

## PREFAZIONE

---

La presentazione di un lavoro di ricerca *transdisciplinare* richiede qualche parola in merito alle condizioni che l’hanno reso possibile. E ciò per due ragioni: in primo luogo perché, sebbene sia ormai una moda parlare di studi interdisciplinari, non è frequente che lo siano veramente. Infatti le difficoltà nel raggiungimento dell’interdisciplinarietà dipendono non tanto dalla mancanza di capacità scientifica e organizzativa da parte dei ricercatori, quanto piuttosto dalla mancanza di un metodo adeguato. In secondo luogo, quando qui si parla di ricerca *transdisciplinare* non si sta semplicemente usando un sinonimo di interdisciplinare, ma si tratta piuttosto di qualcosa di diverso.

Infatti, con il termine ‘transdisciplinare’ non si vuole indicare l’ambito comune a diverse discipline (l’*inter* dell’*interdisciplinarietà*), che perciò può essere studiato con metodi e prospettive differenti, bensì si vuole indicare la realtà al di là della sua formalizzazione in diversi linguaggi e alla quale ogni disciplina è chiamata ad aprirsi per entrare in sinergia con le altre discipline. In tal modo, nonostante il fatto che ogni disciplina abbia un proprio linguaggio, dei propri principi e un proprio metodo e che, nelle condizioni culturali odierne, manchi un *logos* comune, è possibile osservare insieme e riconoscere la realtà su cui le diverse prospettive si basano.

L’esperienza di due anni di lavoro ci permette di affermare che questa realtà previa a qualsiasi tipo di formalizzazione è la relazione. D’altro

PREFAZIONE

---

canto, nel corso del lavoro che è stato portato avanti, si è anche comprovato che il ‘paradigma relazionale’ proposto da Donati, serve da interfaccia ontologico, epistemologico e metodologico meglio di altri paradigmi, permettendo un dialogo fruttifero fra le discipline, il che consente di illuminare aspetti essenziali della realtà spesso trascurati.

Oltre al metodo di lavoro basato sul ‘paradigma relazionale’, abbiamo anche accertato che l’*expert meeting* è una formula particolarmente adatta alla comunicazione e allo scambio fra ricercatori delle diverse discipline che usano questo paradigma. Infatti, rispetto al tradizionale congresso, l’*expert meeting* offre la possibilità di realizzare un vero dialogo dove i diversi partecipanti imparano realmente a confrontarsi sui loro rispettivi punti di vista e a riflettere insieme in profondità sul reale, piuttosto che sulle sue formalizzazioni.

Con il primo *expert meeting* abbiamo messo le basi di questo lavoro di ricerca, individuando una serie di elementi essenziali, come il problema della soggettività ereditato dalla modernità, la necessità di imparare ad usare una logica e una riflessività relazionale sia per evitare le opposizioni binarie sia per capire i beni relazionali, ecc. Inoltre, siamo riusciti anche ad avere una prima comprensione ontologica della relazione come *energeia*, cioè come atto, perché, in quanto ‘essere’, la relazione è atto, ma un atto che ha una forma *sui generis*, diversa dall’atto individuale, perché consiste di una realtà che va oltre l’apporto dell’individuo.

Questo secondo *expert meeting* ha cercato di fare un passo in avanti nella direzione della transdisciplinarietà, in quanto abbiamo applicato il paradigma relazionale allo studio della differenza uomo-donna. Al di là delle considerazioni teoriche generali, ogni relatore e ogni *discussant* ha preso in considerazione uno o più casi concreti, esempi, applicazioni o in generale elementi di ricerca che sono così diventati oggetto del comune sguardo delle diverse discipline. Quindi, assieme alle relazioni di carattere più generale, abbiamo affrontato temi concreti che riguardano la costituzione relazionale della persona umana, della famiglia e dell’educazione. Inoltre, se nel primo *expert meeting*, le discipline coinvolte erano solo tre (sociologia, filosofia e teologia), in questo secondo

abbiamo fatto spazio ad altre discipline di carattere più pratico, come la psicologia, l’etica e la pedagogia.

I risultati del lavoro che il lettore ha nelle sue mani sono senz’altro parziali e a volte sono più riflessioni e domande che soluzioni vere e proprie. Ciò nonostante, pensiamo che essi offrano già delle indicazioni sia per una migliore comprensione della differenza uomo-donna in quanto relazione originaria, sia per affrontare una serie di fenomeni socio-culturali in cui si osserva la perdita di questa differenza e, quindi, la sostituzione di tale relazione con altri tipi di relazione.

A partire da questi risultati, il libro è strutturato in tre parti. Nella prima si studiano i fenomeni psicologici e antropologici della differenza uomo-donna che fanno parte del panorama culturale postmoderno. Nella seconda si analizza la differenza uomo-donna dal punto di vista dell’ontologia e sociologia relazionale. Nella terza parte si offrono delle soluzioni dal punto di vista morale, sociologico, e antropologico.

Il punto di partenza dell’*expert meeting* sono alcuni fenomeni relazionali della postmodernità. La psicologia sociale ne è da questo punto di vista un eccellente osservatorio. Partendo dagli ultimi studi in ambito della psicologia evolutiva, Iafrate mostra come i legami presenti già nella vita del neonato, soprattutto con la madre, lo rendono da subito persona con una storia emotiva e relazionale, la quale si sviluppa mediante le esperienze di appartenenza a gruppi specifici: famiglia, amici, gruppi di lavoro, ecc. Queste relazioni, però, sono oggi molto spesso origine di identità fratturate.

La domanda che si fa Iafrate è per quale motivo si producono queste fratture. Nella relazione, lei individua tre note: in primo luogo, riguardo alle interazioni in atto, la relazione rimanda ad un *legame precedente* che costituisce il suo contesto significativo; in secondo luogo, un aspetto di questo contesto sono *i tempi lunghi*, ossia la storia personale e sociale che lega un uomo e una donna, due amici, i genitori e i figli, un educatore e un allievo; in terzo luogo, è il *significato* che la differenza ha riguardo

PREFAZIONE

---

all’altro, poiché essa può occasionare tanto incontri empatici quanto conflitti.

La differenza gioca un ruolo importante nella relazione perché, oltre ad essere un limite, è anche incarnata. Infatti, quando nella relazione con l’altro si tenta di prescindere dal corpo, i rischi che ne derivano sono enormi, come dimostrano i pazienti in cura per problemi di dipendenza da internet. Riferendosi a queste difficoltà, uno di essi spiegava: «Dove il corpo non c’è, dove non c’è il corpo che ti ferma, tu puoi andare avanti all’infinito a fare cose insensate».

Anche se il corpo è presente nella relazione, non lo è sempre nello stesso modo. Con le sue ricerche, Iafrate ha distinto il “corpo per sé” dal “corpo per l’altro”. La prospettiva individualistico-narcisistica del “corpo per sé”, lo presenta come realtà da cancellare, negare, superare oppure come corpo narcisisticamente e ossessivamente curato e al centro di attenzione. Il “corpo per l’altro”, invece, è inteso relazionalmente e, perciò, rende visibile il riferimento ad “altro” fuori dal sé, e al senso del limite che inevitabilmente accompagna l’incontro con l’altro.

Ma proprio in questo limite incarnato dell’altro si colloca la più grande potenzialità, la più straordinaria risorsa della persona: la generazione. Intesa questa non solo dal punto di vista fisico del figlio, ma come generazione stessa della differenza uomo-donna in tutte le loro componenti umane, psichiche, spirituali e culturali, cioè come generazione della coppia e della genitorialità.

Due sono i pericoli che Iafrate scopre perché la coppia raggiunga la sua identità: o il fissarsi solo sulla differenza dell’altro, fino a considerarla estraneità, o il sottolineare solo la somiglianza, fino alla fusionalità, che annulla la diversità e non vede l’alterità del coniuge se non proiettando su di lui i propri bisogni e le proprie aspettative. La costruzione di una identità di coppia deve, dunque, passare dal confronto-conflitto di differenze, per approdare – nelle situazioni più “riuscite” – al riconoscimento reciproco dell’identità di ciascun membro.

Per quanto riguarda la genitorialità, le nuove generazioni hanno bisogno di una “cura responsabile”, ossia di aspetti di affetto/accudimento (aspetto affettivo) e, al tempo stesso, di norma/responsabilità (aspetto

etico). A questo proposito, Iafrate spiega come l'esperienza clinica insegna che molti episodi di devianza o di dipendenza riscontrati negli adolescenti o nei giovani sono legati all'impossibilità sperimentata da questi di incontrarsi da bambini con dei divieti da parte dei genitori. Poiché il padre è sempre il limite del figlio in quanto è ciò che lo definisce, la relazione del figlio con il limite è filiale: il male, i difetti, gli errori e anche la stessa morte hanno un carattere di limite in cui è presente il padre. Per ogni essere umano c'è, dunque, bisogno di un paterno e di un materno o meglio proprio di “quel padre” e di “quella madre”. Ciò implica uno spostamento dell'attenzione dal piano materiale-fenomenologico (può succedere che un figlio si trovi a crescere senza un genitore) ad un piano simbolico-antropologico e soprattutto impone un capovolgimento della prospettiva dal punto di vista dei genitori a quello del figlio.

Ecco, dunque, perché la nostra società non è più generativa, perché essa non comunica ai suoi membri l'accettazione del limite. A parere di Iafrate, la tentazione onnipotente di un corpo senza limiti, compreso il limite della sua de-finizione sessuale, forse ci parla di questa paura inaffrontabile che è poi fondamentalmente una mancanza di speranza; in altre parole è come se l'uomo contemporaneo cercasse di superare il limite della morte fantasticando un'onnipotenza impossibile. Perciò, la vera sfida culturale di oggi sta nel recuperare la più intrinseca funzione della vita umana, ossia la sua generatività. Educare alla generatività è quindi un compito fondamentale non solo per il bene dei giovani, ma dell'intera società.

Nella discussione, Crespi considera che la distinzione stabilita da Iafrate sulla differenza maschile e femminile è oggi messa in discussione da più parti. D'altro canto, ritiene che non bisogna distinguere troppo fra differenza maschile e femminile quando si parla di questioni che hanno una rilevanza sociale. A questo scopo, ella prende in considerazione il tema della tutela della maternità, che è semanticamente e simbolicamente diverso dall'utilizzo del termine tutela della *genitorialità*. La legislazione attuale, insieme a quella passata e quella futura, possono

PREFAZIONE

---

in tale senso, politicamente, orientare verso un modo di pensare che ha delle ripercussioni anche sul modo di intendere la questione dal punto di vista solo femminile oppure da un punto di vista che riguarda entrambi i genitori. La domanda di fondo diventa allora: la conciliazione famiglia-lavoro è un tema che riguarda le donne e i bambini oppure i genitori?


D'altra parte, sempre secondo Crespi, anche se il tema della parentela che sta alla base dei legami familiari si fonda su alcuni assi ~~data~~ (generi e generazioni), in tutte le sue altre forme è poi definita socialmente. Ad esempio la cura dei neonati, l'attaccamento materno, dipendono dalla cultura e dalle norme sociali. In alcuni popoli i bambini possono essere allattati e cresciuti non solo dalle loro madri, ma da balie o da altre figure.




Da parte sua, Maino, l'altra *discussant*, considera che nell'affrontare la differenza uomo-donna, oltre agli studi scientifici, si dovrebbe tener conto anche del sentire comune, il quale ci interroga sulla capacità di definirsi a partire dalle relazioni con gli altri, sul fatto che esista o meno un modo differente – maschile o femminile – di essere in relazione e di dar origine ai beni relazionali.

In modo provocatorio racconta la storia di una sua paziente, Maria, che, dopo anni di matrimonio e dopo aver avuto due figli, si innamora di un'altra donna. E allora si chiede: come “comprendere” questa situazione? Come gestire le differenze? Come definire il proprio essere donna a partire dagli altri? Come sposa o madre, o come amante di un'altra donna?

D'altro canto, anche se è importante porre l'accento sulle differenze tra uomo e donna, Maino pensa che sia altrettanto importante porre l'attenzione su alcune “uguaglianze” (uguale importanza, fallibilità, ecc.) che vanno poste come pilastri della relazione e sono in grado di sostenere il processo di armonizzazione delle differenze. Perciò, in assenza di una reciproca attribuzione di importanza, in assenza del riconoscimento della propria fallibilità e del proprio limite, è difficile trovare la possibilità di negoziare all'interno delle relazioni, garantire presenza, vicinanza, sentirsi amati e amare, perdonare gli errori, condividere i dolori, potersi

fidare dell’altro e accettare che, grazie all’altro diverso da noi, possiamo realizzare ciò che vogliamo essere. 

L’esistenza di una base antropologica che soggiace agli elementi messi in rilievo dalla psicologia sociale (alterità come differenza incarnata, limite, conflitto, relazione generativa e il suo ruolo essenziale nell’identità dell’uomo e della donna, soprattutto come padre e madre) è studiata da Malo dalla prospettiva dell’antropologia filosofica. Secondo lui, i processi morfogenetici di ominazione e di umanizzazione ~~dalla~~  sessualità trasformano ciò che inizialmente corrisponde a una serie di istinti collegati attorno alla riproduzione della specie, nel *fenomeno della cura* dell’altro e dell’amore dell’altro di differente sesso, i quali si trovano alle origini della coppia e della famiglia.

A partire dal fenomeno della cura soprattutto nei confronti del figlio, nato in situazione di massima dipendenza e contemporaneamente di massima capacità – anche a livello cerebrale – di relazioni personali, i diversi elementi della sessualità umana, corpo sessuato con significato simbolico, desiderio del desiderio dell’altro, amore, matrimonio e famiglia, si strutturano in ciò che Malo chiama condizione sessuata, per distinguerla sia dalla sessualità animale sia dalle teorie naturalistiche e di genere, ma anche da quelle del femminismo della differenza.

Infatti, sempre secondo Malo, tutte queste teorie segnalano degli aspetti importanti della sessualità ma nell’assolutizzarli, perdono di vista il fatto che essa è una struttura complessa. Ad esempio, il naturalismo trasforma le differenze corporali fra uomo e donna in una serie di differenze psichiche e sociali, che danno luogo ad una costellazione di divieti e di stereotipi. Qualcosa di simile può affermarsi del genere, del *queer* e del femminismo della differenza. Il primo sottolinea l’importanza nella sessualità umana dell’identità psichica e della scelta, ma dimentica il valore simbolico del corpo e il carattere generativo della relazione sessuale; il *queer* riconosce l’importanza del linguaggio, dei modelli da imitare e dell’azione, ma dimentica che il significato simbolico e generativo del corpo trascende il carattere arbitrario del linguaggio. Infine, il femminismo della differenza mette in risalto la potenza generativa

PREFAZIONE

---

della differenza e il ruolo fondamentale della maternità, ma tralascia il ruolo della sessualità e della figura del padre nell'identità dei figli.

A che cosa è dovuta questa difficoltà nel capire la sessualità umana? Secondo Malo è dovuta al fatto che si sta perdendo di vista che la condizione sessuata, così come il linguaggio, inizialmente è solo una potenzialità che ha bisogno di relazioni personali, di educazione, di esperienze, e che è quindi necessario imparare a integrarla per poter amare. Così come non esiste una lingua che sia naturale ma solo la capacità di parlare, non esiste nella sessualità umana nulla che sia puramente naturale. Infatti, senza modelli maschili e femminili, paterni e materni, senza la loro imitazione non può darsi un'identificazione con il proprio sesso corporeo e, di conseguenza, desiderare e amare l'altro di differente sesso. Quindi, ciò che la teoria di genere chiama stereotipi, sono spesso elementi necessari per lo sviluppo della propria condizione sessuale ~~come i modelli~~, l'identificazione e la differenziazione dei figli riguardo ai genitori. Altre volte i cosiddetti stereotipi, come i colori, i giochi, i gesti, e il linguaggio, sono convenzioni culturali utili a mantenere la differenza sessuale. L'errore non è solo quello di considerare naturali queste convenzioni, ma anche di considerarle completamente arbitrarie, per il solo fatto che si tratta di convenzioni. L'arbitrio, infatti, riguarda solo il contenuto, non la forma, la quale serve al mantenimento della differenza sessuale: i vestiti, ad esempio, si trovano in continuità con il valore simbolico dei corpi che coprono mostrandoli ed ornandoli.

La condizione sessuata contiene, quindi, come elemento essenziale, la relazione fra la differenza sessuale che la genera e che, perciò, è il suo fine. Evidentemente, il concetto di generazione non è solo quello fisico del figlio, bensì uno più ampio che ha nella paternità e maternità il suo *analogato* principale. In virtù della condizione sessuata, ogni uomo e ogni donna può diventare, almeno spiritualmente, genitore. Ecco perché la condizione sessuata quando è stata integrata porta con sé la generazione, cioè l'apertura al terzo.

Secondo Malo, la generazione è un caso particolare di *energeia*, che si trova già nella coppia, perché, sebbene gli sposi trascendano la relazione

in quanto la mettono in atto, si trovano al suo interno dando luogo appunto al terzo, ossia alla coniugalità.

Questa *energeia* della coppia ha, quindi, un carattere attivo perché fa nascere una nuova realtà, dotata dalle sue proprie leggi. Forse quella più importante è la gratuità e il dono di sé. A partire dal dono è possibile capire meglio la condizione sessuata, come cioè una struttura relazionale che permette al bambino, a partire dalla dipendenza massima dai genitori, di integrarne i diversi elementi (sessualità corporea, psichica e sociale) nel dono di sé all'altro. Insomma, uomo e donna si differenziano mediante le loro relazioni, invece di essere semplicemente differenti.

Nella discussione, Crespi segnala che non è poi così chiaro quale sia il legame della sessualità con il desiderio, la dimensione del piacere o Eros con la procreazione/generatività, e neanche quale sia il rapporto virtuoso tra desiderio, sessualità e generatività.


A suo parere ciò è dovuto al fatto che la differenza sessuale viene spesso studiata a partire dalle relazioni adulte, senza tener conto di come e quando iniziano le relazioni sessuali/affettive/ di genere nella vita dei soggetti. Lei pensa, quindi, che sarebbe necessario fare anche un discorso sulla socializzazione al genere. Da questa prospettiva le sembrano importanti due indagini svolte da lei stessa che mettono in luce in che modo tanti adolescenti si incontrino e si confrontino, alla ricerca di una definizione di sé in cui l'appartenenza di genere appare ad un tempo una risorsa importante per la crescita, e una possibilità di identificazione, ma anche di sperimentazione di nuove modalità di essere e di relazionarsi all'altro. Nel nostro contesto culturale – aggiunge – la socializzazione di genere, che inizia ormai sempre più precocemente, ci chiede di riuscire a leggere le nuove/rinnovate/differenti regole del gioco attraverso le quali si costituisce la relazione uomo-donna intesa ontologicamente come un terzo differente dai soggetti che ne fanno parte. Una relazione, quindi, che genera qualcosa, *un tertium*, e che lo mantiene, lo cambia e lo riadatta nel tentativo di esistere per un tempo socialmente definito e voluto anche dai due soggetti implicati.


PREFAZIONE

---

A parere di Crespi, la questione centrale dal punto di vista antropologico è in che modo si può recuperare il legame tra sessualità, differenza uomo-donna e generazione, soprattutto in relazione al ciclo di vita, all'esperienza della coppia, alle pressioni sociali che tendono a disgiungere questi tre aspetti.

Anche se Maino si trova in linea di massima d'accordo con Iafrate e Malo sulla stretta connessione tra corpo, sessualità e relazione, ritiene che purtroppo oggi si rischia spesso di perdersi sia a livello sociale, sia quando si entra in contatto con situazioni proprie di alcuni gruppi di persone o situazioni ancor più individuali. Ad esempio, a livello sociale, spesso l'attenzione riguardo la sessualità è posta sulla dimensione corporea mentre vengono trascurati gli aspetti relazionali e affettivi. Perciò si chiede come comprendere queste situazioni nell'ottica di una ecologia integrale della relazione uomo-donna.

Inoltre, se è vero, come suggerisce Malo, che “la differenza sessuale è la matrice del nostro essere in relazione”, cosa dire di quelle situazioni in cui il corpo viene visto come asessuato? Maino si riferisce, ad esempio, alle situazioni in cui è presente una rilevante disabilità. Secondo lei, quando il corpo è malato, viene quasi automatico pensarlo come asessuato; così accade nel caso delle persone con una significativa disabilità che sovente vengono pensate come non sessuate o, almeno, come se la loro sessualità fosse irrilevante, non appartenente alla loro identità. E ancora – si chiede – che dire nell'ottica di una ecologia integrale della relazione uomo-donna, di quelle situazioni dove si è ben lontani dall'umanizzare la sessualità attraverso la cura dell'altro e dove non c'è spazio e pensiero per la generatività? 

L'analisi di Donati di taglio squisitamente sociologico (di sociologia relazionale) prende spunto da alcuni fenomeni precedentemente esaminati in cui si osserva la disconnessione fra le differenze fisiche dell'uomo e della donna e le loro identità psico-culturali. A suo parere, la tentazione è di considerare questi fenomeni di disconnessione come la ‘causa prima’ dei cambiamenti relazionali, ad esempio nell'emergenza di nuovi tipi di maternità e di paternità, di nuovi modelli di famiglia, e così via. In realtà, secondo la diagnosi di Donati, «la legittimazione delle nuove 

relazioni va di pari passo con (ma spesso di fatto precede) la costruzione delle nuove identità. Cosicché vengono modificati tutti i ruoli sociali, che non sono più qualificabili come maschili o femminili».

Quindi, questi cambiamenti relazionali non possono spiegarsi con una causalità efficiente, secondo cui la decostruzione degli elementi che compongono una relazione producono necessariamente una nuova relazione. Al posto di questo tipo di causalità, bisogna usare – secondo Donati – un’altra categoria, quella dei *processi morfogenetici*, i quali, sebbene possano essere molti e differenti, si muovono in una determinata direzione: nel caso dei cambiamenti nella differenza sessuale, si muovono verso una società che abbandona l’umano, una società cioè post-umana, trans-umana, etopoietica, iper-umana, in cui nessuna identità può essere più fissata e resa stabile nel tempo. Sono proprio questi processi morfogenetici a negare, quindi, l’esistenza di una differenza sessuale originaria, come si osserva in tante persone che oggi amano mischiare caratteri maschili e femminili.

A monte di questi processi morfogenetici si trova la cosiddetta questione umanistica, la quale non significa soltanto che si faccia molta fatica a definire l’Uomo (il genere umano), ma soprattutto che si sente il bisogno di liberarsi dal punto di vista umanistico, retaggio della prima modernità, perché incapace di rispondere alle sfide della nostra società. Nel contesto di ciò che Donati chiama *dopo-moderno* (e non post-moderno) è necessario, quindi, un nuovo umanesimo; nel caso della differenza uomo-donna, questo umanesimo è da cercare non in una serie di elementi più o meno strutturati che permettono di distinguere il maschile dal femminile, bensì nelle qualità e proprietà causali delle loro relazioni, le quali riguardano tutte le dimensioni di realtà. Infatti, esse si riferiscono al corpo, sia dal punto di vista biologico, sia dal punto di vista psicologico e culturale (l’immagine del corpo che i due sessi hanno è anche relazionale), così come alle posizioni, i ruoli e le identità sociali. E, soprattutto, riguardano l’altro sesso; infatti, l’uomo si definisce in relazione alla donna e viceversa; dire ciò significa che esiste una struttura di riferimento reciproco che li connette.

PREFAZIONE

---

D’altro canto, nel desiderio che la società contemporanea ha di trascendere l’umano, Donati vede il rifiuto di considerare che la trascendenza si dia nell’atto individuale. Rifiuto che egli condivide, poiché la persona si trascende solo nel prendersi cura delle sue relazioni, il che è possibile attraverso l’esercizio di ciò che Donati chiama *riflessività relazionale*. La riflessività relazionale ci fa comprendere perché e in che modo la vita umana sia relazione, ad esempio la vita di coppia, ossia l’effetto emergente di una relazione reciproca. Questo effetto emergente fa sì che ogni relazione fra due persone sia triadica, ossia implichi un Terzo (il terzo appunto della relazione). Per capire il tipo di relazione, si deve quindi esaminare il tipo di effetto emergente. Ad esempio, quando le due persone sono un uomo e una donna, il Terzo non è lo stesso che nel caso in cui le persone sono due uomini o due donne, perché l’effetto emergente è necessariamente diverso. Il Terzo della relazione di coppia è la generazione, la quale – come è stato indicato anche da altri relatori – non è solo quella fisica dei figli, ma più in generale qualunque effetto della relazione interumana, come il riconoscimento reciproco, l’empatia, la fiducia, l’apprezzamento delle differenze sensibili quando sono o possono diventare sinergiche. L’essere uomo e donna riflette la dinamicità di questa relazione generativa in ogni specifico contesto sociale.

Il Terzo della relazione è, quindi, un bene non dipendente da un’azione, bensì da una relazione e, per questo motivo, Donati gli dà il nome di *bene relazionale*. Inoltre, poiché le persone hanno bisogno di questo tipo di beni per umanizzarsi, la relazione uomo-donna umanizza le persone e nel contempo è umanizzata.

Secondo Donati, la sfida che la dopo-modernità ci pone davanti è quella di imparare a gestire la complessità delle nostre relazioni, sapendo riconoscere e prendendoci cura dell’unicità di ogni relazione contestualmente situata. Così ogni identità sessuata in atto è il cuore di un neo-umanesimo che deve abbandonare gli stereotipi del passato, del presente e del futuro.

Nella sua discussione, Belardinelli concorda con Donati sul fatto che non è pensabile che la causa di tutte le differenze psicologiche e sociali tra uomo e donna sia riconducibile meccanicamente a una differenza biologica. Ma, secondo Belardinelli, occorre evitare sia una frattura incolmabile tra i sessi, sia la loro omogeneizzazione, fino al limite del “matrimonio con se stessi” a cui Donati fa riferimento nella sua relazione. Per fare ciò, Belardinelli suggerisce di ripensare in chiave relazionale il binomio natura-cultura che oggi non è adeguatamente compreso. A suo parere, siamo passati da un naturalismo dal quale si supponeva che potessero essere dedotte le norme morali e sociali, a un culturalismo che della natura letteralmente non sa più che farsene.

In questo senso, una delle questioni da approfondire sarebbe la descrizione dei beni relazionali, perché – secondo Belardinelli – non è chiaro che cosa renda significativa e gratificante una relazione e positivo o negativo un suo effetto. Quando parliamo di *beni relazionali* siamo di fronte infatti a una normatività *sui generis*, che certamente non è compatibile con la neutralità e il relativismo etico oggi imperanti, ma neanche con gran parte delle etiche che vi si contrappongono. Il carattere “normativo” della relazione, infatti, non va confuso con le virtù o con i principi morali dei singoli soggetti in essa coinvolti, né viene calato dall’alto sulle relazioni stesse, bensì cercato al loro interno, senza determinismi e nel rispetto della loro autonomia. Questa sarebbe un’importante ricerca da fare.

Per approfondire il carattere generativo della relazione uomo-donna, Maspero fa una lettura teologica della differenza sessuale. Ciò è possibile perché l’articolazione di relazione e differenza rimanda alla formulazione del Dio uno e trino. Per fare questo rimando si devono, però, evitare due scogli: in primo luogo, considerare la sessualità umana come legata solo al corpo; in secondo luogo, proiettare su Dio una dimensione antropologica, violando così l’apofatismo, vale a dire l’eccedenza del Mistero divino riguardo alla nostra capacità razionale.

PREFAZIONE

---

Secondo Maspero, la dottrina agostiniana potrebbe costituire il nucleo di un'ontologia relazionale teologica, in quanto afferma la possibilità di rinvenire una relazione tra l'essenza divina con la sua immanenza e la persona (uomo o donna), grazie all'analogia struttura delle sue facoltà interiori. Ciò nonostante, Sant'Agostino sembra escludere la possibilità di capire la differenza sessuale in relazione all'immagine divina impressa nell'uomo, perché quest'immagine corrisponde alla persona ma non al suo corpo e, quindi, neppure alla sua sessualità. Sembrerebbe, dunque, che mentre in Dio ~~relazione e differenze costituiscono la sua essenza~~, nella persona umana la differenza sessuale non abbia un simile carattere relazionale.



Se Agostino non permette di andare al di là della differenza personale, la teologia di Gregorio di Nissa, invece, lo rende possibile. Secondo Maspero, ciò è dovuto al fatto che il nisseno riesce a cogliere il valore della differenza sessuale come immagine di Dio. Infatti, secondo questo Padre della Chiesa, se l'uomo è immagine di Dio e Dio è uno e trino, allora l'intelligibilità dell'uomo, compresa la sua dimensione corporale, andrà ricercata nella relazione con la Trinità. In altri termini, il senso del mondo, della storia e del corpo dell'uomo si situeranno al livello della persona uomo-donna e non solo a quello della natura umana senza differenza. Così, per il nisseno, il corpo umano va capito a partire dalla relazione fondante dell'immagine che unisce il *dentro* dell'uomo al *dentro* di Dio. Evidentemente, l'immagine divina non è costituita dal corpo, perché Dio è Spirito, ma lo conforma, tanto da esprimersi in esso.

E come Dio è ed è in tre Persone relazionalmente distinte, così il corpo umano è ed è in relazione costitutiva con altre persone che sono altri corpi. Infatti, per avere un *logos*, il corpo rinvia sempre all'alterità dell'interlocutore e ad un mondo extra-mentale. Allora, la differenza sessuale tra uomo e donna può essere riconosciuta come immagine della differenza personale intratrinitaria. Infatti, l'identità dell'uomo non può essere pensata senza quella della donna e viceversa. L'essere l'uno o l'altra non significa solo un aspetto accidentale, perché l'essere persone si dà in due modi di esistenza concreti, che implicano un ordinamento reciproco. E ciò è dovuto proprio alla nostra perfezione in quanto creati

ad immagine del Dio uno e trino, la cui immanenza è caratterizzata dall'identità relazionale.

Poiché la persona è immagine di Dio anche in questo ordinamento reciproco della differenza sessuale, essa è generativa. Secondo Maspero, il riferimento alla generazione è fondamentale perché indica come la rivelazione trinitaria conduce a leggere la distinzione uomo-donna alla luce della relazione tra padre e madre. Un uomo e una donna attraverso il loro rapporto giungono ad essere sempre più se stessi desiderando generare, cioè desiderando ridonare il dono che loro stessi sono e che percepiscono particolarmente nella relazione.

Ed ecco perché, la differenza sessuale diventa, mediante la sua relazione, terzo. Infatti, paradossalmente questo terzo è già presente nello stesso momento della costituzione della coppia, in quanto la decisione di accogliere l'uomo o la donna nella propria vita implica il riconoscimento di sé e dell'altro come di un dono, che quindi rinvia a una sorgente di bene che teologicamente è identificata con il Dio uno e trino che è tale proprio perché è Padre, Figlio e Amore.

Alla fine del percorso proposto da Maspero si può così dire che la profondità della distinzione tra uomo e donna si rinviene a livello di identità relazionale, in modo tale da acquisire pieno rilievo proprio alla luce della rivelazione del Dio uno e trino. Quando, infatti, si assume uno sguardo che contempla il creato alla luce dell'immanenza trinitaria del Creatore si può riconoscere l'effetto emergente costituito dalla relazione stessa tra uomo e donna, che viene così sottratta all'idealizzazione greca o alla dialettica moderna.

Come segnala Belardinelli nella discussione, la lettura di Maspero del rapporto uomo-donna alla luce del mistero trinitario rappresenta un arricchimento importante per la prospettiva sociologica relazionale, specialmente per quanto riguarda la risignificazione, trinitaria e relazionale, della natura e della corporeità, dietro alla quale egli vede anche una decisiva risignificazione di uno dei problemi più urgenti del nostro tempo: il rapporto tra natura e cultura. Infatti, grazie al fatto che la

PREFAZIONE

---

persona umana in tutta la sua integrità è immagine di Dio, la corporeità e la natura non esprimono più qualcosa di inferiore, ma la concreta determinatezza della persona umana immagine di Dio. Il Dio uno e trino non può essere ovviamente limitato, ma la sua dimensione personale, quindi relazionale, può esprimersi ormai anche nella limitatezza della materia e della corporeità.

Secondo Belardinelli, questa risignificazione trinitaria e relazionale della differenza uomo-donna è preziosa per una cultura, quale è la nostra, sempre più incapace di dare il giusto significato alla differenza sessuale, interpretandola ora come differenza di “sostanza”, ora come differenza indifferente. Emblematica – a suo parere – è l’odierna cultura del *gender*, in cui si giunge alla negazione della differenza, come se essere uomo ed essere donna fossero riducibili semplicemente al “sentirsi” uomo o sentirsi donna.

Il punto di partenza di Colombetti è la categoria della pluralità non solo all’interno dell’identità personale ma soprattutto della relazionalità, perché necessaria per comprendere il reale, in particolare il fenomeno della vulnerabilità e della generatività, che sono categorie centrali della filosofia morale.

Proprio perché la persona umana è un essere sessuato, Colombetti considera di particolare interesse alcune sollecitazioni apportate all’antropologia dal pensiero delle donne a partire dalla metà del XX secolo, poiché sono state loro a mettere in luce un aspetto deficitario della riflessione filosofica sull’essere umano, la prospettiva femminile.

Prima, però, c’è bisogno di fare due premesse ontologiche. La prima è la proporzionalità diretta fra la perfezione dell’atto di essere e la relazionalità: quanto più un essere è perfetto, tanto più è immanente e capace di relazione; la seconda è anche essa una proporzionalità diretta, in questo caso fra relazionalità e cambiamento: quanto più un essere è capace di relazione, tanto più ne verrà modificato. Insomma, la propria identità è *ricevuta* dalla relazione con l’altro da sé e *costruita* in quella relazione. Ciò nonostante – secondo Colombetti – la questione delle

relazioni negative e persino perverse solleva un’obiezione: non ogni relazione va mantenuta e alcune sono lesive del bene proprio o altrui. Perciò, oltre alla relazione *originante* della filiazione, tutte le altre non istituiscono l’identità del soggetto, ma possono mutarla a seconda del loro grado di profondità. Occorrerà, quindi, valutare le relazioni che si instaurano a partire dai beni umani e dalla loro realizzabilità pratica, dai beni e dai mali relazionali che producono.

Osservando il nostro comune statuto di esseri generati, vale a dire di figli, Colombetti indica che per la persona *essere* significhi in primo luogo *essere-con*. Ciò sgretola sin dal principio l’idea moderna del soggetto autonomo, trasparente a se stesso, indipendente dall’altro da sé e quindi, in fondo, *an-archico*, privo di principio. Quest’idea ha costituito il modello maschile di persona, il quale è stato – per Colombetti – l’unica prospettiva dell’umano stesso.

Ciò nonostante – pensa Colombetti –, la via di soluzione ad alcune esigenze messe in luce dai *Women’s Studies* non è la destrutturazione del soggetto o il soggetto nomade, ma un soggetto relazionale. Infatti, come mostra Colombetti, sia quando si interpreta la differenza come complementarietà delle attribuzioni ai due sessi sia quando la distinzione sessuale diviene indifferente, si presenta il rischio (poi di fatto storicamente verificatosi) che le caratteristiche di quell’essere umano corporeo e quindi concretamente sessuato siano implicitamente assunte come definitorie dell’universale. Ciò che, a suo parere, non viene considerato nella critica al logos unificante è l’esistenza di un altro tipo di logos, quello che Maspero indica come *logos-ut-relatio* che amplia, senza contrapporsi ad esso, il *logos-ut-ratio* delle relazioni necessarie. A questo proposito, reputa significativo che con l’avvento storico del pensiero cristiano, oltre all’irruzione della pluralità nell’unità, faccia presto la sua comparsa la tematizzazione della maternità, testimoniata dalla ricca iconografia della Madre e del Bambino.

Secondo Colombetti, la specificità della donna, indipendentemente dal suo essere o non essere di fatto madre, può introdurci ancora più in profondità in quel mistero che è l’identità relazionale umana. In particolare, l’intimità corporea con la madre svela come l’essere-con

PREFAZIONE

---

sia letteralmente *incarnato*. Prendendo spunto dal femminismo della differenza, Colombetti sostiene che all'interno della stessa differenza ci sia un rimando simbolico necessario all'altro, alla madre. Perciò per capire la relazione uomo-donna si dovrebbe partire da una differenza sessuale in cui il soggetto non è immediatamente colto come “altro da”. In questo senso i due sessi non sono complementari se non in modo *sui generis*, perché l'uomo e la donna non sono la frantumazione di un tutto, due esseri in sé manchevoli. È la ricchezza dell'essere personale, non la manchevolezza, a permettere la relazione con l'altro.

Ecco perché il riferimento all'essere pregni dell'altro proprio di ogni generatività appartiene sia all'uomo sia alla donna. Quest'ultima però ne è più facilmente consapevole perché, nella specificità della generazione nel corpo, solo lei è pervasa dall'altro e custodisce in sé la novità che deriva da entrambi. La donna rende questo processo visibile. *Ogni donna è un soggetto che da tutti i punti di vista (ontologico, psicologico, simbolico, sociale) può essere due*. La conformità fisica che rende possibile la gravidanza porta con sé la paradossale possibilità di essere due corpi in uno solo, un sé-con-altro-da-sé, ossia un sé che è *con* e *include* l'altro da sé. In questo senso essere si declina al plurale, non solo perché ci sono *gli esseri*, ma perché, proprio per essere, ognuno ha in sé la pluralità della relazione con l'altro.



Rossi fa una lettura della relazione uomo-donna nella sua morfogenesi attuale (postmoderna) rispetto a due ambiti di riferimento: la famiglia e il lavoro. A suo parere, l'esito della morfogenesi nella formazione dell'identità maschile e femminile nella relazione genitoriale e nel campo lavorativo, è fortemente legato alla capacità di avviare processi riflessivi e al tipo di riflessività in atto.

Poiché in questa morfogenesi le ricerche dei *Women's* e dei *Men's Studies* hanno avuto un ruolo importante, bisogna partire – secondo Rossi – dal tipo di riflessività che emerge da tali approcci. L'analisi dei *Women's Studies* mette in luce una forte autoreferenzialità priva di relazione con l'altro, permeata – almeno, nei suoi primi sviluppi –

dall'idea di squilibrio di potere e di sottomissione e dall'enfasi sulla differenziazione biologica, per poi arrivare ad una sopravvalutazione del versante costruttivista che tenta di annullare ogni distinzione eliminando il sostrato biologico dell'essere umano. Pertanto, tali studi ci indicano una possibile attuazione di una riflessività autonoma e/o strumentale.

Differentemente dal pensiero femminista, quello dei *Men's Studies* sembra essere tematizzato in relazione al femminile, ma occorre chiedersi di quale relazione stiamo parlando. Secondo Rossi, poiché questi studi assumono un'interpretazione del genere come costruzione sociale, prevale anche qui una forma di relazione indifferenziata e autoreferenziale, che assume la connotazione di una pura e semplice interazione con l'altro. Per evitare di pensare il *gender* in questo modo, Rossi propone di considerarlo in una vera e propria relazione con l'altro. Si tratta, dunque, di una semantica d'articolazione relazionale, ovvero d'integrazione-differenziazione, o, se si preferisce, d'appartenenza-distinzione.

Per quanto riguarda i processi morfogenetici che hanno interessato il lavoro e la famiglia, essi contribuiscono – sempre secondo Rossi – a ridefinire sia la relazione tra i due contesti di vita (in termini di conciliazione o conflitto) sia la relazione uomo e donna entro ciascun ambito; inoltre i processi di relazione tra la famiglia ed il lavoro si ripercuotono sulle forme della genitorialità, e viceversa. Infatti, l'esito del processo morfogenetico avviato può essere differente: di tipo *conflittuale*, quando le richieste dei due ambiti sono inconciliabili ed incompatibili finendo necessariamente in tensioni e privazioni, *strumentale e compensativo*, quando uno dei due ambiti viene utilizzato per ottenere dei risultati o benefici nell'altro, oppure *relazionale e conciliativo*. A parere di Rossi, la sociologia relazionale contribuisce a ridefinire tale rapporto in termini conciliativi. La conciliazione, però, non riguarda solo le madri, ma anche i padri ed è quindi una questione fondamentalmente familiare, essa inoltre riguarda una pluralità di attori in relazione tra loro – famiglie, enti pubblici, imprese e terzo settore. Un esempio di relazione virtuosa

PREFAZIONE

---

tra famiglia e lavoro è dato proprio dalle buone pratiche di welfare aziendale o dalle buone politiche di conciliazione.

Inoltre, questi processi morfogenetici influiscono decisamente sulle forme della genitorialità dando luogo nel contesto contemporaneo a forme generative, quali ad esempio la genitorialità sociale, ma anche a forme narcisistiche e degenerative, come la genitorialità interrotta o la decisione di non avere figli pur potendoli avere, o l'omogenitorialità. In tutti questi casi, a parere di Rossi, prevale una riflessività autonoma e strumentale, che da una parte trasforma la genitorialità in un diritto individuale da agire o da esigere (piuttosto che una progettualità ed un orizzonte di senso), e dall'altra sgretola il senso del noi come unità di coppia (*we-relation*). Il figlio costituisce così il “terzo” dell'accordo, che non ha però voce in capitolo e resta il protagonista muto della vicenda. Anche qui emerge una forma di riflessività strumentale che snatura la relazione genitoriale stessa.

L'esito problematico di alcune forme di relazione e di riflessività mette in luce, secondo Rossi, un intrinseco bisogno di relazione (si pensi ad esempio al ricorso alle tecniche di fecondazione eterologa o alla maternità surrogata). Questa tensione originaria verso la relazione viene però snaturata attraverso una riflessività che vede l'individuo e i suoi desideri come unico criterio di scelta, chiusa in sé stessa e pertanto non propriamente generativa.

Di fronte ai processi morfogenetici che hanno interessato alcune fondamentali dimensioni dell'esistenza umana, in particolare il processo di formazione dell'identità (maschile e femminile), la relazione tra famiglia e lavoro, la relazione genitoriale, Rossi propone di ripensare la relazione come ciò che unisce differenziando (un relazionamento – non neutralizzante – delle differenze), poiché quando si abbandona questa prospettiva viene meno anche l'identità uomo-donna.

La prospettiva con cui Gotia affronta i beni della relazione uomo-donna è di carattere **topologico e** morale. Il punto di partenza è la difficoltà nel fare in modo che oggi ci siano vere e proprie relazioni e,



di conseguenza, beni relazionali. Ciò è dovuto – secondo Gotia – alla cultura postmoderna, che ha come caratteristiche due tratti essenziali intimamente connessi: l’incapacità di promettere e il rifiuto della dipendenza.

Per quanto riguarda il primo (l’incapacità di promettere), siamo immersi in una cultura della precarietà per cui nel migliore dei casi ciò che si promette è un impegno in una relazione “*finché dura*”. Così la promessa di un amore reciproco che affronti il tempo per sempre è considerata non solo un concetto antiquato, ma anche un traguardo futile giacché ritenuto impossibile da raggiungere.

Per quanto riguarda il secondo (il rifiuto della dipendenza), a parere di Gotia, il più grande desiderio di giovani e adulti è quello di essere indipendenti, poiché la dipendenza dagli altri è “*un male*” dal quale bisogna sbarazzarsi perché ci toglie libertà. Essi non si accorgono, però, che la dipendenza fa parte dalla nostra condizione di esseri generati, curati ed educati da altri. Infatti, ogni persona che raggiunge l’età della maturità testimonia il fatto che qualcuno si è preso cura di lui, anche se non sono stati i genitori a farlo.

Per superare questi due ostacoli si deve pensare la genesi della relazione, così come fa Gotia con le relazioni originarie: *figliolanza, fratellanza, sponsalità, genitorialità*, le quali conformano anche il modo in cui esse si sviluppano negli anni. A suo parere, l’effetto emergente della coppia, che lei chiama creatività, si manifesta prima di tutto nella sua capacità di essere *simbolica*, di trascendere cioè il significato concreto dell’agire e dell’interazione degli sposi, eccedendola ma al contempo non offrendosi senza di essa, pena la ricaduta nell’idealismo. Detto in positivo, esiste una qualità, un’*eccellenza* e dunque una *verità del legame* d’amore uomo-donna, che è la relazione di coppia. La relazione di coppia ha, quindi, come beni relazionali sia lo spazio di appartenenza esclusiva all’altro ossia la sua *intimità*, sia le azioni quotidiane di cui essa si nutre, sia la comunione che trascende le azioni. A sua volta, sempre secondo Gotia, la comunione è generativa, il che si concretizza nel dono dei figli, affidati agli sposi perché questi imparino ad amare gli altri aiutandoli ad essere liberi e curare il focolare familiare.

PREFAZIONE

---

La generazione e i beni relazionali sono però vulnerabili, per cui bisogna custodirli. Gotia parla di tre tipi di vulnerabilità: ontologica, legata alla contingenza della vita, e morale. La *vulnerabilità ontologica* è propria degli esseri umani, in quanto esseri corporei; si tratta della vulnerabilità fisica (come la malattia, l'invecchiamento e la morte), sperimentata doppiamente perché, oltre alla vulnerabilità propria, siamo esposti anche alla perdita della salute o della vita dell'altro. La *vulnerabilità della contingenza della vita* è legata alla complessità della realtà che spesso sfugge al nostro controllo (eventi legati al benessere o meno dei figli o del coniuge, alla perdita del lavoro, ecc.), e che rischia sovente di indebolire il rapporto di coppia. Certamente, non si tratta di un legame che rimane completamente in balia della fortuna, ma la coppia si trova continuamente davanti alla sfida dei cambiamenti della vita. Infine, la *vulnerabilità morale*, che è quella dispersione e frammentazione interna della persona per mancanza di unificazione interiore tra i principi attivi della razionalità e dell'affettività.

Le relazioni devono curarsi sia per evitare che la loro vulnerabilità le renda malate o impedisca la generazione dei loro beni relazionali sia per alimentarli in maniera creativa dinamizzando la relazione e facendole tendere verso un orizzonte di pienezza.

Secondo Maletta, il paradigma relazionale diventa interessante anche dalla prospettiva della *filosofia sociale* contemporanea, vale a dire dal punto di vista di un'indagine sulle interrelazioni tra le forme della soggettività e i modi di vita sociali in una prospettiva descrittiva e critica. A parere di Maletta, questa prospettiva rimanda anche ad un criterio morale più o meno esplicito e quindi ad un ideale di compimento umano. Perciò, egli tenta di capire quali sono i principi filosofici che fondano i cosiddetti beni relazionali.

Prima di tutto, sempre secondo Maletta, i beni relazionali vanno considerati all'interno del clima culturale tardo-moderno, a partire da una concezione dell'essere umano che insiste sulla sua strutturale *finitezza*, intesa come *alterità*, *negatività*, *non-proprietà*. In questo senso ha un

grande interesse l'antropologia arendtiana, la quale è costruita non come una dottrina della natura umana ma della *condizione* umana. Parlare in questi termini significa affermare che si danno fattori decisivi e ineliminabili che rendono la vita *umana* e, quindi, sono dei veri e propri *esistenziali* in senso heideggeriano. Questi esistenziali sono la *natalità* e la *pluralità*. La natalità è espressione di un principio di “naturalità” ineliminabile dall'esistenza, una naturalità che è indice di una radicale non-proprietà. E se la natalità è principio di singolarizzazione, la pluralità è principio di *fenomenalizzazione*: se non ci fossero degli altri esseri simili ma diversi da me non ci sarebbe nessuno al quale manifestare la mia natura attraverso l'azione dialogica.

A parere di Maletta, è proprio nell'incrocio della natalità con la pluralità che si collocano i beni relazionali, come mostra l'esempio di quelle persone che durante i regimi totalitari sono state in grado di non rinunciare alla propria libertà e responsabilità salvaguardando così la propria individualità. Infatti, in un contesto totalitario il bene relazionale si presenta innanzitutto nella forma della non-partecipazione al male.

La soggettività di queste persone è generata e, perciò, intimamente relazionale, ed il luogo della generazione è il rapporto con l'*altro*. Ma chi è o cos'è questo altro? In Arendt questo è innanzitutto l'*alter ego* nel quale l'io si imbatte nel momento in cui sviluppa facoltà quali l'immaginazione, il ricordo, la riflessione. Ma è anche l'altro inteso come realtà che produce in me un affetto, nel quale io prima di essere attivo sono passivo: senza questa alterità io non avrei un posto nel mondo, un punto di vista a partire dal quale allargare la mia mente e pervenire a un giudizio meno parziale. Il tratto comune a tutte queste forme di alterità è l'esperienza di un'originaria passività, di un ineliminabile spossamento e quindi del negativo – in una parola l'esperienza del *non-proprio*. Secondo Maletta, quanto più l'essere umano sviluppa la scissione interiore nell'esercizio di una coscienza di sé capace di generare la coscienza e la personalità morale, tanto più risulterà capace di relazionarsi a un mondo sociale caratterizzato dalla differenza e dalla pluralità, e viceversa. Un ruolo simile a questi esistenziali lo giocano pure i principi che stanno alla base della nascita della consapevolezza e

PREFAZIONE

---

della coscienza morale: la coerenza con se stessi, il pensare (a partire) da sé, l'allargamento della mente. Questi hanno un carattere normativo nei confronti dello sviluppo di una matura personalità morale.

Per capire l'origine dei beni relazionali, agli esistenziali e principi arendtiani, Maletta aggiunge quelli derivanti dall'etica dei sensi elaborata da Wandenfels, che sottolinea il ruolo fondamentale giocato dalla facoltà dell'attenzione. Essa oscilla tra due estremi: da un lato, la risposta priva di affezione di chi è dominato da idee fisse e stereotipi ideologici (è il caso di Eichmann); dall'altro, l'affezione priva di risposta di chi è disperso nell'esperienza. L'attenzione costituisce l'*ethos fondamentale*, vale a dire la postura spirituale del soggetto nel rapporto con sé e con gli altri – un fondamento fragile di cui prendersi cura e in cui l'utopia di un soggetto auto-costituentesi appare in tutta la sua *in-credibilità*.

Insomma, la filosofia dell'esistenza di stampo fenomenologico permette di pensare – secondo Maletta – alla struttura relazionale della vita umana nei termini di un rapporto con il non-proprio. Il guadagno teoretico di tale mossa sta nell'identificare questo rapporto nel cuore stesso della dinamica soggettivante che appare in tale prospettiva anche come una dinamica socializzante.

Se si dovessero indicare i guadagni di questo expert meeting sulla differenza uomo-donna, forse il primo di tutti sarebbe di tipo metodologico; infatti, dopo aver messo alla prova il paradigma relazionale come criterio epistemologico del dialogo transdisciplinare, esso è stato verificato dal nostro studio: la differenza uomo-donna è una differenza in relazione, per cui uomo-donna si differenziano relazionalmente, invece di essere solo differenti. Il secondo si riferisce ai differenti modi di capire la differenza, come limite-risorsa, come incontro-confronto. Il paradigma relazionale, quindi, permette di capire le differenze non come opposizioni binarie, bensì come differenze capaci di generare relazioni, che possono essere positive o negative. Il terzo riguarda la stessa idea di relazione uomo-donna come *energeia* ossia atto generativo, il cui effetto emergente è il Terzo o bene relazionale, nelle relazioni sociali e

familiari, prima di tutto della coppia e, poi, del figlio. La relazione ha un suo dinamismo generativo/degenerativo, che dipende soprattutto dalla riflessività relazionale dell'uomo-donna e della cura dei beni relazionali. Il quarto guadagno si trova in una serie di questioni che sono venute fuori durante le discussioni e sulle quali varrebbe la pena continuare a riflettere, come la differenza natura-cultura che va pensata mediante il paradigma relazionale, il carattere normativo dei beni relazioni che supera sia il relativismo etico sia l'etica delle virtù individuali, la generatività come emergenza del terzo o la necessità di dare vita ad un nuovo umanesimo che tenga conto del limite e contemporaneamente del desiderio di trascenderlo. Nonostante questi argomenti non siano stati affrontati direttamente, il lettore troverà nelle pagine di questo libro a volte delle riflessioni, a volte dei semplici cenni, che costituiscono valide indicazioni per un proprio approfondimento personale.