ai problemi della casa, dei figli, dell'economia familiare, del lavoro, specie quando il sostegno delle famiglie d'origine viene meno e il matrimonio si scontra con le molteplici necessità della vita. Ciò aiuta a prevenire le terribili cadute a cui esse vengono esposte dalle concezioni deboli e privatistiche dell'amore.

Se l'istituzione senza amore è uno scheletro, l'amore senza istituzione è più fragile, esposto alla precarietà e al non riconoscimento da parte di quella società che si è evitato di coinvolgere. L'istituto matrimoniale evidenzia infatti il carattere pubblico e oggettivo di quella stessa promessa implicita nella dichiarazione d'amore. Quando a ciò si aggiunge il matrimonio sacramento, allora la Grazia divina interviene in quel patto a vivificare e rigenerare l'amore, anche se non può attivarlo contro la volontà delle persone. Non sarebbe possibile pensare al matrimonio se la coppia stessa non progettasse una stabilità oltre il mutamento, se pensasse che l'istituzione è sempre e comunque un furto della libertà e vo-

matrimonio, sea mediante asumir la paternidad y corresponsabilidad de los padres, sea trámite adoptivo, sea en fin gracias al compromiso eventual de los abuelos y de la familia ampliada. Lo importante no es unir un error a otro y vincular dos personas para toda la vida a lo que ha sido un acto irresponsable.

También cuando las condiciones son óptimas, los esposos no pueden ser dejados solos. Si el pacto es contraído libre y públicamente, de tal modo que involucra la comunidad, la sociedad civil y la Iglesia, es justo entonces que tales instituciones se sientan también comprometidas a tutelar en lo que a ellas compete, el núcleo humano que se ha formado. Es un deber de la sociedad que se traduce no sólo en asistencia, sino también en el sostén del pacto mismo de unidad, sea a través de políticas adecuadas de los servicios, que hacen menos fatigoso el empeño cotidiano, sea a través del sostén de la cultura del amor responsable. Toda la comunidad acoge con respeto y reconoce el peso debido a la promesa de ambos, comprometiéndose también ella a la solidaridad con los cónyuges de frente a los problemas de la casa, de los hijos, de la economía familiar, del trabajo, especialmente cuando el sostén de las familias de origen disminuye y el matrimonio se encuentra con las múltiples necesidades de la vida. Esto ayuda a prevenir las terribles caídas que vienen expuestas por las concepciones débiles y privadas de amor.

Si la institución sin amor es un esqueleto, el amor sin la institución es más frágil, expuesto a la precariedad y al no reconocimiento de parte de aquella sociedad que ha evitado involucrarse. El registro matrimonial evidencia de hecho el carácter público y objetivo de aquella misma promesa implícita en la declaración de amor. Cuando a ello se añade el sacramento matrimonial, entonces la Gracia Divina interviene en aquel pacto para vivificar y regenerar el amor, también si no puede activarlo contra la voluntad de las personas. No sería posible pensar al matrimonio si la pareja misma no proyectara una estabilidad más allá del cambio, si pensara que la institución es siempre y de todas maneras un robo de la libertad y quisiera conservar la disponibilidad a nuevos amores. Ninguna institución, ningún sacramento puede humanizar un acto violento, cuando el matrimonio se convierte en la excusa

lesse conservare la disponibilità a nuovi amori. Nessuna istituzione, nessun sacramento può umanizzare un atto violento, quando il matrimonio diviene la scusante per pretendere ciò che si ritiene dovuto. Il consenso non è puntuale; è ciò che quotidianamente i coniugi continuano a donarsi l'un l'altro perché l'amore conservi la sua freschezza e non venga meno il profondo rispetto dovuto alla persona.

S. Weil eleva il tema del consenso a livello teologico, quando distingue tra l'obbedienza cieca che appartiene al creato e il consenso, che nasce dall'adesione dello spirito e che caratterizza il modo di rapportarsi di Dio stesso: "Dio ha creato, il che significa non già che egli ha prodotto qualcosa fuori di sé, ma che si è ritirato, consentendo a una parte dell'essere di essere altro da Dio. A questa rinuncia divina risponde la rinuncia della creazione, cioè l'obbedienza. L'universo tutto intero non è altro che una massa compatta di obbedienza... Tutto obbedisce a Dio, di conseguenza tutto è perfettamente bello. Sapere questo, saperlo realmente, è essere perfetti come è perfetto il Padre celeste... Quando si concepisce l'universo come un'immensa massa di obbedienza cieca, disseminata di punti di consenso, si concepisce anche il proprio essere come una piccola massa di obbedienza cieca, con al centro un punto di consenso. Il consenso è l'amore soprannaturale, è lo Spirito di Dio in noi... Nel momento in cui consentiamo all'obbedienza, noi siamo generati dall'acqua e dallo spirito. Siamo da quel momento un essere composto unicamente di spirito e acqua. Il consenso a obbedire è mediatore fra l'obbedienza cieca e Dio. Il consenso perfetto è quello del Cristo... Ma più generalmente ogni specie di dolore e soprattutto ogni specie di sventura ben sopportata fa passare dall'altro lato di una porta, fa vedere un'armonia sotto il suo vero volto, il volto levato verso l'alto; lacera uno dei veli che ci separano dalla bellezza del mondo e da quella di Dio"⁴⁷.

Il rinnovo quotidiano del consenso può divenire difficile quando le cose si mettono male per l'intervento di una infinità di cause ostacolanti. Eppure resta centrale perché l'istituzione matrimoniale non sia una struttura morta o peggio

47 Cf. S. WEIL, *Intuizioni precristiane della greca antica*, Rusconi, Milano 1974, 279-280.

para pretender aquello que se considera debido. El consenso no es puntual; es lo que cotidianamente los cónyuges continúan al donarse el uno al otro porque el amor conserva su frescura y no disminuye el profundo respeto debido a la persona.

S. Weil eleva el tema del consenso a nivel teológico, cuando distingue entre la obediencia ciega que pertenece al creado y el consenso que nace de la adhesión del espíritu y que caracteriza el modo de relacionarse de Dios mismo: "Dios ha creado, lo que ya no significa que él ha producido algo fuera de sí, pero que se ha retirado, consintiendo a una parte del ser otro que Dios. A esta renuncia divina responde la renuncia de la creación, esto es la obediencia. Todo el universo entero no es otro que una masa compacta de obediencia... Todo obedece a Dios, en consecuencia todo es perfectamente bello. Saber esto, saberlo realmente, es ser perfecto como es perfecto el Padre Celestial... Cuando se concibe el universo como una inmensa masa de obediencia ciega diseminada de puntos de consenso, se concibe también el propio ser como una pequeña masa de obediencia ciega, con el centro en un punto de consenso. El consenso es el amor sobrenatural, es el Espíritu de Dios en nosotros... En el momento en el cual consentimos a la obediencia, nosotros somos generados del agua y del espíritu. Somos desde aquel momento un ser compuesto únicamente de espíritu y agua. El consenso a obedecer es mediador entre la obediencia ciega y Dios. El consenso perfecto es aquel de Cristo... Pero más generalmente toda especie de dolor y sobre todo toda especie de desventura bien soportada hace pasar al otro lado de una puerta, hace ver una armonía bajo su verdadero rostro, el rostro levantado a través del otro; desgarrar uno de los velos que nos separan de la belleza del mundo y de aquella de Dios"⁴⁷.

La renovación cotidiana del consenso puede tornarse difícil cuando las cosas se ponen mal por la intervención de una infinidad de causas obstaculizadoras. También es central para que la institución matrimonial no sea una estructura muerta o peor una cadena opresiva, pero renazca cada momento gracias a la embestida

47 Cf. S. WEIL, *Intuizioni precristiane della greca antica*, Rusconi, Milano 1974, 279-280.

una catena oppressiva, ma rinasca ogni momento grazie all'investimento fiduciario dei coniugi. Già Platone considerava il consenso l'equivalente dell'amore, come qualcosa di sacro, giacché è proprio dell'amore richiedere e attendere che l'altro liberamente corrisponda al dono col dono, aborrendo l'uso della forza (in tutte le sue forme: forza fisica, potere, ragione).

Dal punto di vista teologico, la contraddizione tra domanda di consenso e potenza, che pure coesistono in Dio, resta per Simone Weil, una delle antinomie che inchioda la mente al mistero: un Dio onnipotente mendica all'uomo, perché glielo accordi, ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere: "La follia di Dio consiste nell'aver bisogno del libero consenso degli uomini"⁴⁸. Il mendicante è figura di Dio che chiede all'uomo, per il dono della libertà, quel consenso di cui Egli ha bisogno per operare, essendosi vincolato a non violare la realtà che egli stesso ha creato: "Il consenso umano è cosa sacra. È ciò che l'uomo accorda a Dio. È ciò che Dio viene a cercare come un mendicante agli uomini"⁴⁹.

48 S. WEIL, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris 1957, 48-49. Rimandiamo a G. P. DI NICOLA - A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, 314-328. Cf. anche C. CALÒ, *S. Weil. L'attenzione*, Città Nuova, Roma 1996.

49 S. WEIL, *Écrits... cit.*, 47.

confiada de los cónyuges. Ya Platón consideraba el consenso como el equivalente del amor, como algo sacro, ya que es propio del amor requerir y esperar que el otro libremente corresponda al don con don, aborreciendo el uso de la fuerza (en todas sus formas; fuerza física, poder, razón).

Desde el punto de vista teológico, la contradicción entre demanda de consenso y poder, que también coexisten en Dios, permanece para Simone Weil, una de las antinomias que clava la mente en el misterio: un Dios omnipotente mendiga al hombre, porque le recuerda aquello de lo que el hombre tiene necesidad para vivir: "La locura de Dios consiste en tener necesidad del libre consenso de los hombres"⁴⁸. El mendigo es figura de Dios que pregunta al hombre por el don de la libertad, aquel consenso de quienes Él tiene necesidad para obrar, comprometiéndose a no violar la realidad que él mismo ha creado: "El consenso humano es cosa sagrada. Es lo que el hombre acuerda con Dios. Es lo que Dios requiere como un mendigo a los hombres"⁴⁹.

48 S. WEIL, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris 1957, 48-49. Rimandiamo a G. P. DI NICOLA - A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, 314-328. Cf. también C. CALÒ, *S. Weil. L'attenzione*, Città Nuova, Roma 1996.

49 S. WEIL, *Écrits... cit.*, 47.