



La complementarità: riflessioni antropologiche sul suo fondamento e senso

Juan G. Ascencio, L.C.

Introduzione: problematica generale

“Complementarità” tra l’uomo e la donna! Ne parla Papa Francesco. Ne ha parlato tanto Giovanni Paolo II. Inoltre, dovrebbe essere quasi una cosa scontata... almeno in certi ambiti. Pensiamo: se non ci fosse una tale complementarità, le basi che rendono pensabile il matrimonio sarebbero ben povere! E le prospettive per le più diverse relazioni tra uomini e donne nella società non sarebbero molto più lusinghiere. Tuttavia, per tante persone la complementarità non è un concetto né scontato, né facile. Questo diagnostico non risparmia nemmeno il mondo cattolico. In esso, la complementarità fa fatica a passare nel vissuto. Non solo: anche tra coloro che a vario titolo si occupano del pensiero cattolico si levano delle obiezioni. Vorremmo indicarne quattro.

1. Un certo sguardo alle sue radici storiche dice che la complementarità, se non si riducesse alla corrispondenza tra il femminile e il maschile in vista della generazione della vita, non sarebbe un concetto biblico¹. Si afferma che esso è ignoto ai Padri della Chiesa e alla gran-

¹ Cf. M.A. CASE, «The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican’s Anathematization of Gender», *Chicago. Public Law and Theory Working Paper No.*

de tradizione, sicché bisognerebbe risalire a Pio XII per comprenderne il contenuto. Tale sguardo suggerisce inoltre che il senso della complementarità, come è stata presentata soprattutto dai Sommi Pontefici, da Pio XII a Giovanni Paolo II e a Francesco, ha tutta la parvenza di essere un concetto creato a tavolino per divenire “l’alternativa cattolica” di fronte alle sfide create dalle correnti femministe, prima, e dalle teorie del “gender”, nei tempi più recenti.

2. Una corrente di pensiero ha provato a capire per quale motivo il pensiero “al femminile” abbia raggiunto una sua maturità soltanto a partire dagli anni Cinquanta/Sessanta. La risposta dice: il modello antropologico utilizzato per secoli era refrattario alla differenza sessuale cosicché da Talete a Heidegger, quando qualcuno diceva “uomo” (ma anche “persona” e “soggetto”) pensava al maschio, alla cui luce veniva capita la femmina come si capisce una copia alla luce di un modello originale². Ci si domanda allora quale complementarità potrebbe aver luogo tra due esseri, collocati su piani così disuguali. E si diffida da ogni proposta che discenda da una tradizione di pensiero così marcatamente unilaterale.

3. Altri hanno indicato che la visione antropologica occidentale non solo ha incontrato la difficoltà nel modo di integrare la dualità sessuale nel pensiero sull’essenza umana³. Il problema sarebbe più vasto. Si dice che quel modello antropologico, abituato a partire dall’unità dell’essenza umana, in realtà non abbia mai saputo accogliere alcuna “dualità”. Di conseguenza, in quel terreno così inospitale a tutto ciò che dice “dualità” sarebbero parecchi i concetti che non trovano una reale possibilità di attecchire. Sarebbe questo il caso della complementarità tra l’uomo e la donna, ma lo stesso dovrebbe dirsi della tolleranza sociale, del pluralismo culturale, dei diversi orientamenti affettivi, nonché dei diversi modelli familiari, per indicare solo alcuni esempi. Perciò, se di

565, The Law School. The University of Chicago, February 2016 (<http://www.law.uchicago.edu/academics/publiclaw/index.html>).

² Questa linea di pensiero è sviluppata ampiamente da L. Irigaray in opere quali *Amo a te, Essere due*, e *La democrazia comincia a due*.

³ Cf. G. SALATIELLO, *Donna-Uomo. Ricerca sul fondamento*, Grafitalica Chirico, Napoli 2000, 37-40.

complementarità si deve parlare, le sue basi andrebbero cercate in altre tradizioni, o andrebbero create appositamente.

4. Esiste anche una ampia e articolata corrente per la quale ogni discorso sulla complementarità appare sospetto di voler sistemare una volta per tutte, su basi teoretiche, ciò che invece sarebbe un campo di continue tensioni e lotte tra uomini che vogliono dominare e donne che si rendono consapevoli di tale secolare sopruso e vi reagiscono. Riconducendo le relazioni tra uomini e donne non a un etereo ideale di complementarità, bensì ai reali rapporti di potere tra parti opposte, si vorrebbe trovare l'autentica lettura di questo fenomeno⁴.

Come si vede, il concetto di "complementarità" è attraversato da tensioni che lo collocano tra l'ovvio e l'impossibile. Lo scopo di questo articolo è di preparare una base antropologica dove la complementarità possa essere dapprima pensata, e poi vissuta, specialmente dentro la Chiesa. Quella base, come noi intendiamo presentarla, si colloca nell'alveo della grande tradizione metafisica occidentale, in continuità con la tradizione ebraico-cristiana, e fa tesoro del rinnovamento antropologico che ha avuto luogo in Europa nella prima metà del XX secolo⁵. Al centro della proposta si colloca una rivisitazione del concetto di "persona", e poi, del concetto di "dimensioni della persona". Pensiamo, cioè, che si debba scavare in profondità. Questo lavoro di fondazione filosofica viene intrapreso nella prima parte di questo articolo e rende possibile entrare nel merito della complementarità. Nella seconda parte dell'articolo ne illumineremo la natura e le diversità alle quali è soggetta.

Per avviare tale esperimento di pensiero occorre mettere da parte almeno per un momento le polemiche e le accuse che prendono di mira qualsiasi proposta teoretica. Certo, oltre la teoresi, e anche prima di essa, viene l'esperienza di secoli di ingiustizie più o meno colpevoli contro le donne. E queste non di rado raccontano di una filosofia che non le ha capite, che non le ha protette. Anzi, in un modo o nell'altro la

⁴ Emblematico al riguardo è il libro di J. BENJAMIN, *Legami d'amore*, Rosenberg & Selier, Torino 1991.

⁵ Cf. E.R. SCHILTZ, «A Contemporary Catholic Theory of Complementarity», in M.A. FAILINGER - E.R. SCHILTZ, -S.J. STABILE (edd.), *Feminism, Law and Religion*, Ashgate, Farnham (England) 2013.

teoresi è divenuta la giustificazione o la “sovrastuttura”, per dirla con Marx, del predominio maschile sulle donne in ogni ambito della vita. Tuttavia, la filosofia conserva sempre la sua vocazione di essere “amore per la verità”: per la verità tutt’intera, compresa quella così ardua di capire l’uomo e la donna nella loro differenza nella loro dignità, nella ricerca della loro identità e nella loro relazione.

PRIMA PARTE:
BASI ANTROPOLOGICHE. PERSONA E DIMENSIONI

1. Unità e molteplicità come norma trascendentale dell’umano

Vorremo mettere a capo di queste riflessioni un principio generalissimo, quasi una norma che in un modo o nell’altro trova sempre compimento in ogni ambito e ad ogni livello della riflessione sul fenomeno umano. Sosteniamo che tutto ciò che è umano deve attenersi a questa regola: *Non c’è “due” senza “uno”; e non c’è “uno” senza “due”*⁶. In

⁶ Abbiamo scoperto e imparato a pensare questo principio a partire da Romano Guardini, Emmanuel Mounier, Emmanuel Lévinas, Karol Wojtyła e Robert Spaemann, su basi della metafisica aristotelico-tomista. Più recentemente ci sono stati di aiuto gli scritti di Blanca Castilla y Cortázar e di Leonardo Polo. Tale principio, non essendo evidente, e vista l’importanza che rivestirà per le riflessioni di questo articolo, richiederebbe almeno qualche spiegazione oltre ai chiarimenti che otterrà lungo il nostro discorso. La spiegazione che possiamo offrire qui riguarda l’argomento della sessualità umana, e procede nel modo seguente: è decisivo riconoscere che il dato di partenza offerto a chi riflette sulla sessualità è doppio: l’esistenza di un “due” (esistono *uomini e donne*) e di un “uno” (uomini e donne sono *di natura umana*). Quel “due” e quell’“uno” sono entrambi originali. Perciò, se c’è spazio per domandarsi sul tipo di unione tra l’“uno” e il “due”, *non c’è spazio per considerarli come due cose separate, di cui l’una sia originale e l’altra debba aggiungersi posteriormente*. Si può cominciare a riflettere a partire dall’unità della natura, come fa una lunga tradizione scolastica, giungendo in un secondo momento alla dualità dei sessi. È altrettanto plausibile cominciare a riflettere a partire dalla dualità dei sessi, come ama fare la fenomenologia non meno delle scienze, giungendo in un secondo momento all’unità della natura o dello spazio interpersonale (il “noi”, come spiegheremo più avanti). Eppure, la posteriorità *nell’ordine del discorso filosofico* non deve mai trasformarsi in una posteriorità *nella realtà*: qualunque sia il punto di partenza, l’“uno” o il “due”, esso non dovrà mai considerarsi un dato “chiuso”, al quale dovesse sopraggiungere posteriormente l’altro elemento, come fosse un dato da aggiungere. Il punto di partenza prescelto, qualunque esso sia, dovrà sempre considerarsi come pervaso *ab origine* dall’altro elemento. Così, per esempio, nella riflessione metafisica che parte dall’unità della natura non si porrà mai la domanda se la diversità dei sessi provochi la perdita dell’unità a motivo della divisione dell’essenza umana in due specie: maschile e femminile. In ultima analisi, tuttavia, per quanto interessante possa essere l’intreccio fra l’epistemologia del discorso sull’essere umano e la sua struttura ontologica,

altre parole, in tutto il fenomeno umano non esiste una unità che non sia toccata da una molteplicità; e non esiste una molteplicità che non sia accolta o “riconciliata” da qualche tipo di unità⁷.

Qualche esempio ci può dare un’idea delle applicazioni che discendono da questo principio. Pensiamo all’individuo. Alla luce del suddetto principio, appare chiaro che l’individuo non può essere un “uno” di tipo monolitico, chiuso, cioè privo di quel “due” che lo apre necessariamente all’altra persona. Pensiamo anche all’interpersonalità, che necessariamente parla di un “due”. Alla luce del suddetto principio, qualsiasi “noi” deve avere un’unità collocata sullo stesso piano in cui il “noi” si è formato, evitando così che esso scada in una pura molteplicità. In questi due casi – l’individuo e il “noi” – la valenza critica del principio è apparsa chiaramente. Ma esso ha altre valenze. Si pensi a quella che prospetta un lavoro che ogni persona deve compiere su se stessa in vista di una più ampia integrazione della propria natura sessuata nella propria identità personale. In questo caso, l’identità personale svolge il ruolo di quell’“uno” (inteso come unità) che deve prevalere sulla tendenza alla disgregazione (il “due cattivo”) cui tende talvolta la sessualità umana. Corrono un grande rischio quell’uomo o quella donna che, entrando in un “noi” con una persona del sesso opposto, porta con sé una bassa integrazione della propria sessualità.

2. Unità e molteplicità nella struttura essenziale della persona

Il principio generale ci guiderà ora nella valutazione di certi aspetti delle strutture ontologiche elaborate dalla filosofia greca e poi cristiana, che vede in Tommaso d’Aquino un interprete di particolare rilievo. La nostra valutazione si centrerà sull’interpretazione delle distinzioni ontologiche radicali.

la verità del principio che noi sosteniamo è radicata in questa struttura dal momento che l’unitotalità della persona implica la presenza di una pluralità di elementi di diverso tipo (coprincipi ontologici, facoltà operative, relazioni, tendenze, progetti, ecc.) sempre dentro la totalità della persona. Ecco quanto possiamo dire in questa sede per chiarire il principio *Non c’è “due” senza “uno”; e non c’è “uno” senza “due”*.

⁷ Si noterà che il “due” è una cifra che, indicando il diverso rispetto al “uno”, può significare sia la molteplicità, sia la dualità. Nel caso della complementarità tra l’uomo e la donna, il “due” indica il dimorfismo sessuale.

L'ontologia, nel suo plurisecolare sforzo per individuare i principi fondamentali della realtà, stabilisce delle distinzioni. Tra le più note si trovano quelle che distinguono l'atto primo e l'atto secondo, il fenomeno e il fondamento, l'essere e l'agire. In tutti questi casi si deve dire che l'uno "non è" l'altro. Ma ci si deve interrogare sul senso preciso di tale negazione, ovvero del senso della distinzione tra i due elementi menzionati in ogni binomio.

Cominciamo con la distinzione tra il fenomeno e il fondamento. Il processo conoscitivo che ci porta a comprendere le strutture della realtà richiede un punto di partenza accessibile all'esperienza, ovvero un fenomeno. Da questo si opera un passaggio verso il fondamento. Ma nella misura in cui tale passaggio viene pensato come un ponte tra due livelli diversi, uno che appare e uno che rimane nascosto "dietro" i fenomeni, tale distinzione può rivelarsi fuorviante per la riflessione antropologica.

Pensiamo ora alla distinzione fra l'atto primo e gli atti secondi. Essa trova un'applicazione ogniqualevolta si pensa alla causalità, cioè alla relazione tra causa ed effetto. Per esempio, nella comprensione del modo in cui l'intelletto umano procede, si dice che esso non sempre sia in atto di conoscere, ma che è capace di porre atti secondi, in cui l'intelletto conosce qualcosa. Tuttavia, nella misura in cui questa distinzione viene intesa al modo di una divisione, essa si rivela fuorviante per il discorso sulla persona umana. Infatti, se gli atti secondi sono semplicemente "altro" rispetto all'atto primo, abbiamo un "due" non riconciliato da alcuna unità, e ci collochiamo nelle vicinanze del cosiddetto attualismo antropologico⁸. In tale situazione gli atti secondi sembrano avere un'attualità propria⁹, mentre l'atto primo tende a scomparire o a rimanere sclerotizzato nelle profondità di ogni essere come un atto senza potenzialità.

Pensiamo infine alla distinzione tra l'essere e l'agire. *Agere sequitur esse* è un principio scolastico che aiuta a capire che alla radice di

⁸ L'attualismo è quella visione della persona che confonde la potenzialità che ha la persona – cosa del tutto corretta – con la potenzialità *di divenire persona*. In tale caso la persona esisterebbe soltanto laddove sono presenti certe manifestazioni quali la scelta, la relazionalità, l'autocoscienza. Cf. V. POSSENTI, «Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona», *Espirito* 146 (2013), 375-394.

⁹ Tale modo di concepire le strutture ontologiche appartiene all'impostazione filosofica detta *essenzialista* che risale a Francisco Suárez, a Duns Scoto, a Enrico di Gand e, in ultima analisi, ad Avicenna.

ogni agire ci deve essere un'essenza reale. Tuttavia, nella misura in cui la distinzione tra l'essere e l'agire viene intesa al modo di una diversità, anche essa si rivela fuorviante per il discorso sulla persona. E diventa fuorviante di fatto nella misura in cui induce a pensare che l'esse possa esistere senza l'agire, o che l'agire, avendo una sua entità propria, sia ciò che agisce, o ciò che si manifesta anziché costituire l'espressione operativa dell'esse. In questo modo appaiono due ordini o due livelli separati. Evidentemente tutto ciò non è che una grande confusione che dà spazio a un "due" non riconciliato da alcuna unità. Occorre piuttosto affermare che ciò che si manifesta nell'agire è l'esse, e non l'agire stesso¹⁰. L'applicazione antropologica di questa sbagliata separazione porterebbe a sostenere che i dinamismi umani che la fenomenologia può costatare non toccherebbero la persona fino in fondo.

È vero che ogni essere agisce, nel senso che ogni essere si manifesta. Di conseguenza, sosteniamo senza esitare che la persona si manifesta sempre; che essa agisce sempre. Esiste, cioè, un agire che possiamo dire "essenziale", del quale la persona non è mai priva. Pare giusto affermare con Gilson che "essere è agire"¹¹. Allo stesso modo, possiamo dire che la persona si manifesta sempre, essenzialmente. Se le cose non stessero così, avremmo un essere che non agisce (un "uno" senza un "due"), e un agire separato dall'essere (un "due" senza un "uno").

Orbene, è evidente che la persona, come ogni essere vivo, ma a più ragione per la sua qualità di agente libero, conosce un altro tipo di agire. Si tratta di quell'agire che non è permanente, ma puntuale: ci riferiamo agli atti che sorgono dalle potenze operative, e specialmente dalla volontà deliberata. In questo modo la persona può andare al di là del suo agire essenziale. Normalmente questi atti manifestano la persona

¹⁰ Qualcosa di simile si presenta quando ci si interroga sulle ripercussioni degli atti sulla persona stessa. Parlando metafisicamente, si tratta di comprendere bene il movimento accidentale. Questo non è definito correttamente qualora lo si pensi come quello in cui cambiano gli accidenti mentre la sostanza rimane. Tale modo di capirlo può indurre al dualismo. È preferibile pensarlo come quel movimento in cui la sostanza, se da una parte "non diventa altro" (non è un movimento sostanziale), dall'altra parte essa è veramente toccata e cambiata, ma questo suo cambiamento è appunto accidentale.

¹¹ Gilson, riflettendo su un passo della *Summa Contra Gentiles*, spiega che Tommaso argomenta contro coloro che privano le cose reali dalle loro azioni introducendo una separazione tra l'essere e l'agire. E conclude: «Not: to be, then to act, but: to be is to act» (E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, PIMS, Toronto 1952, 184).

in un modo intensivo. Tuttavia la loro radice libera ammette un agire che mira piuttosto a nascondere le vere intenzioni della persona¹². Ad ogni modo, anche l'agire libero sottostà al principio che invita a pensare ogni "due" all'interno di un "uno". Per questo motivo, l'agire libero non si separa dalle strutture essenziali della persona né dall'agire essenziale.

Facendo sintesi delle considerazioni precedenti, per quanto riguarda la struttura essenziale della persona possiamo dire che il principio generale *Non c'è "due" senza "uno"; e non c'è "uno" senza "due"* ci fa comprendere che la persona, anche se è soggetta a diverse *tensioni*, non accusa alcuna *divisione* strutturale. Se è vero che la persona non s'identifica con il suo agire o con le sue manifestazioni (in tal caso avremmo un "uno" senza "due"), è altrettanto vero che non se ne stacca. La persona non giace mai nascosta "dietro" il suo agire o "sotto" qualche sua manifestazione. Tali dissociazioni tra il fondamento personale e l'agire o le manifestazioni andrebbero direttamente contro quel principio generale chiamato a custodire l'unitotalità della persona e a mettere in guardia davanti a ogni "due" senza un "uno" sufficientemente forte per dargli unità. Quando si verifica tale rischio, l'agire umano, non meno che gli atti e le manifestazioni umane, tendono a decadere al livello di un fenomeno estrinseco della persona.

Tuttavia, la comprensione della persona rimarrebbe incompleta se dovessimo limitarci ai tipi di "due senza uno" che abbiamo considerato nei paragrafi precedenti, ovvero alle tensioni tra il fenomeno e il fondamento, tra l'atto primo e l'atto secondo, tra l'essere e l'agire essenziale, e tra quest'ultimo e l'agire intensivo. Occorre affermare ora che la persona non è solo aperta a poter agire – nel senso di poter porre atti liberi, che sono manifestazioni intensive della propria interiorità libera. La persona è anche aperta a *poter essere*. Ecco un fenomeno sul quale vogliamo ora soffermarci, e che va illuminato alla luce del principio generale.

¹² Questo caso, anziché essere un vero apparire della persona, ci mette davanti all'apparenza. H.-U. VON BALTHASAR, *Epilogo*, 57: «La aparición puede ser bella, aunque esté separada de esa profundidad y la frustra en sí misma: entonces se convierte en apariencia. Para ser aparición, necesita de la indicación que hay en ella, entonces es epifanía». Romano Guardini ha pure colto con precisione lo stesso fatto: R. GUARDINI, *L'incontro, Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in C. FEDELI (a cura di), *Persona e libertà. Saggio di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, 27-47, 35: «E qui la parola 'appare' non significa affatto 'ingannevole apparenza', ma al contrario il farsi manifesto di ciò che l'uomo diviene autenticamente in sé stesso».

3. Unità e molteplicità nella struttura essenziale ed esistenziale della persona

L'apertura al *poter essere*, che si estende oltre al *poter agire*, è uno dei segni che manifestano l'ingresso nell'*ordine esistenziale* ampiamente investigato nel XX secolo. L'ordine esistenziale – come si vedrà più avanti, siamo ben lontani da qualsiasi esistenzialismo – è quello in cui la persona si manifesta come un “io” o, se si vuole, come un “chi” capace di comprendere se stesso e di fare dono di sé agli altri¹³.

I tratti portanti della tensione tra l'ordine esistenziale e quello essenziale possono essere resi tramite altre formule concettuali. Si parla, per esempio, della differenza tra l'essere e la storia; o della differenza tra la natura e la cultura; o di quella tra l'elemento essenziale e quello simbolico. Riconoscendo il valore di queste formule e la loro comprovata fecondità lungo la storia della filosofia, noi preferiamo parlare con Sabino Palumbieri della tensione tra la completezza e la compiutezza¹⁴.

La *completezza* indica ciò che è essenziale, e che non va mai perduto; ciò che appartiene alla persona semplicemente in virtù del fatto di essere un membro della specie umana¹⁵. Si tratta, però, di una perfezione aperta. Essa chiede, cioè, di espandersi verso una perfezione ulteriore, che è appunto la *compiutezza*. Quest'ultima indica il piano sul quale la persona comincia a ricercare attivamente la propria perfezione. Ciò implica l'apertura verso diverse possibilità, tra le quali vorremo menzionare le seguenti: l'attuarsi come un “io” nel senso di aprirsi al dialogo col “tu”; la chiamata a capire se stessi e il senso della propria esistenza; la coltivazione della comunione interpersonale; la scelta dei veri valori; l'accettare di fare un cammino storico che non è stato tracciato

¹³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, nn. 131, 108: «L'uomo esiste come essere unico e irripetibile, esiste come un “io” capace di autocomprendersi, di autopossedersi, di autodeterminarsi». La persona «è capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone».

¹⁴ S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità*, SEI, Torino 1996, 61: «L'umanità è compiuta a livello dell'individuo. Ma è completa a livello della reciprocità sessuale». Nel nostro testo, come si vedrà, abbiamo utilizzato “completezza” e “compiutezza” in senso opposto al modo scelto da S. Palumbieri. Così noi seguiamo, peraltro, il senso con cui J. Maritain, al quale Palumbieri pare ispirarsi nel testo citato, utilizzava questi termini.

¹⁵ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q.74, a.4, ad 2°; I, q.29, a.2, ad 3°: Da ciò discende che gli elementi costitutivi della completezza sono quelli indicati dalla specie umana.

in anticipo. Per dirlo in breve, se la *completezza* riguarda la perfezione della persona in quanto dotata di una natura o essenza, la *compiutezza* riguarda la perfezione della persona appunto in quanto agente libero che ricerca la propria pienezza.

Ci domandiamo ora: come appare la tensione tra la completezza e la compiutezza alla luce del principio generale, *Non c'è "due" senza "uno"; e non c'è "uno" senza "due"*? Rispondiamo che quella tensione rispetta perfettamente il principio appena menzionato. Nei confronti delle strutture essenziali della persona, l'ordine esistenziale mantiene un rapporto di diversità ma anche una stretta relazione: tra i due viene a instaurarsi una tensione, non una divisione. Completezza e compiutezza si condizionano a vicenda: l'ultima non è pensabile senza la base della prima, della quale è appunto la manifestazione e l'allargamento; e la completezza sarebbe incomprensibile senza la compiutezza, che ne dispiega le virtualità nel nuovo orizzonte esistenziale al quale solo le persone hanno accesso. Romano Guardini ha sintetizzato magistralmente il fondo della tensione tra la completezza e la compiutezza: «Quanto alla sua disposizione e destinazione, l'uomo è persona fin dalla nascita; quanto alla sua concreta realizzazione, egli diviene persona solo nel corso della sua esistenza»¹⁶.

L'indagine sulle radici della tensione tra la completezza e la compiutezza, tra l'ordine essenziale e l'ordine esistenziale risale, a nostro avviso, a quella che è probabilmente la distinzione antropologica più profonda che sia stata finora raggiunta: quella tra la natura e l'ipostasi. Tale distinzione è stata elaborata dai Padri della Chiesa intorno ai secoli IV e V, ed è stata reinterpreta nel XX secolo da pensatori quali Robert Spaemann e Romano Guardini. Loro hanno provato a integrarvi i guadagni antropologici raggiunti tramite la fenomenologia, il pensiero dialogico, il personalismo e il pensiero esistenziale¹⁷. Spaemann e Guardini parlano infatti di una relazione collocata in fondo alla persona stessa, cosicché il fattore specifico del concetto di persona rispetto ad altri concetti simili (uomo, soggetto, individuo...) risiede precisamente

¹⁶ R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009, 297.

¹⁷ R. GUARDINI, *Mondo e Persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2007; R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

nel fatto che quando si afferma che la persona è di natura razionale, occorre capire ciò nel senso che la persona *possiede* quella natura, e per ciò stesso la supera. Il concetto di autopossesso gioca qui un ruolo centrale. Grazie al fatto che la persona possiede se stessa, essa viene a collocarsi in un ordine nuovo, strettamente personale, che noi abbiamo chiamato *ordine esistenziale*¹⁸.

4. Unità e molteplicità nella persona rispetto alle sue dimensioni

Nei tre paragrafi precedenti abbiamo messo le basi per entrare in una discussione meno esplorata e più confusa rispetto alle considerazioni ontologiche ed esistenziali, sicuramente più note alla storiografia filosofica. Si tratta di quell'insieme di elementi che vanno spesso sotto il nome di "dimensioni della persona". Ci riferiamo alla sessualità e all'interpersonalità – due dimensioni che si collocano al centro dell'attenzione qualora si voglia comprendere il significato della complementarità tra l'uomo e la donna – ma anche alla corporeità, alla religiosità, alla storicità, alla culturalità e alla moralità. È difficile chiudere l'elenco delle dimensioni della persona, ma queste che abbiamo appena indicato sembrano essere quelle più sicure.

Fortunatamente, la logica che seguono le dimensioni rispetto alla persona pare essere abbastanza simile a quella che governa i rapporti tra la natura e il nucleo personale (l'ipostasi, o l'"io" esistenziale). Emmanuel Mounier ha avuto il merito di essere stato il primo filosofo a proporre un ragionamento in grado di chiarire teoreticamente la natura di ogni dimensione e il suo rapporto con la persona.

Ispirandosi alla geometria, Mounier colse una felice analogia tra le dimensioni di un volume geometrico e le dimensioni della persona. Il nucleo del testo che ci interessa è questo:

La persona è il volume totale dell'uomo. È un equilibrio in lunghezza, larghezza e profondità, è una tensione in ogni uomo, tra le

¹⁸ Il nucleo personale (l'ipostasi dei Padri della Chiesa) non è un contenuto in più della struttura essenziale. Il "chi" non è un altro "che", ma, appunto, colui che possiede il "che", la natura.

sue tre dimensioni: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e l'innalza verso un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona¹⁹.

Il ragionamento sembra partire da questa premessa nascosta: in geometria, le "dimensioni", essendo sempre "dimensioni di...", si comportano al modo di parti di un tutto che è la figura o il volume. Questa premessa dà piede a un ragionamento analogico: così come il volume geometrico è la totalità delle sue dimensioni, anche la persona è la totalità delle sue dimensioni. Ecco la grande intuizione di Mounier. Tuttavia, un'analisi più attenta del testo di Mounier deve cogliere un altro contenuto implicito. Infatti, tra le parti e il tutto (sia che si parli dei volumi della geometria, sia che si parli della persona) la relazione si articola in due momenti essenziali: il tutto è più delle sue parti; il tutto non sussiste che nelle sue parti (o, inversamente, le parti non sussistono che nel tutto). In questo modo si ottiene una versione più approfondita ed equilibrata dell'intuizione di Mounier. La si può dichiarare con due frasi che vanno considerate assieme: Come il volume è più delle sue parti, anche la persona è più delle sue dimensioni; come il volume non sussiste che nelle sue dimensioni, anche la persona non sussiste che nelle sue dimensioni.

Questo modo di comprendere la struttura della persona ha dalla sua parte un merito per la sua semplicità e la sua solidità speculativa. Così utilizzato, il termine "dimensione" serve molto bene per indicare il nesso che unisce la persona e molte delle novità filosofiche emerse nei primi quarant'anni del XX secolo. Mounier dava così un'espressione antropologica chiara al fatto che la persona è intimamente toccata dalle sue dimensioni, e coinvolta in esse. In breve, si può dire che le dimensioni sono quelle strutture che, senza perdere la loro specificità che le distingue dal nucleo personale, tendono a identificarsi col tutto della persona. Ciò vuol dire che ogni dimensione mostra tutta la persona anche se non la mostra totalmente. Il richiamo fra la parte (la dimensione)

¹⁹ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica editrice, Bari 1984, 77.

e il tutto (la persona) è più forte di quello che si ritrova tra il nucleo personale e la natura, o tra il nucleo personale e le facoltà operative. Per rifarci ancora una volta al principio generale *Non c'è "due" senza "uno"; e non c'è "uno" senza "due"*, potremmo dire che le dimensioni, anche se ognuna di esse non perde la sua specificità e perciò si distingue dalle altre, sono in realtà tutte interne le une alle altre, inconcepibili le une senza le altre, e tutte quante in qualche modo identificabili con la persona poiché ne sono sempre una manifestazione.

Le dimensioni appartengono al tempo stesso all'ordine delle strutture essenziali della persona (completezza) e a quello esistenziale in cui la persona cerca la propria perfezione (compiutezza). In forza della loro appartenenza all'ordine della completezza, si può dire che ogni persona le possiede tutte – sebbene si debba distinguere il modo in cui ciò accade: mentre la corporeità, è posseduta sempre in atto, altre dimensioni quali l'interpersonalità, la culturalità, la sessualità e la religiosità sono possedute come *capacità* che dovranno percorrere un processo ampio e complesso prima di manifestarsi in modo maturo. Tuttavia, la piena importanza delle dimensioni della persona appare solo quando le si considera sul piano della compiutezza. A questo riguardo, vorremmo soffermarci brevemente su tre aspetti: la ricerca del significato delle dimensioni, la tensione verso l'integrazione delle dimensioni nella persona, e il "mondo personale" generato da ogni dimensione. E poiché la complementarità dipende maggiormente dalle dimensioni della sessualità e dell'interpersonalità, prenderemo queste come esempi per illustrare i tre aspetti appena indicati.

La ricerca del significato

La certezza di possedere una dimensione come dotazione umana ordinaria (piano della completezza) non comporta che se ne capisca il senso (piano della compiutezza). Di conseguenza, esiste una grande differenza tra il sapere di essere sessuati, e il conoscerne il significato preciso. Il significato della sessualità, come quello dell'interpersonalità o di qualsiasi altra dimensione, viene raggiunto quando le modalità di bene e di verità che sono in gioco vengono comprese e accolte. Infatti, è la persona intera a partire dalla sua interiorità, e non solo qualche facoltà, che si muove alla ricerca del significato. Ci vogliono, da parte

dell'intelligenza, atti di intuizione che si alternano o persino s'integrano con atti di razionalità; da parte della volontà (unita all'affettività) ci vogliono vari momenti per valorizzare il bene e i valori che sono in gioco; da parte della libertà ci vogliono scelte e decisioni: anche esse sono momenti indispensabili per la piena accoglienza di un significato. Infatti, uno dei punti più apprezzabili del pensiero esistenziale è quello che ricorda l'esigenza di integrare il momento cognitivo con un momento decisionale.

La tensione verso l'integrazione delle dimensioni nella persona

Abbiamo detto sopra che le dimensioni non sono identificabili in tutto e per tutto con la persona. Esse sono parte di quel "due" che immette una tensione dentro l'unità della persona. Questa tensione, però, deve essere interpretata sui due piani che abbiamo riscontrato. Per quanto riguarda il piano della completezza, tale tensione è di tipo strutturale: le dimensioni cadono dalla parte della "natura", che sussiste nella persona. Perciò la sua vera dinamicità si colloca sul piano della compiutezza. Qui appare anzitutto il compito di raggiungere un'integrazione esistenziale delle dimensioni nella propria persona, intesa come un "io" capace di autopossedersi, cioè di comprendere se stesso e di donarsi agli altri. Tale integrazione può essere compresa come una chiamata a "personalizzare" le dimensioni che appartengono già strutturalmente alla persona. Attuare questa personalizzazione è qualcosa che dipende anzitutto dalla comprensione del significato della dimensione, ma si presenta pure come un compito costante grazie al quale la persona estende il raggio d'azione del proprio autopossesso intelligente e libero sull'ambito della propria sessualità e la propria interpersonaltà, rendendole così un campo privilegiato dell'automanifestazione e dell'autocomprensione.

Non sarà inutile tracciare almeno per sommi capi quale forma assume la mancata integrazione delle dimensioni nella persona. La corporeità appare come il possesso di un corpo che si può utilizzare o modificare a piacere; l'intersoggettività appare come un dover "stare fra la gente" ma senza avere veri incontri; la sessualità appare come una spinta all'esercizio ludico o erotico della genitalità; la storicità appare come un vedersi trascinati dallo scorrere del tempo; la culturalità

appare come il possesso di alcune conoscenze che per caso sono giunte a noi perché tramandate da chi ci ha preceduto. Invece, quando le dimensioni vengono integrate nella persona, appare una panoramica molto diversa. Per chi ha capito il significato delle dimensioni, la corporeità sarà un “sapersi corporeo”, “incarnato”, a contatto con un mondo di realtà corporee; l’intersoggettività sarà una vocazione a “entrare in comunione con gli altri”; la sessualità sarà un “saper rapportarsi all’altro(a) come uomo o come donna”; la storicità sarà un “far esperienza del proprio divenire”, costruendo la propria storia (anche insieme a un gruppo umano); la culturalità sarà un aprirsi alla coltivazione personale e sociale, profittando della saggezza patrimoniale di uno o più gruppi umani.

Il “mondo personale” generato da ogni dimensione

Nelle considerazioni precedenti abbiamo riflettuto sulle dimensioni della persona nel loro momento immanente: completezza e compiutezza riguardano il modo in cui le dimensioni gettano delle radici nella persona e permettono di avviare diversi processi e dinamismi. Questo fa capire che ci deve essere anche un momento trascendente, costituito da tutto ciò cui la persona si apre tramite l’esercizio delle proprie dimensioni. Infatti, ogni dimensione mira verso una specifica realtà, con la quale è in relazione di congenericità. Per esempio, la corporeità mira verso il mondo come totalità di realtà corporee, mentre la sessualità mira all’altra persona, senz’altro corporea, ma nella sua specifica condizione di uomo o di donna, e l’interpersonalità mira alle persone in quanto “tu” col quale si può stabilire un grado maggiore o minore di comunione. In questo senso le dimensioni sono chiamate a diventare come dei “ponti” utili a comunicare le due sponde di un fiume. La totalità delle realtà cui la persona si apre tramite le proprie dimensioni conferma l’unico orizzonte globale di trascendenza sul quale la persona umana è aperta. Tale orizzonte non è altro che il “mondo umano”, la *Lebenswelt* husserliana, cioè quel mondo che non è solo costituito da realtà materiali, ma anche di significati che la persona può comprendere.

SECONDA PARTE: LA COMPLEMENTARITÀ

1. L'interpretazione delle relazioni personali come presupposto della complementarità

La differenza tra uomini e donne riveste una grande importanza e non può in nessun modo essere minimizzata. Tuttavia, la complementarità, se è indubbio che costituisce un argomento che riguarda il campo delle differenze sessuali, dipende anche dal modo in cui viene concepita la dimensione interpersonale. Anzi, è questa l'ambito nel quale si risolvono molte delle principali obiezioni che riguardano la complementarità, poiché la complementarità riguarda il senso dell'alterità che compete alla persona in quanto soggetto dotato di un'interiorità libera e aperta a *poter essere*. Dunque, è verso questa alterità che ora si volge la nostra attenzione.

Il tema dell'alterità personale, come quello dell'interpersonalità al quale è vincolato, è senz'altro un tema complesso. Su di esso grava tutta una storia che è stata variamente interpretata. Entriamo, dunque, in un ambito dove il lavoro principale da svolgere è quello del discernimento.

Cominciamo con una constatazione storica. Nella tradizione occidentale si riscontra una vistosa assenza di riflessioni sul significato della dualità sessuale. Si avverte, inoltre, che solo tardivamente la donna abbia cominciato a esplorare e a esprimere concettualmente la sua particolare soggettività. Naturalmente, la spiegazione completa di tale stato di cose richiede una pluralità di cause: sociali, storiche, religiose, politiche, e anche filosofiche. Infatti, parlando ancora in un modo abbastanza generico, si può dire che la tradizione filosofica occidentale abbia lavorato con un modello antropologico poco sensibile all'alterità nella misura in cui la sua chiave di volta consisteva in un nucleo non modificato dal dimorfismo/binarismo sessuale o da qualsiasi altro tipo di diversità; anzi, un nucleo personale rispetto al quale ogni elemento diversificante veniva solitamente interpretato come qualcosa di non originale o di accidentale.

È vero che tale nucleo è stato pensato in una grande varietà di forme. Tra queste, si trova la forma metafisica nella quale quel nucleo veniva concepito come un'essenza o una natura che rimaneva invariata in

mezzo alle diversità che potevano aggiungersi. Esiste anche la forma giusnaturalista che, nella sua volontà di pensare individui che stanno davanti agli ordinamenti sociali su una base di uguaglianza, non considera le differenze sessuali. Esiste pure la forma moderna, al cui centro si colloca un soggetto capace di sviluppare una conoscenza universale, davanti al quale ogni diversità appare come un oggetto da dominare concettualmente.

È opportuno concentrare l'attenzione su quest'ultima forma poiché essa conta nelle sue file alcuni dei pensatori più influenti della filosofia occidentale, quali Kant, Hegel e Husserl²⁰. Questi pensatori hanno riscontrato un'apparente contraddizione. Da una parte, l'esperienza di vita attesta sempre al fatto che è possibile stabilire vere relazioni interpersonali. Dall'altra parte, loro erano consapevoli – ognuno a modo suo – dell'alterità dell'Altro²¹, cioè del fatto che l'Altro, lungi dall'essere un oggetto, è un essere dotato di quella soggettività personale che è appunto ciò che per definizione si sottrae alla presa di qualsiasi pensiero che voglia oggettivarlo totalmente. Ci si domanda allora come sia possibile avere *un vero accesso all'Altro in quanto altro*. Come si può raggiungere un'unità con l'Altro se questi è un "chi" dotato di una profonda alterità? Come si vede, in queste domande confluiscono due esigenze di segno opposto: la possibilità di un accesso unificante, e l'alterità dell'Altro. Capire in quale modo tutte e due possano avverarsi contemporaneamente in una singola esperienza, è stata una sfida che ha reso particolarmente arduo il cammino della comprensione filosofica della dimensione interpersonale²².

²⁰ Per utili cenni di storiografia filosofica sul problema dell'interpersonalità in questi autori, cf. G. CICHESSE, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, 1999, 117-173.

²¹ "L'alterità dell'Altro" è un'espressione che sembra adeguata alla condizione della persona umana per quanto essa viene a collocarsi in una posizione ugualmente lontana da due errori. Da una parte, l'errore per difetto in cui l'alterità è ridotta a quella dell'oggetto facilmente fagocitato dal Soggetto (predominio del "uno" sul "due"). Dall'altra parte, l'errore per eccesso in cui l'alterità è talmente accresciuta da collocare la persona in una posizione di inaccessibilità: il totalmente altro, col quale è impossibile entrare in relazione (predominio del "due" sul "uno").

²² Giuseppe Semerari coglie con particolare lucidità questa situazione nel caso del pensiero di Husserl: G. SEMERARI, «L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl», in V. MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 305-324, qui 318-319: «Si afferra intuitivamente che *da come si imposta il problema della estraneità* dipendono le sorti di ciò che Husserl considera il punto cruciale dell'essere persona nell'associazione fra le persone» (Il corsivo è nostro).

La forma moderna di pensare il nucleo personale si è dimostrata incapace a risolvere la suddetta contraddizione. Questa sua incapacità è stata analizzata con grande acutezza da E. Lévinas, il quale l'attribuisce alla presenza del concetto del "Medesimo", ovvero quel "uno identico a sé" che non conosce l'Altro²³. Infatti, davanti al Medesimo non c'è spazio per l'Altro. Può solo esistere il molteplice, che appare come un oggetto gerarchicamente inferiore al Medesimo. Chiaramente, considerare l'Altro alla stregua di un oggetto implica disconoscerne l'alterità profonda, esponendolo alle riduzioni che lo fanno rientrare nelle rappresentazioni concettuali con le quali il Medesimo domina concettualmente tutta la realtà.

Lévinas ha mosso pesanti critiche a questo modello. La sua proposta filosofica, molto influente tra alcune delle esponenti del pensiero femminista²⁴, mira a far sì che l'Altro sia riconosciuto nella sua alterità. Poiché l'Altro non è un "altro soggetto" che facilmente potrebbe essere neutralizzato e inglobato dal Medesimo, ma viene dato solo nel Volto, segue che il Volto sia la manifestazione dell'Altro e non la rappresentazione che il Medesimo se ne costruisce. Il Volto è la sconfitta del Medesimo: davanti al Volto, dice Lévinas, «non ci si interroga su di esso, lo si interroga»²⁵.

Come si vede, l'esigenza che Lévinas rivendica a favore del Volto comporta diverse conseguenze. La modernità come riflessione centrata sul Soggetto appare del tutto superata. La filosofia si vede costretta a spostare il suo baricentro dall'ontologia all'etica. La riflessione sull'interpersonalità ottiene un'impostazione nuova. Però, per il discernimento che dobbiamo portare avanti in preparazione a una riflessione sulla complementarità, forse la conseguenza che conta di più è il fatto che tra il Soggetto conoscitivo e il Volto viene a instaurarsi una distanza incolmabile, una eterogeneità che non sembra ammettere un principio opposto di unità. Alla luce del principio generale *Non c'è "due" senza "uno"; e non c'è "uno" senza "due"*, appare chiaro che Lévinas

²³ Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982, 36-45.

²⁴ G. Fraisse ha scritto: G. FRAISSE, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, 98: «Lévinas apre la strada con un pensiero dell'alterità il quale destabilizza la filosofia che si occupa dell'essere e del soggetto».

²⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 45.

propone appunto un “due” senza un “uno”, laddove la modernità proponeva un “uno” senza un “due”. Certamente la posizione di Lévinas è antimoderna, ma essa sembra andare al di là del dovuto nella sua giusta opposizione all’errore moderno.

A noi sembra più opportuno seguire il pensiero di Martin Buber per pensare l’interpersonalità e per spiegare come sia possibile avere *un vero accesso all’Altro in quanto altro*. Buber è un oppositore della modernità, altrettanto critico nei suoi confronti come Lévinas, ma più equilibrato nelle sue proposte. Va anche segnalato che il pensiero di Buber è in armonia con la tradizione ontologica cristiana sviluppatasi in Occidente.

La critica della modernità sviluppata da Buber muove dal principio dialogico che afferma: «il fatto fondamentale dell’esistenza è l’uomo-con-l’uomo»²⁶. Su questa base Buber scopre un errore nell’impostazione che la modernità filosofica aveva assunto nella riflessione sull’intersoggettività: questa non deve essere impostata a partire dalla prospettiva del singolo soggetto conoscitivo, ma a partire dall’intersoggettività stessa nella quale due soggetti si trovano uniti. Infatti, la relazione è «posta oltre ambedue gli ambiti particolari»²⁷.

Una volta fatta questa correzione, Buber può avviare la sua riflessione sulla natura dell’interpersonalità. Egli scrive: «All’inizio è la relazione: è la categoria dell’essere, è ciò che sta pronto, che coglie la forma, che è modello all’anima; è l’a priori della relazione, il Tu innato. Le relazioni di vita sono realizzazioni del Tu innato nel momento in cui si incontra con l’altro»²⁸. Dunque, per Buber la relazione (noi diciamo: l’interpersonalità) è un modo d’essere della persona. Si può anche dire che la relazione è radicata in una struttura permanente della persona. Tale struttura trova la sua base nel Tu innato, che è il modo in cui l’io si rivela strutturalmente abitato dal “tu”. Infatti, già a questo livello la comprensione della persona che stiamo proponendo – la persona come un essere strutturalmente predisposto alla relazione – è in armonia con il principio generale *Non c’è “due” senza “uno”; e non c’è “uno” senza “due”*. È stato superato il modello antropologico che mette alla sua base

²⁶ M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, Marietti, Genova-Milano 2013, 122.

²⁷ M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, 116.

²⁸ M. BUBER, *L’io e il tu*, in *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1959, 29.

un “uno” chiuso all’alterità – cosa di importanza cruciale sulla quale ritorneremo più avanti.

Per le ragioni che abbiamo appena indicato, risulta che sul piano della completezza la persona umana non ha bisogno di “passare” alla relazione, al “noi”: esso le è connaturale in modo originario. Vero è che sull’altro piano, quello della compiutezza, tutti conosciamo l’esperienza di poter stabilire relazioni, di “entrare” in esse, e di uscirne. Ma ciò che permette che una persona entri in relazione con un’altra persona non è solo la scelta di procedere così. Ci vuole, come sostegno radicale, la apertura strutturale alla relazione interpersonale o, per dirlo con Buber, la presenza “apriori” o “innata” del Tu nell’Io.

Collocati sul piano della compiutezza in cui le relazioni “avvengono”, secondo Buber si può comprendere l’interpersonalità come una “sfera” comune alle due persone, ovvero come “luogo” che è portatore di ciò che avviene tra le due persone, oppure, infine, come una “dimensione” che è accessibile soltanto alle due persone che s’incontrano²⁹. Con questi cenni, Buber comincia a presentare la sua intuizione decisiva. Egli scrive: «La relazione ha la sua radice nel fatto che un essere pensa un altro essere come altro, come questo determinato altro essere, per comunicare con esso in una sfera comune ad ambedue»³⁰. Ecco la chiave di Buber: se è possibile avere *un vero accesso all’Altro in quanto altro*, ciò è dovuto al fatto che, se d’una parte la natura spirituale della persona scava un profondo fossato conoscitivo tra il conoscitore e la persona conosciuta, lo stesso spirito umano può dispiegare *una forza di segno contrario*, capace cioè di raggiungere una più elevata unità con l’altro. Questa nuova unità è appunto la relazione intersoggettiva. Essa è quel “uno” in grado di riconciliare il “due” rappresentato dall’alterità tra due soggetti personali, che non viene in nessun modo cancellata dall’unità che loro trovano accedendo al “noi”³¹. Come si vede, il principio generale *Non c’è “due” senza “uno”; e non c’è “uno” senza “due”*

²⁹ Cf. M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, 117.

³⁰ M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, 116.

³¹ Infatti, anche quando accedono all’“uno” della complementarietà, le persone rimangono “due”. Il “noi” generato da loro non è una realtà “senza residui”. Ecco uno dei limiti strutturali della complementarietà umana – che però non va letto come un errore, come una sciagura che preclude l’accesso a un bene dovuto, ma come il segno di quell’incomunicabilità che è uno dei tratti caratteristici della persona umana.

è pienamente rispettato da questo modo di concepire la relazione sul piano della compiutezza.

Ripensando la lezione di Buber, occorre solo aggiungere un chiarimento. Se Buber ha fatto bene a insistere sul fatto che la relazione dialogica tra persone è un fenomeno non riducibile ai diversi tipi di relazioni fisiche e psicologiche³², esiste il rischio di idealizzare tali relazioni interpersonali. Il “noi” in tale caso potrebbe apparire come una realtà collocata nella sfera “puramente relazionale” che a malapena si capisce come possa calarsi nel vissuto ordinario. E ci si domanda allora se il “noi” non sia un’esperienza talmente straordinaria, trascendente le condizioni normali della vita, da non poter essere accessibile che a pochi spiriti, e solo in momenti privilegiati.

Pensiamo che questo non sia così. Al prezioso apporto dialogico di Buber in merito all’interpersonalità, occorre aggiungere l’apporto del pensiero esistenziale. Questo ci aiuta a capire che il “noi” non è una realtà eterea, “puramente spirituale” o “puramente relazionale”, nella quale le persone entrerebbero solo a patto di prescindere dalla loro corporeità, dalla loro biografia e dalla loro sessualità. Pensare così comporterebbe ancora una volta il rischio di incappare in un “due” senza un “uno”. Tutt’al contrario, la vera interpersonalità, il vero “noi”, esiste e sussiste soltanto nella misura in cui vi entrano le persone come soggetti liberi. Occorre affermare con forza che l’apertura che si attua nella formazione di un “noi” richiede il coinvolgimento di tutte le dimensioni della persona. In altre parole, il “noi” esiste e progredisce nella misura in cui le persone che vi entrano lo vogliono, nella misura che vi partecipano, lasciando che esso plasmi la loro esistenza, la loro libertà, la loro storicità, la loro affettività e le altre relazioni che hanno. Separato da questo coinvolgimento esistenziale, il “noi” tende lentamente a sparire.

³² Buber fonda tale eterogeneità sul fatto che le relazioni dialogiche appartengono all’ambito della parola-chiave “io-tu”, mentre altri tipi di relazioni appartengono all’ambito della parola-chiave “io-esso”.

2. L'interpersonalità e la sessualità come chiavi della complementarità tra l'uomo e la donna

Di una forma basilare di complementarità si può parlare purché vi sia il presupposto fondamentale: la persona. D'ora in avanti, però, intendiamo riflettere sulla speciale complementarità che può stabilirsi nelle relazioni *tra uomini e donne*. Sulla base del loro comune essere persone qualcosa di molto importante viene ad aggiungersi, che non ha luogo in altri modi di complementarità. Ci riferiamo al fatto che il dimorfismo sessuale, ovvero la differenza tra uomini e donne, da una parte *non può che accrescere l'alterità* che si stabilisce tra di loro. Tuttavia, in virtù di quella "forza di segno contrario" che Buber ha saputo indicare, tale accresciuta alterità *apre nuove possibilità di accesso all'Altro*. Nel caso della relazione tra l'uomo e la donna esistono nuovi modi di unione, non riscontrabili in altri tipi di relazioni fra persone.

Differenza sessuale e complementarità personale devono ora camminare assieme nella nostra riflessione. L'ermeneutica antropologica che ci guiderà lungo il percorso trova la sua chiave di volta nel fatto che la sessualità segue la logica dell'interpersonalità: la sessualità entra come un fattore in più nella dinamica di alterità e di accesso all'Altro che abbiamo già illustrato. Ecco, in poche parole, il nucleo antropologico sul quale si regge la nostra comprensione della specifica complementarità tra l'uomo e la donna³³.

In merito a questa tesi, molti sono le strade che si aprono, molti i chiarimenti che si rendono necessari. Ci soffermeremo ora su due argomenti, che sono già stati oggetto di studio nelle precedenti pubblicazioni del nostro gruppo di ricerca. Dopodiché, nella parte finale di questo articolo, la nostra attenzione si volgerà su tre questioni che riguardano la complementarità sotto altre prospettive.

³³ Dunque, la sessualità sarebbe una semplice aggiunta alla diversità dell'interpersonalità, che ne rappresenta il vero baricentro? Così può suonare un'obiezione alla nostra proposta. Per tutta risposta possiamo dire che la nostra scelta appare meglio così: noi mettiamo la persona al centro, non la sessualità. Perciò non si tratta tanto di subordinare la sessualità all'interpersonalità, né tanto meno di disprezzare la sessualità, ma di integrare la sessualità e l'interpersonalità nella persona! In fin dei conti, chi si rapporta all'altro sessuale è una persona!

Veniamo al primo argomento. Esso riguarda il metodo più adeguato all'esplorazione delle differenze tra gli uomini e le donne³⁴, cioè i tipi e gradi di alterità che il dimorfismo sessuale aggiunge sulla base dell'alterità interpersonale. A questo proposito vogliamo mettere a confronto il metodo seguito dal nostro modello, che pensa la complementarità sulla base dell'interpersonalità³⁵, con il modello che pensa la complementarità come ciò che avviene quando vengono insieme due persone che sono diverse a partire dalla loro condizione sessuata, ognuna delle quali è dotata di elementi caratterizzanti di cui l'altra è priva, e si mostra aperta a ciò di cui l'altra persona gode.

Questo secondo modello, se indubbiamente ha a suo favore il fatto che esistono vere differenze tra gli uomini e le donne, e che esso sembra avverarsi puntualmente nella complementarità dei corpi sessuati aperti alla generazione della vita (difatti, questo elemento viene assunto a criterio per pensare la complementarità anche su altri piani), urta contro diversi limiti antropologici, di cui vorremmo segnalare due.

Il primo limite consiste nel fatto che la complementarità coinvolge direttamente le persone, e non solo le loro caratteristiche opposte ma relative. Preferiamo il modello in cui la complementarità si regge sull'interpersonalità che è una vera dimensione della persona, una dimensione che la coinvolge direttamente in quanto persona, e che porta a una relazione tra due persone nella loro totalità. Detto in altre parole, non occorre pensare la complementarità a partire da *qualcosa che la persona ha* (alcune caratteristiche sessuali particolari, che vengono messe in comune), ma a partire da *qualcosa che la persona è* (un essere che, entrando in relazione con altri, porta con sé tutte le sue dimensioni e tutte le sue caratteristiche, incluse quelle sessuali)³⁶.

³⁴ Cf. G. SALATIELLO - J.G. ASCENCIO, «Quale differenza fra uomo e donna? Ciò che dice la filosofia», in ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA, *Significare il corpo: limite, incontro e risorsa*, APRA, Roma 2017, 35-55.

³⁵ Il nostro modello coinvolge immediatamente l'unità e la dualità. Perciò lo preferiamo, sia ai modelli che partono da un "uno senza due" (sarebbe il caso dell'approccio filosofico che parte dall'unica natura umana per giungere in un secondo momento alla differenza sessuale), sia a quei modelli che partono da un "due senza uno" (sarebbe il caso dell'approccio fenomenologico o biologico che parte dalla sola differenza sessuale per giungere in un secondo momento a un possibile principio unificante).

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, n. 7: «Quando la Genesi parla di "aiuto", non si riferisce soltanto all'ambito dell'agire, ma anche a quello dell'essere. Femminilità e mascolinità sono tra loro complementari non solo dal punto di vista fisico e psichico,

Da ciò discende che la complementarità tra persone di sesso differente non debba essere pensata sullo stesso piano in cui la loro diversità sessuata vuole incontrarsi direttamente; essa avviene piuttosto a partire dal “piano alto” costituito da quel “noi” interpersonale nel quale le persone entrano liberamente per trovare la loro unità relazionale. E sarà questa a essere la chiave di lettura più approfondita all’incontro delle loro personalità sessuate o anche all’incontro delle loro differenze sessuali³⁷.

Il secondo limite è simile a quello precedente. Se la complementarità viene pensata sul modello di caratteristiche sessuali maschili e femminili diverse ma relative, e non a partire dall’interpersonalità della persona stessa, si pone la domanda se quel modello obbedisca bene al principio generale *Non c’è “due” senza “uno”; e non c’è “uno” senza “due”*. Certo, quelle caratteristiche sessuali, in quanto diverse, sono il “due”; e la loro relatività punta verso l’unione che senz’altro è il “uno”. Ma ciò vale anche per le persone stesse, a cui appartengono le caratteristiche? Il modello che stiamo analizzando non sembra dare una risposta definitiva a tale questione. Il vuoto che così viene messo in evidenza non è indifferente. Infatti, qui viene a presentarsi l’argomento dell’unità e della molteplicità rispetto alla struttura della persona umana stessa.

A nostro avviso, i modelli più contrari alla complementarità dell’uomo e della donna non sono quelli che mettono in dubbio l’esistenza di caratteristiche sessuali diverse, ma quelli che pensano l’uomo e la donna come un “due” che solo accidentalmente si apre all’“uno”. Su questo abbiamo voluto esprimere il nostro pensiero nella prima parte di questo articolo.

Quando la complementarità viene pensata solo come un *optional*, o quando appare come una pura fattualità storica e sociale che non rivela nulla di essenziale della persona, l’analisi ritrova manifestazioni di quelle fratture strutturali tra l’essere e l’agire, o tra il fenomeno e il fondamento. Le cause possono essere diverse, ma l’approdo è chiaro: l’uomo e la donna diventano, ognuno, un *in sé*, un essere fondamentalmente autonomo che può aspirare a raggiungere la propria pienezza

ma ontologico. È soltanto grazie alla dualità del “maschile” e del “femminile” che l’“umano” si realizza appieno».

³⁷ La personalità è sempre sessuata, essendo maschile o femminile. Perciò ogni relazione tra uomini e donne è *sessuata*. Ma non ogni relazione è *sessuale*.

senza dover passare per la relazione con l'Altro. Che ciò sia pensato in chiave marxista, dove la dialettica radicale non è quella tra l'operaio e il borghese ma tra l'uomo e la donna – come proponeva già nel 1970 Shulamith Firestone³⁸; o che sia pensato come una ricerca sul significato della femminilità condotto indipendentemente dal simbolico patriarcale – come fa il “pensiero della differenza” promosso da Luisa Muraro e dalla *Libreria delle donne di Milano*; o che subentri la divisione tra sesso e genere, a scopo di azzerare totalmente il binarismo sessuale – anzi, il concetto stesso di persona sessuata – come propone Judith Butler, il risultato è sempre lo stesso: abbiamo un “due” senza un “uno” corrispettivo³⁹. Sul piano teorico, l'uomo e la donna non trovano più una spiegazione che possa fondare e giustificare la loro complementarità. Sul piano antropologico, rimanendo “circostritti”, l'uomo e la donna si chiudono l'accesso alla profondità del mistero della loro personalità sessuata⁴⁰.

Veniamo ora a occuparci di un secondo argomento. Esso riguarda la comprensione del modo in cui la complementarità fa sì che l'uomo e la donna si aprano a una crescita personale.

Se è vero che ogni persona ha la capacità di accedere all'Altro in quanto altro per formare un “noi”, e se è vero che il motivo per agire così risiede essenzialmente nel bene di tale “noi” – se il “noi” non fosse un tipo di bene, nessuno s'interesserebbe a entrarvi –, occorrerà forse dire che questa capacità è desiderata per porre rimedio alla solitudine umana e, in fondo, alla finitezza ontologica della persona? Senz'altro questa risposta è vera; risponde all'esperienza ed è attestata dalle tradizioni sapienziali e religiose che hanno nutrito larga parte della riflessione filosofica occidentale. Ma non esprime che la metà della risposta completa. Infatti, la capacità personale di entrare in relazione non dice

³⁸ Cf. S. FIRESTONE, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Rimini 1974.

³⁹ Naturalmente, i risultati che si ottengono da queste posizioni non possono essere interpretati con precisione alla luce del “due” e dell’“uno”, come casi in cui uno di questi termini verrebbe a mancare. Laddove l'identità sessuale della persona viene pensata come un fluido senza forma, vengono a mancare le basi per parlare di un “due”. E il caso della contrattazione, avvicinandosi tendenzialmente al modello di un “due senza uno”, non è interpretato con precisione da questa formula.

⁴⁰ Cf. F. HADJADJ, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009, 11.

solo “finitezza”. Essa dice anche e anzitutto “pienezza”⁴¹. Questa idea già trapelava in Buber quando egli indicava la presenza nella persona di una capacità di comunicare con l’Altro. Bisogna affermarlo con forza: l’interpersonalità è una manifestazione del modo di essere che compete allo spirito umano, cioè della speciale partecipazione all’essere che gli compete⁴². Josef Pieper segnala a questo proposito che lo spirito umano non si definisce anzitutto per via della sua incorporeità bensì per la sua forza di relazione, orientata verso la totalità dell’essere⁴³. Questa puntualizzazione non è superflua. Infatti, se l’accesso all’Altro in quanto altro fosse voluto soltanto come rimedio dell’indigenza dell’individuo, l’Altro sarebbe voluto non anche per se stesso, non anche per il bene che esso stesso è, ma esclusivamente in funzione di chi lo vuole e per gli scopi di chi lo vuole: avrebbe dunque la categoria di *bonum utile* e non di *bonum honestum*. Allora la complementarità sarebbe qualcosa che ognuno ricerca solo per se stesso. Invece, dal momento che la comunione con l’Altro può essere voluta anche come manifestazione di una pienezza, appare la possibilità di volere pure il bene dell’Altro⁴⁴. *E questo è l’amore!* La complementarità può essere voluta per se stessa – sapendo che essa comporterà anche il proprio perfezionamento.

Da quanto abbiamo detto risulta che ogni persona è aperta strutturalmente alla complementarità. Certo, ciò non implica che vi si acceda in modo quasi automatico, come se tutto fosse già stato preparato in anticipo. Ci vuole anche un “apprendistato”, spesso difficile, che si colloca sul piano in cui l’identità sessuata della persona è aperta allo sviluppo, ovvero il piano della compiutezza. Se sul piano della completezza ogni persona ha un’identità sessuata e non la può perdere mai, su quello della compiutezza la propria identità sessuata deve essere scoperta, maturata, e integrata nella totalità esistenziale della persona. Si deve fare i conti con l’aspetto psicologico e psicofisico. Si deve considerare il modo in cui la propria dimensione sessuale ha maturato a contatto con persone, ambienti, culture, schemi morali e linguistici. Ecco lo spazio in cui si colloca quell’“apprendistato”, che si presenta come un processo.

⁴¹ Cf. T. MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999, 130.

⁴² Cf. G. SALATIELLO, *Donna-Uomo. Ricerca sul fondamento*, 104-105.

⁴³ Cf. J. PIEPER, «¿Qué significa filosofar? Cuatro lecciones», in *Obras*, tomo 3 (*Escritos sobre el concepto de filosofía*), Ediciones Encuentro, Madrid 2000, 125.

⁴⁴ Cf. S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a. 4, respondeo.

Non è il nostro compito spiegare quel processo – compito abbastanza arduo e complesso che supererebbe di molto lo scopo di questo articolo. Vorremmo solo indicare che quel processo tocca la persona sul versante della propria immanenza. Esso riguarda lo sviluppo della conoscenza di sé come uomo o come donna, portando a maturazione l'integrazione della propria condizione sessuata. Il processo tocca la persona anche sul versante della trascendenza, che riguarda il modo di agire, di porsi davanti agli altri, modo di accogliere gli altri e di donarsi agli altri. In tale processo è imprescindibile la presenza dell'Altro sessuale. Le dinamiche interpersonali che si stabiliscono con l'Altro sessuale rivelano che la differenza sessuale è davvero «la condizione dell'identità, ma al tempo stesso, della relazione»⁴⁵.

3. Verso il vissuto della complementarità

Dedicheremo questa parte finale del nostro contributo a riflettere su tre questioni che riguardano da vicino la comprensione e il vissuto della complementarità. Anzitutto, sarà necessario chiarire l'ampia gamma di modalità che essa può esibire. Successivamente, sarà opportuno comprendere in quale modo la complementarità, intesa come relazione tra l'uomo e la donna, li apra verso nuovi orizzonti. Infine, potremo riflettere su un insieme di presupposti della complementarità che non appartengono più all'ordine delle strutture essenziali della persona umana ma che condizionano fortemente il vissuto della complementarità.

La complementarità conosce molti gradi e modalità. Esiste una complementarità fisica e affettiva che si fonda sulle tendenze che nascono dagli attributi sessuali dell'uomo e della donna. Poco sopra abbiamo già detto che questa complementarità, nella misura in cui si presenta come qualcosa di immediato, lascia poco spazio alla vera interpersonalità e perciò quasi esula dal modo in cui noi comprendiamo la complementarità. Tutt'al più, possiamo considerarla come la “forma bassa” che questa manifesta. Noi incliniamo a pensare la complementarità piuttosto alla luce della sua “forma alta”, che è data quando

⁴⁵ L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011, 120.

l'interpersonalità, attuandosi come quella “unità con l'altro in quanto altro”, mette la base per l'integrazione personalizzata e personalizzante della condizione sessuata dell'uno e dell'altra. Per dare un nome a questa “forma alta”, potremmo chiamarla *complementarità comunionale* o, più semplicemente, con il termine biblico di *alleanza*⁴⁶.

La “forma alta” differisce dalla “forma bassa”, ma anche dalla complementarità intesa come lo spazio della permanente *contrattazione* tra l'uomo e la donna⁴⁷. Non è che la contrattazione sia inutile. Essa si presenta spesso come un primo traguardo da raggiungere onde evitare il conflitto permanente, e forse un certo tasso di contrattazione non sparirà mai del tutto dall'orizzonte delle relazioni umane, di qualunque tipo esse siano.

Il modello della contrattazione si mostra limitato dal fatto che tende a collocarsi ai margini del principio generale *Non c'è “due” senza “uno”; e non c'è “uno” senza “due”*. Infatti, se la contrattazione è l'unico modo di relazione tra l'uomo e la donna, quell'“uno” chiamato a riunire il “due” appare assai debole. Perciò è opportuno capire che in linea di massima è sempre possibile passare dalla contrattazione alla complementarità comunionale. O, per essere più precisi, quanto meno si proverà a portare la contrattazione sempre più sotto il suo raggio.

Tra la “forma bassa” e la “forma alta” si estende un ampio ventaglio di gradi e modalità che la complementarità può assumere. Qui ci limiteremo a indicare che non ogni vera complementarità tra l'uomo e la donna deve essere di tipo matrimoniale; anzi, non ogni vera complementarità implica che l'uomo e la donna pongano atti specificamente sessuali. Elaboreremo quest'idea poco più avanti.

Veniamo ora alla seconda questione. Vorremmo riflettere sul modo in cui la complementarità *apre* l'uomo e la donna che vi entrano verso nuovi orizzonti. Vedremo che, se la relazione di complementarità “alta” si rivela d'una parte come quell'“uno” che è in grado di unificare i “due” sul piano della comunione interpersonale, dall'altra parte essa non si

⁴⁶ Certamente non si tratta di sinonimi. Tuttavia, nonostante la differenza dei piani di discorso e le sfumature di significato, il concetto di alleanza sarebbe l'analogo biblico della complementarità come l'intendiamo qui, e da quell'analogo quest'ultima riceve una speciale illuminazione.

⁴⁷ Il termine è frequente negli incontri di riflessione promossi dalla *Liberia delle donne di Milano*.

manifesta come un “uno” che chiude, ovvero come un “uno” sprovvisto del suo “due”. Si deve piuttosto dire che l’“uno” della complementarità comunionale svolge un duplice ruolo: unifica, e apre ulteriormente coloro che sono stati unificati.

Ci deve essere qualcosa in grado di svolgere il ruolo di quel “uno” che unifica i due che entrano nella relazione superando la loro alterità personale e sessuale per generare un “noi” complementare. Si può identificare facilmente questo fattore unificante riflettendo sul fatto che ogni persona entra in una relazione interpersonale perché è interessata a raggiungere la propria pienezza. Ciò vuol dire che la persona entra nel “noi” appunto in quanto persona, cioè in quanto capace di aderire in modo razionale e libero a un *bene/valore*. Si tratta di quel preciso “bene personale” che risplende nell’unità rappresentata da quel “noi” interpersonale, e che può essere raggiunto solo a patto di entrarvi con l’Altro. Questo “bene personale” è sempre *il bene della comunione interpersonale*. La complementarità nella quale due persone entrano, mirando a raggiungere il bene della comunione interpersonale, è vera complementarità, complementarità comunionale che unisce e perfeziona intrinsecamente le persone che l’abbracciano.

Possiamo ora comprendere meglio l’articolazione del bene rappresentato dalla complementarità comunionale facendo attenzione ad alcuni modi generali che può rivestire.

- Nel caso in cui l’alterità delle persone che entrano nella complementarità si veda arricchita dall’alterità sessuale, entriamo pienamente nell’ambito della complementarità comunionale tra l’uomo e la donna. In questo caso la comunione interpersonale con l’Altro sessuato è quel “bene personale” che giustifica la volontà di entrare nella comunione, e che svolge il ruolo di unificare l’uomo e la donna, concedendo loro lo sviluppo della propria identità personale sessuata.
- Nel caso dell’alleanza matrimoniale, l’alterità dei due è massima poiché c’entra appieno la sessualità che investe tutte le dimensioni della persona, coinvolgendola in un dono di sé. Tale dinamica passa in modo speciale per la dimensione interpersonale e per quella storica. Qui si parla giustamente di complementarità a doppio titolo: non solo perché l’uno non è l’altro, ma perché l’alterità sessuale dell’Altro indica una nuova quota di alterità, come

abbiamo accennato sopra. Perciò nel caso del matrimonio, oltre al bene della comunione interpersonale, si aggiunge il bene della complementarità psicofisica che è aperta alla generazione della vita.

Da quanto detto appare chiaramente che la *comunione interpersonale*, forse arricchita dalla complementarità psicofisica nel modo in cui essa si manifesta nel matrimonio, si presenta in ogni caso come quel bene in grado di unificare i “due”. Riflettiamo ora sull’altro ruolo del “uno”, ovvero quello di immettere un “due”, aprendo verso un nuovo bene le persone che sono entrate nella comunione complementare.

- Nel caso delle relazioni di complementarità non matrimoniale tra l’uomo e la donna, oltre al bene specifico della comunione interpersonale si presenta un bene che dà alla relazione un’ulteriore specificità: si tratterà forse del bene dell’amicizia, o del bene costituito da collaborazioni di ogni genere e in ogni settore della vita sociale ed ecclesiale. Di recente Papa Francesco ricordava che Dio ha affidato la cura del mondo e della storia all’uomo e alla donna insieme⁴⁸. A pensarci bene, anche negli interventi magisteriali in cui si parla del compito specifico della donna nel mondo e nella Chiesa, è difficile non vedere che tale compito non resta nelle mani delle donne a esclusione degli uomini che possono affiancarle. Di certo, qualunque sia quel bene che serva a specificare la complementarità comunione dell’uomo e della donna, si tratterà di un bene che trova in quella complementarità un appoggio, aprendola verso una trascendenza di ordine missionale, cioè nell’orizzonte del servizio.
- Invece, nel caso della complementarità tra l’uomo e la donna uniti dal matrimonio, nella dottrina cattolica è divenuto abituale il riferimento alle due finalità del matrimonio: il bene dei coniugi e la generazione ed educazione della prole⁴⁹. È facile mettere in rapporto questa dottrina con le riflessioni che abbiamo proposto. Il “bene dei coniugi” è, essenzialmente, la loro complementarità comunione. E l’apertura alla vita è appunto il modo specifico

⁴⁸ Cf. FRANCESCO, *Discorso alla Pontificia Accademia della Vita*, 5 ottobre 2017.

⁴⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1601.

in cui la loro complementarità non si chiude su se stessa, ma si apre. Vero è che il matrimonio non è solo aperto al servizio della nuova vita, sebbene esso sia un compito specifico che gli viene affidato. Il matrimonio, alla pari delle relazioni di complementarità non matrimoniali, è aperto all'alto compito di contribuire alla prosperità della società umana⁵⁰.

Passando, infine, alla terza e ultima questione, intendiamo volgere lo sguardo verso altri presupposti della complementarità. Dal fatto che non si tratti più di presupposti essenziali, sui quali si può riflettere filosoficamente come abbiamo fatto fino a questo punto, non si deduce che essi siano meno importanti. Si deduce soltanto che essi non siano delle possibilità fondate immediatamente dalla natura della persona umana. Si tratta piuttosto di fattori che dipendono dagli individui e dalla loro responsabilità e maturità nel contesto storico e sociale in cui vivono. E questo è immensamente importante perché è in grado di condizionare il reale accesso al vissuto della complementarità. Ci riferiamo principalmente ai presupposti di ordine morale, ideologico, attitudinale e storico. La maturità della singola persona è ciò che, in ultima analisi, rende concretamente possibile l'esperienza della complementarità. Non ci deve stupire che le cose stiano così. L'ingresso nel piano esistenziale della compiutezza comporta, sì, l'apertura verso possibilità nuove e forti come quella dell'interpersonalità e della complementarità, ma anche espone a nuovi rischi come quelli del sopruso, della dinamica del possesso e di quella della competitività.

Non ci nascondiamo il fatto che i beni che la complementarità comunionale propongono sono beni ardui da raggiungere, beni che chiedono agli uomini e alle donne che vi tendono di lasciare che essi plasmino la loro esistenza, tocchino la loro libertà, guidino la loro progettualità. Tutto ciò richiede un tasso non indifferente di disponibilità, che mette alla prova gli atteggiamenti profondi della persona. Senza la dovuta maturità personale, questi beni saranno difficilmente raggiunti.

⁵⁰ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes.*, 47, 1. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 1603.

Purtroppo non è questa l'unica difficoltà contro la quale urta la proposta della complementarità. Sorge una serie di serie domande: come può aprirsi a cercare la comunione interpersonale, quel bene specifico della complementarità “alta” un uomo o una donna che alimentano diffidenze profonde verso l'Altro sessuale (“Non ci si può fidare delle donne”; “Gli uomini cercano soltanto di dominare noi, donne”)? Come può accettare la comunione interpersonale con l'Altro sessuale una persona che non ha integrato sufficientemente in sé la propria condizione sessuale, cosicché patisce una frammentazione tra il piano personale delle intenzioni e della progettualità, e quello di una sessualità che tende a manipolare l'Altro sessuale senza rispettare la dignità personale di cui è investito? Poi, facendo attenzione al piano intellettuale, non di rado succede che una lettura non equilibrata della “storia delle donne” o della “storia della sessualità” porti ad abbracciare conclusioni che, se sul piano storico possono godere di una reale fondatezza, sembrano condizionare in modo assoluto la possibilità di superare gli errori passati – come se la storia non fosse anche il campo dove possono crescere la libertà e la verità. Queste obiezioni e condizionamenti pesano indubbiamente sulla disponibilità di uomini e donne a fare un'esperienza di relazione che non si limiti alla semplice contrattazione, e che sia rispettosa della loro condizione personale.

Costatiamo con rammarico che la Chiesa non è libera dai condizionamenti che abbiamo accennato e da altri simili. Semmai, si dovrà dire che nella Chiesa tali condizionamenti appaiono più gravi nella misura in cui la dottrina cristiana sull'uomo e sulla donna è chiaramente contraria ad ogni condizionamento che alimenti atteggiamenti di diffidenza. Il maschilismo e il clericalismo, alla pari del femminismo rivendicatore, non dovrebbero avere cittadinanza nella Chiesa poiché implicano la tendenza a escludere l'Altro sessuale⁵¹. Fin dalle origini, come attesta il libro della Genesi, Dio ha affidato la cura del mondo all'uomo e alla donna.

⁵¹ È chiaro che non intendiamo mettere in questione la disciplina sacramentale che, per esempio, riserva l'ordine sacro agli uomini. E lo facciamo non solo per adesione alla dottrina cattolica, ma con la coscienza di vedere in tale disciplina non un “privilegio” ma un compito che mette gli uomini investiti dall'ordine al servizio dell'intera Chiesa.

Papa Francesco è ritornato più volte su questo argomento⁵². Ha chiesto ancora una volta che venga attuata concretamente la complementarità tra gli uomini e le donne su tutti i livelli e in tutti gli ambiti della vita ecclesiale. Questo richiamo, e la gravità dei compiti che esso è chiamato ad assumere a servizio della società e della Chiesa, ci interpellano tutti. Noi, come gruppo di ricerca, ci sentiamo invitati a riflettere sul significato profondo della complementarità per liberarla da possibili punti oscuri e per collocarla nella cornice di una sana visione della persona umana e delle sue dimensioni, specialmente quella interpersonale e quella sessuale.

Conclusioni

Le riflessioni che abbiamo presentato portano un marchio cristiano. Siamo consapevoli di questo presupposto (quale filosofia non ha dei presupposti?) e ne assumiamo la responsabilità. Del resto, il nostro contributo si colloca nel contesto più ampio dei lavori del gruppo di ricerca dell'*Istituto di Studi Superiori sulla Donna*, che questa volta ha voluto partire dall'illuminazione teologica contenuta nel primo capitolo del presente volume.

I presupposti cristiani rendono forse le nostre riflessioni *ideologiche*? Rivolgiamo forse il nostro pensiero soltanto a coloro che accolgono tali presupposti? Respingiamo decisamente tali accuse. A chi voglia riflettere sul significato dell'espressione "filosofia cristiana", articolatamente esposto ai nn. 75-78 dell'Enciclica *Fides et Ratio*, potrà essere chiaro che il filosofare cristiano è un autentico modo di fare filosofia.

Infine, e seguendo quest'ordine di idee, ci sia permesso di soffermarci su un'ultima possibile domanda: la complementarità della quale abbiamo parlato è *prelapsaria* o *postlapsaria*? Non appare piuttosto prelapsario l'alto ideale tracciato dalla complementarità comunionale, collocandosi di conseguenza fuori dalla portata delle persone storiche e reali che si fanno fragili e condizionate in diversi sensi? Oppure, potrebbe darsi che la comprensione della complementarità che abbiamo

⁵² Cf. FRANCESCO, *Discorso del 15 aprile 2015*.

qui presentato sia vera solo sul piano della riflessione filosofica, rimanendo vietata alla realizzazione storica, quantunque imperfetta essa sia?

Rispondiamo che si tratta di una proposta postlapsaria ma aperta alla redenzione. Si tratta, dunque, di una proposta non solo percepibile alla ragione, ma anche attuabile storicamente con l'aiuto della grazia⁵³. Questa fa sì che le diverse difficoltà di ordine personale e sociale non siano un ostacolo definitivo. Del resto, le prospettive ontologiche, personaliste, fenomenologiche ed esistenziali a cui abbiamo fatto riferimento, puntano verso quell'alto traguardo e lo rendono comprensibile.

Summary: On the basis of an adequate anthropology, which explores the relationship between the person and its dimensions, the article proposes a wide-ranging reflection on the essence and experience of complementarity between man and woman starting from inter-personality and sexuality understood as personal dimensions.

Keywords: Complementarity, human dimensions, human persons, interpersonalit, sexuality.

Parole chiave: Complementarietà, dimensioni personali, persona, interpersonalità, sessualità.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993, n. 23: «L'amore e la vita secondo il Vangelo non possono essere pensati prima di tutto nella forma del precetto, perché ciò che essi domandano va al di là delle forze dell'uomo: essi sono possibili solo come frutto di un dono di Dio, che risana e guarisce e trasforma il cuore dell'uomo per mezzo della sua grazia».