

FILOSOFIA DELLA FAMIGLIA

SOMMARIO: 1. Il tema della famiglia nella riflessione filosofica. 2. Horkheimer: la teorizzazione della famiglia borghese. 3. Famiglia e secolarizzazione. 4. Famiglia e religione: per una lettura personalistica della famiglia.

1. *Il tema della famiglia nella riflessione filosofica*

Si può discutere ed è stato molte volte discusso se la famiglia sia un'istituzione presente in tutte le culture, ipotesi che sembra ormai confermata come generalizzazione empirica, dopo la caduta dell'ipotesi concorrente di una promiscuità originaria, conseguente al riconoscimento dell'evitazione dell'incesto come norma universale. Certo la famiglia spesso non è parsa una istituzione necessaria alla riflessione filosofica, che molte volte l'ha messa e continua a metterla in discussione, vedendola come qualcosa di solo relativamente costante e passibile di essere ridotta nel suo significato e soppressa anche in filosofie del passato, a prescindere dalla letteratura presente.

Platone propone, com'è noto, nella *Repubblica*, almeno per la classe dei «custodi» del suo Stato ideale, un'organizzazione comunistica che implica non solo la comunanza dei beni, ma anche la soppressione di ogni legame stabile fra i sessi e della cura parentale dell'allevamento dei figli; i rapporti sessuali sono regolati nei modi e nei tempi dallo Stato secondo regole di eugenetica e lo Stato si assume i compiti della educazione dei figli. Horkheimer, commentando alcuni passi in cui queste regole sono minuziosamente esposte, osserva: «questo non è stato scritto in un progetto del terzo Reich, e neppure nel futuro di Orwell, bensì nella *Repubblica* di Platone, il libro più letto ed amato del grande filosofo».

Non voglio qui dare un giudizio sulla filosofia di Platone, neanche sulla sua filosofia politica, che certo esorbita dai limiti in cui

è costretta nella *Repubblica*, collocandosi in quel movimento di continua ricerca e problematizzazione che è il suo pensiero; solo osserverò che queste tesi, sceverate dal corpo della sua filosofia, andranno ad alimentare tutto un filone del pensiero utopistico. Di contro a Platone Aristotele, il primo grande difensore della famiglia! Il suo pensiero su questo argomento è ben netto: alla critica di Platone si accompagna l'affermazione dell'origine naturale dell'istituzione familiare, della sua bontà, del suo valore morale, ragione per cui essa deve essere mantenuta in quella che secondo Aristotele è l'organizzazione politica migliore, pur nel riconoscimento della sua insufficienza a dare un'educazione morale completa, che solo lo Stato può assicurare. Non la sola, ma la suprema associazione fra gli uomini, questa è la concezione aristotelica dello Stato, associazione di associazioni; associazione necessaria, perché basata sulla natura umana, ma in sé insufficiente, questa è la sua concezione della famiglia. Nella sua difesa della famiglia Aristotele enuclea una serie di argomentazioni che verranno poi largamente usate: l'essere la famiglia radicata negli istinti naturali dell'uomo, nel suo bisogno di legami più forti e soddisfacenti di quelli che si possono trovare in altre associazioni, il suo significato non solo istintuale ed economico, ma anche educativo e morale, il suo porsi come associazione primaria, cellula della vita sociale. Egli resta così l'ispiratore di un largo filone anti-utopistico, «giusnaturalistico».

Con questi pochi cenni ho voluto in qualche modo introdurre il «tipo» di discussione filosofica, che fin dagli esordi di questa disciplina si è esercitato sulla famiglia. Non è possibile qui, anche solo procedendo per cenni, ripercorrere la trattazione di questo tema nella storia del pensiero occidentale. Mi limiterò al mondo moderno, e anche del mondo moderno indicherò semplicemente quegli elementi, che a mio giudizio, sono più significativi per definire l'ambito dei problemi, in cui ci muoviamo. Osserverò anzitutto che nel mondo moderno non mancano spunti di riflessione teoretica veramente suggestivi e significativi, anche se spesso trascurati, come quelli della «teologia civile» di Vico.

Al culmine della modernità troviamo un'importante trattazione del tema in Kant, che tende a sottolineare il carattere istituzionale giuridico della famiglia. Ciò che regge innanzi tutto la famiglia è il diritto e Kant parla al proposito di un diritto reale personale, diritto per il quale l'oggetto esterno è posseduto come cosa e trattato come persona. La maniera d'acquisizione, per quel che riguarda la famiglia, riposa non su un fatto d'attività privata, né su un semplice contratto, ma su una legge che esprime il diritto superiore dell'umanità nella nostra persona. Kant riconosce tre specie di acquisizioni: l'uomo acquisisce una donna, la coppia acquisisce

dei figli e la famiglia dei servitori. Preoccupazione di Kant è quella di definire i rapporti famigliari in modo che in essi sia garantita la dignità delle persone che entrano a costituirli. Così per quel che riguarda il matrimonio, egli osserva che esso è necessario perché fornisce l'unica condizione per fare un uso «moralmente giustificato» delle proprie inclinazioni sessuali, che fuori di esso espone l'uomo costantemente al pericolo di strumentalizzazione reciproca, di privare se stessi e gli altri della dignità umana attraverso una obiettivazione e parcellizzazione di sé e del proprio partner. Nel matrimonio le persone entrano nella comunità sessuale pienamente e totalmente come persone, come unità indivisibili, si danno pienamente e indivisibilmente l'uno all'altro, e questa è la forma in cui la comunità sessuale può corrispondere alla libertà e dignità umana. In quanto conserva la libertà di entrambe le parti e quindi l'uguaglianza, importa la monogamia, e ne è la giustificazione filosofica.

Si è spesso rimproverato a Kant (a partire da Hegel) una trattazione puramente giuridica del matrimonio: osserverò che nella filosofia pratica di Kant interferiscono due piani, uno di tipo etico-giuridico, l'altro di tipo etico-religioso; indubbiamente la trattazione kantiana del matrimonio si mantiene nel primo di questi piani. Se in Kant il matrimonio è comunque teorizzato soprattutto come istituzione, le teorie romantiche immediatamente successive (si pensi ad es. a Schlegel e a Schleiermacher) insistono invece sui suoi momenti preistituzionali o antiistituzionali. Le determinazioni giuridiche appaiono ovvie o indifferenti. L'individuo solo nella risposta di un Tu trova quell'unità infinita, formarsi alla quale è il suo più alto compito e in vista della quale il matrimonio è un mezzo eccellente. Si ha spesso un'estetizzazione del matrimonio, una sua trasfigurazione estetica, per parlare in linguaggio kierkegaardiano si tende a mettere in primo piano il momento estetico della eccezionalità della coppia rispetto a quello etico del dovere e del compito.

Hegel svolge una teoria completa della famiglia, che si oppone tanto a Kant (a cui egli attribuisce erroneamente una teoria contrattualistica del matrimonio) quanto all'antiistituzionalismo romantico. La famiglia non può essere interpretata né in termini di diritto, né di morale, ma deve essere interpretata in termini di eticità. Nella filosofia hegeliana l'eticità è un momento, il momento culminante dello spirito oggettivo, dello spirito cioè che si obietta in un suo mondo, il mondo delle leggi e delle istituzioni. Essa si distingue dal diritto, perché questo regola solo il mondo pratico dell'esteriorità, mentre l'eticità entra a formare l'interiorità, dalla moralità, perché oltrepassa il momento per Hegel caratteristico della

morale di opposizione fra essere e dover essere, individuale e universale. Si pone come unità di diritto astratto e moralità; come il concreto fare e volere il bene quale si ha nelle tre istituzioni etiche, famiglia, società civile e Stato appunto, attraverso cui lo spirito prende possesso della realtà nei suoi aspetti interiori ed esteriori, dominandola. Il richiamarsi nel seno della famiglia al diritto o alla moralità è già di per sé indice di una crisi della famiglia ed ha senso solo sullo sfondo di questa crisi; la famiglia come entità concreta esiste solo là dove si ha moralità realizzata, eticità appunto.

Il grado supremo della natura vivente era per Hegel la generazione degli individui attraverso il processo della specie, il primo grado della natura etica è il matrimonio, la forma etica in cui i due sessi si uniscono in due persone per formare una persona sola e fondare una famiglia, una totalità etica naturale, che consiste non di individui atomisticamente concepiti, ma di persone-membri, che costituiscono una comunità consapevole, una persona. L'unità familiare lungi dal potere fondarsi su un contratto rappresenta l'uscita dal punto di vista della personalità come singolo su cui si fonda l'idea di contratto: l'amore è concepito come consapevolezza di realizzare concretamente questa unità. Come la persona finisce solo con la morte il matrimonio è indissolubile, come la persona è una il matrimonio è monogamico, come la persona è fondata più profondamente che nella riflessione e si radica nell'inconscio, così il diritto familiare è sacro e le virtù familiari religiose: i protettori della famiglia sono i penati, la virtù familiare è la pietà.

La donna ha nella famiglia la sua determinazione sostanziale, e nella pietà si esprime la sua disposizione etica. Mentre la mascolinità, la paternità, esprime la legge dello Stato, la femminilità esprime la legge degli antichi dei sotterranei, più antica di quella statale di cui nessuno può dire da dove è venuta. Caratteristica di Hegel è, come è stato ben detto, quella di considerare la famiglia come un «potere etico autonomo nei confronti dello Stato eppure come uno dei pilastri su cui esso poggia» (Rosenzweig). Se nella *Fenomenologia dello spirito* aveva insistito soprattutto sulle tensioni fra la legge familiare e quella statale (attraverso il commento del contrasto fra Antigone e Creonte dell'*Antigone* sofoclea), nella *Filosofia del diritto* insiste invece piuttosto su come la vita familiare prepari a quella statale e su come quest'ultima si alimenti, superandola nella più estesa unità che esprime, della vita che dalla famiglia continuamente rigermina.

Certo Hegel, come dice Horkheimer, era troppo realista per accontentarsi di «una sbrigativa riconciliazione, colorando la realtà in modo da abbellirla». Resta comunque che l'hegelismo fu sentito come figura filosofica pacificante e conclusiva, come filosofia della

mediazione, e poté giustamente essere interpretato come espressione di quel mondo cristiano-borghese, che doveva ben presto entrare in crisi, una crisi di cui ancor oggi viviamo. Horkheimer ha descritto egregiamente questo momento di pienezza raggiunta e di crisi, proprio a partire da un'acuta analisi dei testi hegeliani: «Mentre nel periodo d'oro della borghesia tra famiglia e società aveva luogo la fruttuosa interazione per cui l'autorità del padre era fondata sul suo ruolo nella società e la società veniva ritrovata con l'ausilio patriarcale dell'autorità, ora la famiglia, ovviamente indispensabile, diventa un problema di pura tecnica di governo. La totalità dei rapporti nell'epoca, questo momento generale, era stato rafforzato e consolidato da un momento particolare presente al suo interno, dall'autorità, e questo processo si era svolto essenzialmente nel singolo e concreto, nella famiglia. Essa costituiva la "cellula germinativa" della cultura borghese che era viva in essa al pari dell'autorità.

Questa totalità dialettica di universalità, particolarità e singolarità [si noti la formulazione prettamente hegeliana] si rivela ora come unità di forze divergenti. Il momento esplosivo della cultura risalta con più evidenza rispetto a quello coesivo» (1).

2. Horkheimer: la teorizzazione della famiglia borghese

L'analisi di Horkheimer della famiglia borghese, o meglio della famiglia nell'epoca borghese, è assai complessa, pur costituendosi sulle linee indicate da questa citazione. Già l'espressione famiglia borghese indica una realtà non priva di dialetticità interna. «La nascita della civiltà moderna non liberava propriamente l'individuo singolo, bensì la famiglia borghese, e così, fin dall'origine essa recò in sé una profonda contraddizione. La famiglia rimaneva essenzialmente un'istituzione feudale, fondata sul principio del sangue; essa era dunque assolutamente irrazionale, mentre la società industrializzata (la quale peraltro pure contava nel suo seno elementi irrazionali) proclamava la razionalità: l'esclusivo dominio della calcolabilità e del libero scambio... In generale non esiste una famiglia borghese nel senso più rigoroso del termine; essa è in sé una contraddizione del principio individualistico, se pure una contraddizione necessaria» (2).

(1) M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, 350-351.

(2) M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francoforte, ed. da A. Schmidt, Fischer, 1967, 269.

Il principio che salda la famiglia alla realtà esistente è comunque quello dell'autorità paterna: «Come potere educativo dei più importanti, la famiglia assolve il compito di riprodurre i caratteri quali la vita sociale li richiede, dando loro in gran parte l'indispensabile capacità di comportarsi conformemente a quello specifico autoritarismo da cui dipende largamente il perdurare dell'ordine civile borghese». «All'inizio dell'ordinamento il potere paterno sulla vita domestica era indubbiamente una condizione indispensabile del progresso. L'autodisciplina dell'individuo, il senso del lavoro e della disciplina, la capacità di tenere fede a determinate idee, la coerenza nella vita pratica, l'impiego dell'intelletto, la tenacia e il piacere di dedicarsi a un'attività costruttiva, nelle condizioni date, potevano venire sviluppate esclusivamente sotto il dettato e la direzione del padre, che ha sperimentato a sua volta sulla propria pelle la scuola della vita» (3).

Se l'autorità paterna assicura la coesione fra la famiglia e la società, la figura materna fa entrare nell'ambito della famiglia una costellazione di valori altri, ponendosi come germe di un aspetto decisamente non conformistico della famiglia. «Se persino nel periodo d'oro dell'ordinamento borghese la vita sociale si è rinnovata solo a prezzo di terribili rinunce per la maggioranza degli uomini, la famiglia è stata un luogo nel quale la sofferenza si è espressa liberamente e l'interesse lesso degli individui ha trovato un centro di resistenza... A differenza di quanto avviene nella vita pubblica, nella famiglia, ove le relazioni non sono mediate dal mercato e gli individui non si contrappongono come correnti, l'uomo ha però sempre avuto la possibilità di agire non solo come funzione, ma anche come uomo. Mentre nella vita borghese l'interesse comune... ha un carattere essenzialmente negativo e si risolve nella difesa dai pericoli, nell'amore sessuale e soprattutto nella cura materna esso assume una forma positiva... In questa unità lo sviluppo e la felicità dell'altro sono voluti... e da questo punto di vista la famiglia non conduce all'autorità borghese, ma ad un presagio di un mondo migliore» (4). Si può allora concludere che «quando la pressione paterna non era troppo dura e soprattutto quando veniva lenita dalla dolcezza materna, ne uscivano finalmente uomini capaci di cercare le manchevolezze, quando occorreva, anche in se stessi; che si erano formati sul modello paterno uno spirito di indipendenza, di amore della scelta libera e interna disciplina, che sapevano manifestare e praticare tanto l'autorità che la libertà. Se la famiglia soddisfaceva al suo compito i figli

(3) M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, 324-325.

(4) *Ivi*, 337.

acquistavano così una coscienza, la capacità di amore e di conoscenza» (5). Nella famiglia borghese potevano così essere formate individualità capaci di responsabilità e autonomia, di cui del resto il capitalismo nella sua forma concorrenziale aveva bisogno per la gestione della sua economia. Ciò anche rende possibile capire come il mondo cristiano-borghese portasse nel suo seno idee in base alle quali l'esistente poteva essere giudicato e criticato (le idee di giustizia, libertà, uguaglianza). Tali idee che costituiscono il fondo della «morale» borghese, sono separate nella società borghese dalle condizioni che ne rendono possibile la realizzazione e in essa continuano a riprodursi condizioni ad esse contrarie. Lo sviluppo ulteriore della società non è certo andato verso la loro realizzazione; le condizioni che sembravano rendere possibile l'impegno politico rivoluzionario come forma concreta della morale e suo superamento sono venute meno, e sono sopraggiunti lo Stato autoritario e la società amministrata, che significa lo spegnimento delle tensioni dialettiche da cui la società borghese nella sua giovinezza era ancora percorsa, il trionfo della ragione strumentale, che ha distrutto ogni tensione ideale, del principio di prestazione che infetta di sé ogni cosa, ecc.

Non starò ad insistere su questi aspetti che sono i più noti della filosofia francofortese. Ritornando al nostro tema, ricorderò solamente che, secondo Horkheimer, nelle nuove formazioni sociali la vita familiare tende a perdere, assieme a quella realtà ricca di tensioni dialettiche che possedeva nel mondo cristiano borghese, il suo significato. L'individuo incontra l'autorità non più nella persona concreta del padre, ma nella forma di poteri collettivi e rapporti sociali astratti; «il padre viene sostituito da poteri collettivi, come quello della classe scolastica, della squadra sportiva, del club, finalmente dello Stato (dello Stato autoritario prima, della società amministrata con la sua costrizione al consumo poi). I giovani manifestano la tendenza ad assoggettarsi a qualsiasi autorità, qualunque ne sia il contenuto, purché esso offra protezione, soddisfazione narcisistica, vantaggi materiali, e la possibilità di sfogare su altri il sadismo in cui trovano copertura il disorientamento e la disperazione» (6).

D'altra parte anche i valori legati alla femminilità sembrano venir meno: «l'emancipazione della donna, dice Horkheimer, si è prodotta troppo tardi e per gradi. Le donne hanno pagato per il loro limitato accesso al mondo economico dell'uomo con l'assunzione

(5) M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966, 159-160.

(6) *Ivi*, 161.

degli schemi di comportamento di una società completamente reificata» (7). «Proprio mentre si disegna la possibilità di una prima emancipazione del diritto umano nell'emancipazione della donna ottenuta grazie all'emancipazione della società, si disegna pure, con altrettanta pregnanza, la ricaduta nella barbarie, in seguito all'atomizzazione e dissociazione della collettività» (8). La crisi della famiglia produce così quegli atteggiamenti che predispongono l'uomo alla cieca sottomissione, all'accettazione senza critica dell'esistente, di cui lo Stato autoritario e la società amministrata hanno bisogno. Essi vivono della crisi della famiglia e la provocano, quali che siano le dichiarazioni retoriche di cui si compiacciono. L'opera dei francofortesi mette così capo ad un riconoscimento del grande valore della famiglia, fucina di preziosi valori umani, ma anche ormai ne constata la fine, e caratteristica della loro posizione è un certo pessimismo, solo in parte corretto da aperture religiose, indebolite dal loro essere poste in un contesto di pura dialettica negativa.

3. *Famiglia e secolarizzazione*

E' possibile ravvisare in Horkheimer gli estremi di una fenomenologia dello spirito borghese che si staglia per così dire in due momenti: un primo momento è quello che chiamerei, nel senso indicato da Löwith, cristiano borghese, un secondo che chiamerei invece borghese puro, indicando con questo termine l'epoca che viviamo, caratterizzata dal manifestarsi dello spirito borghese dissociato dal cristianesimo. Giustamente Augusto Del Noce, riprendendo su questo punto Horkheimer, descriveva questo processo come processo della secolarizzazione, che si compie nel seno della modernità e ha come esito la cosiddetta post-modernità. In esso «lo spirito borghese si mostra allo stato puro; in cui realizza pienamente quel che aveva già fatto per natura (ridotta a oggetto di dominio, a pura strumentalità manipolabile), abolendo il mistero e la qualità, e sostituendoli con dati misurabili, quantitativi. L'ideologia spontanea della borghesia è il materialismo puro, il positivismo attento ai nudi fatti, la negazione di qualunque presenza di un significato che trascenda il fenomeno immediato. Nello stadio neocapitalistico (ultimo) la borghesia è talmente dominante da non

(7) M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francoforte, ed. da A. Schmidt, Fischer, 1967, 12.

(8) M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966, 157.

avere più bisogno di modificare in una certa misura la propria ideologia spontanea per fare in modo che anche altri strati sociali possano integrarsi in essa, sia pure in forma subordinata, di non avere più bisogno insomma del compromesso con il cristianesimo (che aveva mantenuto a tal fine anche quando non corrispondeva più alle sue esigenze come al momento della sua nascita)» (9).

Sul piano religioso si potrebbero indicare questi due momenti nel modo seguente: il primo mantiene l'idea di assoluto pur cercando una trascrizione in termini puramente razionali, il secondo giunge invece ad una negazione esplicita dell'idea di assoluto. Sul piano morale si potrebbero invece ravvisare, il primo nella morale «laica» propria dell'ottocento e viva ancora agli inizi del nostro secolo, il secondo nella caduta di questa morale che si è espressa come una specie di rivolta contro la legge in nome della esaltazione incondizionata della natura istintuale, dell'uomo, o in un relativismo che ridotta ogni idealità a ideologia, pura espressione di situazionalità storiche e di interessi pratici che non le trascendono, lascia sussistere come unica virtù universalmente valida un'illimitata tolleranza, forme entrambe che bene si integrano allo spirito borghese sopra descritto, anche se la prima spesso pretende di avere nei suoi confronti un aspetto contestativo. Questo secondo momento è quello che trova espressione nel sociologismo e nichilismo contemporanei, di cui si danno espressioni più o meno rozze o raffinate, da certo rozzo psicologismo o sociologismo (sostituzione della psicologia e della sociologia, assunte come esaustive, alla metafisica per la comprensione dell'uomo) fino alle più raffinate ricostruzioni della storia dell'Occidente come storia della dissoluzione dell'essere in termini heideggeriani proprie del nichilismo.

Prima di ritornare al nostro tema noterò soltanto che questo richiamo a Del Noce non è casuale. Di fatto il mio discorso vuol essere più vicino a Del Noce che non ai francofortesi, in quanto non si pone come un discorso sociologico (e sia pure di una sociologia filosofica come quella francofortese), ma come discorso, si potrebbe dire, di filosofia della storia, sulla base di quella che Del Noce ha chiamato interpretazione «transpolitica» della storia contemporanea, sottolineando la vichiana «causalità ideale». Con ciò segno anche i limiti del mio discorso, che certo andrebbe integrato con i risultati offerti dalle cosiddette «scienze umane» e commisurato ad esse, ed esigerebbe uno studio dell'interpretazione di fattori ideali e fattori reali che a mio parere non è ancora stato sufficientemente svolto. E' mia convinzione comunque che in

(9) A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, 324-325.

quel processo di secolarizzazione che ho descritto si evidenzia un dramma spirituale profondo in cui è coinvolto l'uomo europeo, che è il tentativo di cancellare l'immagine tradizionale dell'uomo come essere che si definisce innanzi tutto per il suo rapporto con la Trascendenza a favore di un'immagine dell'uomo che lo definisce invece unicamente per il suo rapporto con il mondo, ora celebrando le capacità che ha di trascenderlo e dominarlo (obliando che è a sua volta trasceso) ed ora riassorbendolo invece completamente in esso.

La modernità che ha fatto valere il moderno in senso assiologico (liberazione dalle pastoie della tradizione, da un passato frenante lo sviluppo umano, conquista della natura, ecc.) e la post-modernità, che si è presentata come quella che in questo orizzonte è pervenuta ad espungere completamente gli elementi teologici che il moderno ancora portava seco giungendo così ad una piena emancipazione dell'umano, hanno fatto valere un'interpretazione della storia in termini di pura secolarizzazione, cercando di comprendersi in base ad essa. Si pensi alle rappresentazioni della storia della filosofia come una corsa verso l'immanenza radicale, ma anche alle interpretazioni ordinarie e diffuse (ormai anche a livello di rotocalco) per le quali l'esito ultimo della storia moderna è la nietzschiana «morte di Dio». Ora il problema è di vedere se questa interpretazione è esatta, se l'ateismo sia davvero il destino dell'Occidente, o non piuttosto il suo problema; se l'ateismo sia il senso ultimo della modernità o essa non sia piuttosto il tempo in cui l'ateismo è sorto e si è dispiegato nelle sue figure essenziali, senza tuttavia essere mai giunto ad occupare l'intera scena, sempre trovando resistenze in riprese del pensiero religioso, che non semplici ritorni o difese, ma approfondimenti reali oggi proseguibili. Il moderno non sarebbe interpretabile come un processo irreversibile verso l'ateismo (di questa categoria di irreversibilità si è fra l'altro fatto grande abuso), quanto come il dispiegarsi di un'alternativa, quella ateismo-trascendenza, e la cifra per la comprensione dell'uomo moderno non sarebbe quella nietzschiana della morte di Dio, ma quella pascaliana della scommessa.

Ritornando al nostro tema, dirò soltanto che nel quadro di pensiero che ho indicato con i termini sociologismo e nichilismo in cui molte tendenze del nostro tempo trovano espressione, la famiglia, di cui si diagnostica il declino e anche la prossima fine, è valutata come istituzione «repressiva», da cui è necessario liberarsi per una piena emancipazione umana, o come oggi avviene più frequentemente è accettata, ma quasi sempre solo come luogo più o meno stabile di mutuo appoggio e soddisfazione di bisogni elementari e ridotta nel suo aspetto spirituale sino ad essere considerata in un suo significato, starei per dire, minimalista, come

luogo di pura fusione affettiva: queste due visioni entrano a costituire una mentalità diffusa anche se non ha ancora trovato una espressione filosofica precisa.

La fine della famiglia, di cui tanto si è parlato è profetizzato, non è comunque avvenuta e molta letteratura degli anni sessanta ci sembra oggi obsoleta. Indubbiamente si può segnalare una presa o ripresa coscienza dell'importanza della famiglia. Resta però che la famiglia ai nostri tempi è seriamente minacciata: essa non solo è percorsa da ambiguità (ma forse la famiglia è stata sempre tale, si tratta di individuare la forma che oggi possono avere), ma minacciata nel suo significato profondo e il pericolo viene certo da quella società che i filosofi francofortesi hanno descritto, indicandola con il nome di società amministrata, e che è indicata, ora con quello più neutro di società tecnologica, ora con quelli già svalutativi di società opulenta o dei consumi, per certe tendenze che certamente le sono immanenti e cercano di affermarsi in modo virulento e per le ideologie che ne hanno accompagnato la costituzione e che, pur attraverso mutamenti vari, ancor oggi ne costituiscono un'apologia che tende a celare i suoi limiti vistosi spingendo ad un'accettazione incondizionata dell'esistente; così contro facili eclettismi non deve essere sottaciuto lo spirito antireligioso che alligna in essa specialmente oggi, che, dopo la caduta del marxismo, lo spirito religioso è l'unico elemento capace di contestare una sua versione totalizzante.

Anche se si deve riconoscere che questa società non ha (ancora?) preso quell'aspetto totalizzante che Horkheimer aveva predetto e ormai si fanno chiari i suoi limiti e come essa non abbia saputo veramente mantenere le promesse che hanno accompagnato il tempo della sua costituzione. Indubbiamente ci sono ancora spazi di libertà che possono essere difesi ed estesi, e come si è visto all'uomo contemporaneo sono aperte delle scelte alternative sulla base di una memoria storica, che non è ancora venuta meno e che ha ancora luoghi in cui è conservata, e per il cui ritrovamento e approfondimento l'insoddisfazione che nasce dalla consapevolezza dei limiti di cui si è detto e l'esigenza che comincia a farsi sentire d'una restaurazione della coscienza morale nei confronti del sociologismo e nichilismo contemporanei possono forse fornire un'occasione.

Anche la famiglia comincia a disegnarsi nella coscienza comune come una realtà su cui ci si deve interrogare, nella consapevolezza che comincia a diffondersi che sul suo destino non potranno non influire le rappresentazioni che ce ne facciamo e gli inglobanti concettuali in cui sono poste, inglobanti concettuali di cui è forse propriamente compito della filosofia invitare gli uomini a prendere coscienza chiara, in quelli che sono i loro presupposti e conseguenze inevitabili.

4. *Famiglia e religione: per una lettura personalistica della famiglia*

Una tale alternativa non può certo venire dal marxismo che si è mostrato subordinato al sociologismo borghese e sembra ormai avere esaurito il suo ciclo storico. D'altra parte la morale laica non ha saputo resistere alle critiche del sociologismo e del nichilismo contemporaneo, e una sua reviviscenza mi pare impossibile. La riproposta dell'impegno morale passa a mio parere attraverso una riaffermazione della dimensione religiosa, in una forma che si sottragga alle critiche alla religione rivolte nell'orizzonte della secolarizzazione.

La tesi che qui avanzo è che l'avvenire della famiglia è legato a quello della riaffermazione della religione e dello spirito religioso, e solo su questo sfondo potrà riprendere la sua funzione di luogo di impegno morale e di educazione alla morale, di trasmissione di valori che non significhino mero rispecchiamento dell'esistente superando quell'immagine di sé come puro luogo di fusione affettiva verso cui essa è come sospinta da tanta cultura contemporanea che mira a farsi costume, e in certa misura è ben riuscita.

Sul piano culturale dell'uomo si deve andare alle radici del processo di secolarizzazione, criticandone i presupposti che lo hanno reso possibile, cioè quel razionalismo di cui si è detto.

Per chiarire in che senso parlo di dimensione religiosa dell'uomo mi rifarò a Gabriel Marcel, un filosofo oggi un po' dimenticato, ma uno dei pochi del nostro passato prossimo a mio parere veramente perseguibile, in quanto ha svolto sul piano filosofico una critica molto acuta del nichilismo contemporaneo. L'avversario primo del pensiero di Marcel è proprio la mentalità tecnocratica nei suoi aspetti disumanizzanti, quel diffuso relativismo sociologico e nichilismo di cui si è detto che l'accompagna o addirittura la esprime. La dimensione religiosa è qui intesa come avvertimento di (o apertura a) quello che Marcel ha chiamato il mistero ontologico.

Dirimente è quell'immagine dell'uomo di cui sopra si diceva: si risolve l'uomo nella sua mondanità, o si definisce invece per il suo rapporto con la Trascendenza, o come anche si potrebbe dire con l'essere o la verità? Nel primo caso non si può evitare di affermare una specie di coincidenza immediata e completa dell'uomo con sé medesimo, nel senso che ogni uomo si risolverebbe pienamente in quelle che sono le sue espressioni, di cui si può avere immediatamente esperienza. Non gli si potrà riconoscere una dimensione profonda, ferita e soffocata ogni volta che lo si tratta come cosa, lo si fa oggetto di tecniche manipolative, che costituisce la sua

dignità intrinseca e merita infinito rispetto, non si potrebbe cioè vivere noi stessi e gli altri come esseri che portano seco un destino, un mistero (le parole destino e mistero sarebbero allora prive di senso). I rapporti fra uomini tenderebbero a decadere inevitabilmente in rapporti di tipo strumentale, ponendosi come reciproca soddisfazione di bisogni sensibili (sensibili nella loro base per quanto poi artificialmente elaborati possano essere sino a raffinatezze estreme ed estenuanti) negoziati in un orizzonte che ha come regola base l'autorealizzazione nel mondo, per quanto questo quadro possa poi essere abbellito, usando un linguaggio meno crudo di quello in cui l'ho espresso. La formula kantiana, «agisci in modo da trattare l'umanità in te stesso e negli altri sempre come fine e mai solo come mezzo» costituisce pur sempre la formula base di ogni etica. Solo non ci si può fermare a quel formalismo razionalistico di Kant che non regge alle critiche che gli sono state rivolte a cominciare da Hegel. La dignità dell'uomo non può essere posta in un'astratta capacità di pensare, ma deve essere posta nella sua capacità di verità, una capacità di verità che si può esplicitare a tutti i livelli (affettivi, intellettuali, pratici) della sua vita. La vita d'ogni uomo potrebbe allora configurarsi come un continuo approfondimento di sé che è al tempo stesso continuo approfondimento di quella verità o di quell'essere a cui necessariamente si rapporta (anche se questo rapporto può essere vissuto nell'accettazione o nel rifiuto), come un continuo approfondimento di quella prospettiva vivente sulla verità che egli è e nella quale soltanto l'essere o la verità gli si dà, affidandosi per così dire alla sua libertà. Il continuo approfondimento di sé e della verità è infatti il risultato di una scelta: ad ogni momento della mia vita posso scegliere fra il compito di questo approfondimento o il suo tradimento nella dispersione di me stesso in un tempo vuoto di verità, inevitabilmente popolato da quei fantasmi dell'onnipotenza o della depressione che la psicologia clinica ben conosce. Si tratta quindi di un personalismo che, abbandonato ogni accento trionfalistico, vede la persona più come un compito che come un possesso garantito, e raggiunge l'antica sapienza religiosa nel prospettare il dono della vita come un legato da mettere a frutto con la libertà (vissuta come libertà umana nei suoi aspetti negativi oltre che positivi, come «facoltà del bene e del male» secondo l'espressione schellingiana).

Mi sia concesso di citare per rendere più facilmente accessibili queste idee un bel passo di Marcel, anche perché meglio chiarisce il senso del «mistero ontologico». «Non c'è salvezza per l'intelligenza e per l'anima che a condizione di distinguere il mio essere e la mia vita; questa distinzione può essere per qualche aspetto miste-

riosa, ma questo mistero è fonte di luce. Dire che *il mio essere non si confonde con la mia vita* significa dire essenzialmente due cose. La prima è che poiché non sono la mia vita, è dunque la mia vita che mi è stata data, io sono in certo modo anteriore ad essa, *io sono* prima di vivere. La seconda è che il mio essere è qualcosa di minacciato dal momento che io vivo, e che si tratta di salvare, che il mio essere è una posta in gioco, e che questo è forse il senso della vita e da questo punto di vista non sono al di qua, ma al di là della mia vita. Non c'è altra maniera di interpretare la prova umana e non vedo cosa la nostra esistenza possa essere se non è una prova... Quando Keats, che certo non è nell'accezione stretta del termine un cristiano, guarda il mondo come la valle in cui si fanno le anime (*vale of soul-making*), quando dichiara... che quanto varie sono le vite degli uomini, tanto varie sono le loro anime, ed è così che Dio fa gli esseri individuali, delle anime dotate di identità e delle scintille della propria essenza, egli ha in vista la medesima idea che io qui esprimo: idea che nel suo linguaggio ha una splendore e una ricchezza incomparabile»⁽¹⁰⁾. Lungi dal trattare il sé come realtà piena sufficiente a se stessa, occorre dunque considerarlo come un semplice germe da fare fruttificare, o come un punto di affioramento possibile dello spirituale o anche del divino nel mondo, donde anche quella pazienza e lucidità indefettibile verso se stessi raccomandata dai grandi maestri di vita spirituale. O nel linguaggio di un altro grande personalista N. Berdjajev, che riecheggia nel suo discorso temi della patristica orientale: «la personalità è l'idea divina, il disegno divino di Dio... Per comprendere se stesso l'uomo deve rivolgersi a Dio, deve indovinare l'idea divina che lo riguarda e orientare tutte le sue forze verso la realizzazione di questa idea... Dio vuole che l'uomo sia, Dio non vuole essere solitario»⁽¹¹⁾.

L'apertura dell'uomo all'essere è apertura all'altro e alla natura; assieme all'originaria ontologicità della persona c'è una sua socialità e cosmicità e la persona deve essere assunta in questi suoi orizzonti; la sua vita non solo si svolge in una fitta rete di rapporti interpersonali, ma anche sullo sfondo di una natura che si manifesta nei moti spontanei che ne costituiscono come la radice, già traendo seco una densità di significati e di orientamenti da non disconoscere.

Sulla base di questo personalismo ontologico come è stato chiamato da Luigi Pareyson, che ne ha formulato lucidamente le tesi essenziali, introducendo nella cultura contemporanea la suggestiva idea della persona come prospettiva vivente sulla verità di cui si è

(10) Cf G. MARCEL, *Être et avoir*, Parigi, Aubier, 1935, 291-292.

(11) Cf N. BERDJAJEV, *Spirito e libertà*, Milano, Edizioni «Comunità», 1945, 51.

detto ⁽¹²⁾, vorrei ora tentare una possibile lettura dei rapporti famigliari.

Tali rapporti si costituiscono certamente a livelli diversi e la famiglia ha certamente un aspetto economico, un aspetto giuridico, che io interpreterei però più che come regolamentazione della vita economica come rivolto verso l'etica, un insieme di norme che io do a me stesso, per costringermi ad una rettitudine di vita contro eventuali sbandamenti, in modo da favorire una ripresa, o almeno che limitino le conseguenze negative sulla vita famigliare di eventuali sbandamenti. La famiglia è certo una comunità naturale interpersonale e questo aspetto naturale non intendo disconoscerlo e anzi ciò che Marcel chiama mistero della famiglia si deve propriamente al fatto che in essa interferiscono in rapporti complessi, che spesso sfuggono all'analisi, legami di sangue, caratteri istituzionali, forme specifiche di comunità spirituale. Mi pare comunque di potere dire che nel suo significato più profondo la famiglia è comunità d'amore e da questo suo significato più profondo tutti gli altri sono avvalorati e prendono luce, sicché su di esso, prospettandolo nella sua pienezza, convenga accentrare il discorso.

Le relazioni famigliari sono certamente relazioni d'amore, amore coniugale, amore parentale, amore filiale. Ma l'amore può essere inteso in due sensi completamente diversi: in senso diciamo così idealistico, come soppressione di ogni alterità in una unità presupposta o da instaurare; si pensi alla teoria schopenhaueriana dell'amore, sia dell'amore sessuale (manifestazione del genio della specie, dell'unica forza generativa che regge il mondo) sia dell'amore puro (fondato sulla compassione come sentimento dell'unità dell'essere e del dolore che tutto lo percorre), ma anche ad Hegel: «l'amore esprime in generale la coscienza della mia unità con un altro, sicché io per me non sono isolato, ma la mia autocoscienza si afferma solo come rinuncia al mio essere per sé attraverso il mio sapermi come unità di me con l'altro e dell'altro con me». V'è poi la concezione personalistica, a cui qui mi rifaccio, che vede invece nell'amore la via d'accesso ad una alterità da mantenersi e rispettarci come tale, pur in un comune orizzonte di verità della quale, come si diceva, ogni persona dà una originale interpretazione, in cui propriamente consiste. Amare l'altro sarebbe allora avvertirne l'individualità irripetibile e insostituibile, viverlo come quella singolare prospettiva sulla verità che egli è e che si esplica in un personalissimo processo di autointerpretazione e di autocostruzione. L'amore sboccherebbe allora nell'aiuto che ci si dà in questo pro-

(12) L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971; *Esistenza e persona*, Genova, Il Melangolo, 1985, n. ed.

cesso e nella disponibilità con cui lo si riceve (aiuto reciproco fra coniugi, che quando sbocca nella procreazione è aiuto volto alla formazione della personalità dei figli, disponibilità piena al suo accoglimento innanzi tutto, sebbene non solo ciò, in questi ultimi). Esso sarebbe diretto sempre all'individualità che rivelerebbe nelle sue possibilità ideali, al di là di quel che è empiricamente dato, come originale portatrice di quei valori che essa e che solo essa in quel determinato contesto può realizzare: l'amore ha questo significato rivelativo e i mancati atti d'amore portano, prima ancora dell'odio, questa opacità nelle relazioni interpersonali che è asfissia di vita diretta alla realizzazione del valore.

La famiglia certo è uno spazio privilegiato in cui questi incontri interpersonali possono avvenire, e in cui è quindi possibile una prassi di promozione reciproca di quel che ognuno di noi porta seco come il suo tesoro più prezioso, il dono che ha ricevuto da Dio, la cui realizzazione costituisce l'arricchimento dell'essere che solo lui può dare. L'amore è qui inteso come amore integrale per la personalità, che può certo avere una base naturale e immediata, ma che già allora è movimento che tende ad oltrepassare la propria naturalezza e immediatezza in una prospettiva che ne accoglie i movimenti spontanei in un reale processo di indefinito approfondimento etico. Ciò vale per l'accoppiamento, ciò vale per lo stesso atto genesico, che costituiscono segni di una realtà più profonda, in cui debbono essere ripresi e valutati. La famiglia non può così fondarsi o risolversi in un impulso all'accoppiamento, né in un contratto, e sebbene sia certo finalizzata all'istituzione di una posterità neanche può intendersi solo in ordine alla generazione; piuttosto alla sua base è un atto di generosità, un possente «sì» alla vita, ma ad una vita percorsa da un'esigenza di valore e mirante alla realizzazione del valore, un atto con cui ci si costituisce collaboratori attivi ad un'opera universale di creazione di destini individuali e della loro comunità che può compiersi nel nostro mondo e anche oltre di esso. Di nuovo è qui che la dimensione naturale, sociale, spirituale-religiosa della famiglia si incontrano in un groppo indistricabile.

Nonostante ciò occorre riconoscere che la vita familiare in questa prospettiva non ha forse la corposità che si è soliti ascriverle; come il processo di autocostruzione e autointerpretazione, così questi rapporti interpersonali sono esposti al fallimento; ciò che in essi emerge ha vita e sviluppo solo se lo si sa accogliere e si sa edificare su di esso attraverso un impegno etico costante; può sempre andare perduto e dimenticato e anzi siamo sempre sul punto di perderlo e dimenticarlo, secondando le tendenze ad appiattire il rapporto con noi stessi e gli altri sui suoi aspetti più

superficiali, a disconoscere tutto ciò che rompe quotidianità rassicuranti, impegnando la profondità del nostro essere.

Per render l'autentico mistero della vita familiare prospettato in termini personalistici il linguaggio filosofico è troppo scolorito (si tratta infatti di presentificare una realtà profonda, di aprire una via d'accesso ad essa, e tutto quel che la filosofia può fare è dirigere su di essa l'attenzione), e non è un caso che chi l'ha prospettata in questi termini sia passato dalla filosofia al dramma: penso ai grandi drammi di Marcel, in cui più che nei suoi scritti filosofici è da ravvisare una visione concreta dei rapporti familiari che li colga nella loro ricchezza, ma anche ambiguità, penso a un dramma come la *Bottega dell'Orefice* di Karol Woytila, in cui egli è riuscito a comunicarci assai più che nelle sue opere filosofico-teologiche certe verità che gli stanno a cuore.

Ciò spiega perché la famiglia possa essere considerata luogo eminente e insostituibile di educazione, ad essa ci si rivolga nei momenti di crisi sperando di trovare in essa quel che non si può più trovare altrove, il che è certo giusto se l'appello alla famiglia è un appello all'impegno etico dei suoi membri, che tenga però conto che essa è al tempo stesso luogo di possibili deformazioni dei rapporti umani, che tanto costo umano richiedono poi per essere vinti nella negatività delle loro conseguenze.

Quanto al primo punto occorrerà sottolineare che la famiglia è veramente, come diceva Gentile con un'espressione un po' retorica, ma di cui non saprei trovarne una migliore, un «vivaio perenne di umanità» (13). Nella famiglia e nella famiglia soltanto si istituiscono relazioni forti, capaci di investire le dimensioni profonde della persona sin dall'infanzia, o poste in un progetto comune di vita che si pone al di là d'ogni durata contingente. Carattere di tale relazioni è il darsi in forme personali: il che vuol dire che qualsiasi significato in esse sia attinto e qualsiasi valore in esse si manifesti come proposta è vissuto come testimonianza: il problema stesso dell'autorità, rivelatosi così importante, dovrebbe essere posto in questo contesto, l'autorità come modello che suscita la sequela (Scheler) contro ogni autoritarismo astratto o gregarismo naturalistico.

Ciò potrebbe innanzitutto spiegare perché se si imposta il problema politico non in termini di reazione progresso (come tante volte s'è fatto e si continua a fare), ma di difesa dell'individuo nei confronti di strutture o processi sentiti come almeno tendenzialmente totalitari, non si possa fare ricorso alla famiglia come spazio di rapporti interpersonali capaci di formare individualità libere.

(13) G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni, 1946, cap. 11 e 18.

Con ciò anche può essere assunta, almeno parzialmente, la tesi hegeliana circa il carattere di eticità piuttosto che di moralità della famiglia. Il problema della morale, da Kant in poi, è sempre stato quello della possibilità della realizzazione dei valori morali in un mondo che ad essi sembra refrattario; ora nella famiglia l'esigenza morale è incontrata non come esigenza astratta, ma in forma concreta e palpabile e al suo fondo si trovano quei movimenti spontanei eticamente orientati (anche se non sempre e necessariamente eticamente svolti) di cui si è detto: in questo senso nella famiglia si trovano segni che possono costituire un invito a non disperare, si ingenera una fiducia nella vita e nell'altro. Infine nella famiglia, e nella famiglia soltanto, si ha un'espressione vivente dell'umanità nella sua polarità sessuale, maschile e femminile insieme. Mascolinità e femminilità appartengono certo a quello che Marcel chiama l'ambito del mistero; come grandezze depositarie di significati esse trascendono certo le interpretazioni che ne sono state date (si pensi ad es. a quanto si è detto a proposito di Hegel e di Horkheimer) e che ancora se ne possono dare, ma quel che appare ormai chiaro è che solo in questa polarità l'umanità può esprimersi nella sua pienezza: nella reciprocità del dono per i coniugi, nell'unione vivente che essa esprime per i figli. Ed è ben nota l'importanza che questa unità-polarità ha per lo sviluppo psichico dei figli, sin dalla prima infanzia. Quel che la prospettiva qui avanzata suggerisce è che anch'esse debbono essere vissute personalisticamente, all'interno delle relazioni interpersonali indicate, portate cioè nel cerchio di un'interpretazione aperta a trarne forme di realizzazione non mistificanti, al di là di ogni mortificante sacrificio dell'una all'altra, rompendo ogni nesso fra sesso e potere sia come ripetizione del passato, sia in forme nuove, che se per la loro novità sono meno evidenti non sono meno pericolose.

Con ciò ho già toccato l'altro aspetto che intendevo sottolineare. Ho detto prima che nell'opera di autointerpretazione e di autocostruzione di me stesso sono sempre esposto al pericolo di perdermi nei fantasmi dell'onnipotenza e della depressione, anziché vivermi in quel rapporto con la verità, che è condizione non solo di questa mia autointerpretazione e autocostruzione, ma di ogni possibile contributo che così vivendomi posso dare a quella degli altri, ad ogni livello dell'essere; una fenomenologia in negativo della vita familiare potrebbe mostrare come la proiezione di queste sedimentazioni psichiche vengano a deformare gravemente quel complesso di delicatissimi rapporti di cui, come ho detto, la famiglia vive: si pensi a titolo d'esempio alla possibilità di considerare il figlio come un puro debitore (gli si è data la vita, dunque...), incoraggiata da certo tradizionalismo ristretto, o a quella

opposta egualmente rovinosa di considerarlo come un puro creditore a cui tutto è dovuto, che nasconde sempre una sfiducia nella vita e nelle capacità umane di chi si pretende amare. Ma si pensi all'esempio, che ha quasi dell'ovvietà tanto è quotidiano, dei genitori che s'atteggiano nei confronti dei figli ora investendoli delle loro ambizioni insoddisfatte, ora abbandonandoli al gelo dell'indifferenza per i loro reali problemi, che muove da sensi di rinuncia e impotenza. Anche qualcosa di sublime come l'amore materno può tradursi in una fusione affettiva paralizzante lo sviluppo della persona, la crescita reale (anche questo è un fatto che gli psicologi ben conoscono). Si pensi infine ai pericoli che riguardano lo stesso esercizio della sessualità fra coniugi, sempre esposto ad essere vissuto al di fuori del rispetto personale, a degradarsi a rapporto strumentale, in quell'inferno di relazioni che sono descritte nella psicoanalisi esistenziale di Sartre (che non è, come il suo autore tende a presentarla, il destino della relazione amorosa, ma l'esito d'una sua possibile degenerazione soltanto, esito necessario solo se si abbandonano certe premesse etiche, che riguardano, come ho sottolineato, anzitutto il rapporto che ciascuno di noi ha con se stesso) o a naufragare in un indifferenzismo a cui non resta per rivitalizzarsi che la ricerca affannosa di stimoli esterni. Anche qui sarebbe facile segnalare gli effetti rovinosi che tutto ciò ha sull'intera famiglia e ci si aprirebbe alla considerazione di un'abbondante letteratura psicologica.

L'ambiguità della famiglia è radicata nel paradosso della libertà di cui essa vive che appare nella sua radice prima, e mai del tutto eliminabile, quando si consideri che quegli stessi atti che mirano a formare un'anima individuale e a darle il potere di accettare la famiglia le danno anche il potere di rifiutarla. Il comandamento di onorare il padre e la madre esprime bene questa consapevolezza e il grande filosofo russo Fëdorov vedeva nell'amore per i padri la vittoria sul punto dell'essere in cui l'egoismo si manifesta in forma più cocente, profetizzando per un'umanità che avesse saputo veramente superarlo orizzonti d'amore infinito.

Si deve riconoscere che viviamo una vita personale autentica e rapporti personali autentici in cui l'essere pure ci si dà e traluce solo in maniera frammentaria: viviamo in un mondo in cui non solo il tradimento è possibile, ma è esperito continuamente come reale. Cito ancora Marcel: «Non basta dire che viviamo in un mondo in cui il tradimento è possibile, ma esso è esperito continuamente come reale, tradimento di tutti da parte di tutti e di ciascuno da parte di se stesso. Lo ripeto: questo tradimento sembra che la struttura stessa del mondo ce lo raccomandi. Lo spettacolo della morte come invito continuo al tradimento. Ma d'altra parte di questo

tradimento non ci rendiamo complici noi stessi proclamandolo?» (14). Questa possibilità di tradimento è iscritta nella libertà umana, come facoltà del bene e del male, nella sua ambiguità che a sua volta si riflette in tutto ciò che ne dipende.

Al tempo presente tuttavia un invito esplicito al tradimento viene da quelle tendenze immanenti alla società in cui viviamo, di cui si è detto, e dalle filosofie che si fanno interpreti di esse. Sociologismo e nichilismo sono in fondo d'accordo nell'avanzare una visione dell'uomo che considera ogni gesto umano verso la trascendenza come inutile e vano, assumendo la nuda finitezza e mortalità umana come orizzonte ultimo del vivere e dell'agire: essi non possono non apparire filosofie di un'umanità stanca, di un'umanità vecchia, che, abbandonata la speranza rivoluzionaria di una realizzazione del Paradiso in terra, sembra ora volere rinunciare all'idea stessa di Paradiso, riassorbendo l'uomo nella sua quotidianità, nella sua animalità infine, nel riconoscimento che i suoi compiti non possono eccedere quello di essere un «buon animale». Quasi indici di un riflusso della vita che va generalizzandosi. In questa situazione l'impegno morale di cui ho parlato, l'impegno nella realizzazione di rapporti famigliari come quelli che ho descritto emerge più che mai nel suo carattere di scommessa, una scommessa che nonostante gli scacchi e i fallimenti che non sono da disconoscere, nonostante gli inviti al disfattismo che ci provengono dalla realtà e dalla società in cui viviamo, può essere rinnovato sullo sfondo di quel riconoscimento del mistero dell'essere di cui si è detto, che si dilata allora nella speranza della non ultimatività del male, nella fiducia di una nostra destinazione al bene, introducendoci in una dimensione francamente escatologica. Per concludere nuovamente con Marcel: «le relazioni famigliari, come le cose umane in genere, non presentano alcuna consistenza, alcuna garanzia di solidità; soltanto quando sono riferite ad un ordine sovrumano, di cui ci è dato quaggiù cogliere solo gli indizi, esse assumono un carattere autenticamente sacro» (15).

A questo punto prevedo un'obiezione, anzi una serie: non ho tolto alla famiglia quel carattere rassicurante che si è soliti attribuirle per risolverla in un complesso di rapporti, sia pure *sui generis*, in cui si esprime il nostro impegno etico-religioso, con le ambiguità che porta seco? Non ho poi peggiorato le cose, finendo con il parlare di scommessa? A questo obiezioni non ho risposte e penso

(14) Cf G. MARCEL, *Être et avoir*, Parigi, Aubier, 1935, 140.

(15) Cf ID., *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Parigi, Aubier, 1944, 123. Cf di Marcel i due saggi contenuti in questo volume, *Le mystère familial* (89-126) e *Le vœu créateur comme essence de la paternité* (127-164), a cui nel mio saggio mi sono ispirato.

che nella prospettiva avanzata non ve ne siano. Solo vorrei rilevare che una filosofia concreta, come dice Marcel, deve sempre essere aperta al riconoscimento che le essenze, di cui peraltro vive, possono non trovare realizzazione adeguata, e che la dimensione di sacralità della vita si accompagna per l'uomo sempre ad un alone di tragicità. Vorrei ricordare che il termine scommessa è stato portato nel campo religioso da quello che mi sembra il più attuale dei filosofi religiosi moderni, Pascal, e che esso ritorna in gran parte della filosofia religiosa contemporanea che rompe ogni rassicurante conformismo per misurarsi con l'ateismo dilagante (penso a Pareyson, a Del Noce, a Ricoeur).

Potrebbe essere l'ultima avventura dell'uomo moderno un recupero della tradizione in questa forma, non più nei termini di un possesso inerte, ma come deposito che deve continuamente essere approfondito e messo alla prova di contro alle sfide a cui è sottoposto e l'assunzione del quale a guida di vita comporta un rischio inevitabile, un'anticipazione fiduciosa nel suo valore che ha della scommessa. Avrebbe allora ragione Péguy: «... i padri di famiglia, questi grandi avventurieri del mondo moderno». Chi si impegna nella vita familiare si apre oggi all'ardimento dell'avventura e di questo è bene essere consapevoli, ma si tratta di un'avventura rinunciare alla quale significherebbe per l'umanità rinunciare a se stessa e che può quindi essere vissuta come affascinante e esaltante; è ormai chiaro infatti che in questo impegno ne va della difesa di quei caratteri dell'uomo che lo rendono veramente umano e che esso si risolve nella resistenza a che l'Occidente diventi, secondo certe oscure profezie, la terra della fine dell'uomo.

GIUSEPPE RICONDA
Università degli Studi di Torino
Via S. Ottavio, 20
10124 Torino

28 maggio 1991