



Famiglia
La costruzione religiosa del legame sociale
Ciclo di lezioni 2007/08

GIUSEPPE RICONDA
Università di Torino

Famiglia e bene comune*
Fonti filosofiche ed esperienza religiosa

4 dicembre 2007

Momenti della riflessione filosofica sulla famiglia

La famiglia è certamente un soggetto interdisciplinare. Di essa si occupano non solo la filosofia e la teologia, ma anzi e principalmente le scienze umane, la psicologia, la sociologia, l'antropologia sociale e culturale, l'economia e anche la medicina; ciò è dovuto al suo carattere specifico in cui certo si incontrano una pluralità di dimensioni. 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'universalità del divieto di incesto come norma; certo la famiglia non è parsa un'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.

Così all'alba del filosofare vediamo subito l'opposizione tra Platone e Aristotele. Platone, nel disegnare la sua repubblica ideale, almeno per la classe dei guardiani dello Stato propone non solo il comunismo dei beni ma la soppressione di ogni legame stabile fra i sessi, della cura parentale e dell'allevamento dei figli, affidati alle cure dello Stato secondo regole severe

* Testo pubblicato in: *Famiglia. La costruzione religiosa del legame sociale*, Modena, 2008, pp. 129-157.
Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena

di eugenetica, pensieri che scissi dalla sua filosofia andranno a alimentare un filone del pensiero utopistico. Aristotele difende la famiglia per la sua bontà, per il suo valore morale, ragion per cui deve essere mantenuta in quella che per lui è l'organizzazione politica migliore, la *polis*, pur nel riconoscimento della sua insufficienza a dare una educazione morale completa. Nel difenderla enuclea una serie di argomentazioni che verranno largamente usate a favore di essa: l'essere la famiglia radicata negli istinti naturali dell'uomo, il suo significato non solo istintuale ed economico, ma anche educativo e morale, il suo darsi come associazione primaria, cellula della vita sociale, ponendosi così come l'ispiratore di un largo filone giusnaturalistico, antiutopico.

Certo non può essere tralasciato l'apporto che alla concezione della famiglia è venuto dal pensiero filosofico cristiano. Tale apporto riguarda essenzialmente i concetti di personalità e libertà nei loro risvolti antropologici. Qui si aprirebbe un lungo discorso, ma poiché questi due concetti saranno ripresi dalla discussione che farò dell'idea di famiglia, che proporrò come ad un tempo tradizionale ed attuale, posso ora esimermi da essa. Così pure non mi soffermerò sulle vicende che l'idea di famiglia ha avuto nella modernità, sulla sua elaborazione giusnaturalistica, sulla sua contestazione ben presente nel pensiero libertino: parlo qui ovviamente del *libertinage érudit*, la cui rilevanza filosofica è stata sottolineata, anche perché non si può comprendere il pensiero filosofico cristiano moderno, da Cartesio a Vico, se non tenendo conto di quel suo aspetto per cui si pone come reazione e critica del libertinismo appunto.

Vengo invece a dare qualche cenno più approfondito su come il tema sia stato trattato nel pensiero contemporaneo, che farei iniziare, secondo uno schema largamente ammesso, dalla crisi del sistema di Hegel e di quell'altra grande filosofia organica ottocentesca ad esso concorrente, che è il positivismo.

Il riferimento ad Hegel mi sembra particolarmente importante, perché a torto o a ragione egli ha presentato la sua filosofia come conclusione dell'età moderna. Hegel svolge una teoria completa della famiglia che si oppone a Kant (a cui egli attribuisce erroneamente una teoria contrattualistica del matrimonio), che comunque aveva insistito quasi esclusivamente sui suoi aspetti istituzionali, e ai romantici, che avevano insistito sui momenti pre-istituzionali ed anti-istituzionali del matrimonio, mettendo in primo piano l'eccezionalità della coppia sulla base del presupposto che, solo nella risposta di un tu, l'individuo trova quell'unità infinita alla quale egli di fatto tende e rispetto alla quale lo stesso matrimonio prende il suo significato.

La famiglia non deve essere interpretata in termini di natura, né di diritto, né di moralità, ma in quelli di eticità, che d'altra parte assume in sé tutti i momenti precedenti. Per eticità Hegel intende il momento culminante dello spirito oggettivo, dello spirito cioè che emerge dalla natura e si obiettiva in un suo mondo, il mondo delle leggi e delle istituzioni. L'eticità si distingue dal diritto perché questo regola solo il mondo pratico dei rapporti esteriori e dalla moralità perché questa resta impigliata nell'eterna opposizione fra essere e dover essere, universale e particolare (universalità del compito e particolarità di chi lo deve eseguire). La famiglia, come le altre istituzioni etiche, cioè la società civile e lo Stato, è unità di diritto astratto e di moralità: è il concreto volere e fare il bene al quale l'individuo nella sua impotenza non arriva e a cui può arrivare solo trascendendo se stesso in queste istituzioni. Hegel ha buon gioco a mostrare che il richiamarsi in seno alla famiglia al diritto o alla moralità è già indice di una crisi della famiglia ed ha senso solo sullo sfondo di questa crisi: la famiglia come entità concreta esiste solo là dov'è moralità realizzata che è appunto eticità.

La natura vivente aveva per Hegel il suo grado supremo nella generazione degli individui attraverso il processo della specie. Il primo grado dell'eticità in cui si celebra l'umanizzazione della natura è il matrimonio in cui i due sessi e le due persone si uniscono per fondare una

famiglia, che è una persona sola. La famiglia è un'unità naturale che non consiste di individui atomisticamente concepiti, ma di persone membri, che costituiscono a loro volta un'unità consapevole di sé, una persona: l'amore è concepito da Hegel come consapevolezza di formare questa unità. Come la persona finisce solo con la morte, il matrimonio è indissolubile; come la persona è una, il matrimonio è monogamico. Il diritto famigliare è sacro e le virtù famigliari sono religiose: i protettori della famiglia sono i penati, la virtù famigliare è la pietà. La donna ha nella famiglia una disposizione etica sostanziale, e nella pietà questa disposizione si esprime. Mentre la mascolinità, la paternità esprime la legge dello Stato, la femminilità esprime la legge degli antichi dèi sotterranei, di cui nessuno può dire da dove sia venuta. Hegel è in fondo d'accordo con Aristotele nel considerare la famiglia «un potere autonomo nei confronti dello Stato, eppure uno dei pilastri su cui poggia».

Certo Hegel, come dice Horkheimer, il celebre rappresentante della Scuola di Francoforte che ha costituito una delle componenti essenziali della cultura del secolo appena trascorso, «era troppo realista per accontentarsi di una sbrigativa riconciliazione colorando la realtà per abbellirla». Di fatto però l'hegelismo poté essere sentito come figura filosofica pacificante e conclusiva, come filosofia della mediazione, e poté essere interpretato come espressione del mondo cristiano borghese, come lo chiama un altro commentatore di Hegel, Karl Löwith, un mondo che doveva ben presto entrare in crisi, una crisi in cui ancor oggi viviamo. Horkheimer ha descritto egregiamente questo momento di pienezza e questa crisi, proprio a partire da un'analisi dei testi hegeliani. Quella totalità organica su cui Hegel tanto aveva insistito si rivelò più fragile di quel che egli avesse mai sospettato. La totalità dialettica di universalità, singolarità e particolarità si rivelò ben presto come unità di forze divergenti: il momento esplosivo della cultura risultò ben presto con più evidenza di quello coesivo.

Horkheimer ci ha dato una fenomenologia assai interessante della famiglia borghese, o meglio della famiglia tradizionale nella società borghese. Sulla scorta di quanto ha detto si potrebbero forse distinguere due fasi dell'età borghese, quella che abbiamo detto cristiano-borghese, e quella in cui la borghesia si mostra allo stato puro dissociandosi dal cristianesimo.

Secondo Horkheimer il principio che salda la famiglia alla realtà sociale esistente è il principio paterno. La famiglia si costituisce come uno dei più importanti poteri educativi cui viene affidato il compito di formare caratteri quali la vita sociale li richiede e da questo compito assume il suo senso l'autorità paterna. Horkheimer sottolinea il carattere benefico, "progressivo", di questa autorità che poco ha a che fare con quella della famiglia patriarcale o estesa (la famiglia borghese è piuttosto nucleare): tutta una serie di qualità altamente apprezzabili (dall'autodisciplina alla tenacia e al piacere di dedicarsi ad un compito con fedeltà e coerenza, alla ferma decisione di usare con risolutezza le forze della propria intelligenza e della propria volontà nella costruzione del reale) potevano essere sviluppate solo sotto la direzione del padre che a sua volta si poneva come loro depositario. Se l'autorità paterna assicurava la coesione della famiglia con la società, la figura materna introduceva nella famiglia valori altri ponendosi come germe di un aspetto decisamente non conformistico della famiglia: i valori dell'accoglienza, della dolcezza, di una fiduciosa speranza nella vita, che nello spazio famigliare erano sperimentati assieme a quelli della disciplina. Essa conteneva così in sé un momento quasi utopico: mentre nella società l'interesse comune assumeva un carattere puramente negativo di difesa, nella famiglia, nell'amore sessuale e nella cura materna prendeva un carattere positivo. Nell'unità famigliare lo sviluppo e la felicità degli altri sono voluti e da questo punto di vista, dice Horkheimer, la famiglia non conduce all'autorità borghese, ma alla promessa di un mondo migliore. Per questi suoi caratteri la famiglia borghese era in grado di formare individui dai contorni netti, capaci di esercitare tanto la disciplina quanto l'amore, tanto la responsabilità quanto l'autonomia, di cui del resto la società borghese nascente aveva bisogno per la sua affermazione e sviluppo.

Ciò anche in considerazione del fatto che il mondo cristiano-borghese portava nel suo seno e conservava idee (come quelle di giustizia, di eguaglianza e di libertà) in base alle quali l'esistente poteva essere giudicato e criticato. È questo il senso del termine cristiano aggiunto a quello borghese: non principalmente professione del cristianesimo come confessione, ma assunzione di queste idee di matrice cristiana anche al di fuori di ambiti confessionali. È in questo mondo infatti che sorge l'idea di etica autonoma, come accordo indiscutibile su certi valori base che possono essere perseguiti e vissuti sganciati non solo dal confessionalismo, ma dalla stessa religione. Senonché tali idee che costituiscono il fondo della morale borghese sono separate nella società borghese dalle condizioni che ne rendono possibile la realizzazione. Lo sviluppo ulteriore della società non è certo andato verso la loro realizzazione, anzi le stesse condizioni che sembravano rendere possibile l'impegno politico rivoluzionario come forma concreta della morale e suo superamento sono venute meno. Sono sorti gli stati totalitari e la società amministrata, che significano lo spegnimento delle tensioni dialettiche da cui la borghesia nella sua giovinezza era ancora percorsa, il trionfo della ragion strumentale, che ha distrutto ogni tensione ideale, e del principio di prestazione che infetta di sé ogni cosa. È il momento della borghesia allo stato puro, come puro spirito mercantile di calcolabilità, dissociata dal cristianesimo di cui si diceva. Non starò ad insistere su questi aspetti del pensiero francofortese, che sono ben noti e largamente divulgati. Solo noterò che nel nuovo contesto la famiglia sembra perdere di significato. L'autorità non è più incontrata nella figura del padre, ma nella forma di poteri collettivi e di rapporti sociali astratti: gli individui non hanno altra regola intrinseca che quella della loro autorealizzazione in termini pragmatici; sono disposti (sono parole durissime, forse esagerate) a conformarsi ad ogni autorità, quale ne sia il contenuto, purché essa offra protezione, soddisfazione narcisistica, vantaggi materiali e la possibilità di sfogare su altri il sadismo in cui trovano copertura il loro disorientamento e la loro disperazione. D'altra parte anche i valori legati alla femminilità sembrano venire meno: l'emancipazione femminile è avvenuta per gradi e troppo tardi e le donne hanno pagato il loro accesso al mondo dell'uomo con l'assunzione di schemi di comportamento di una società completamente reificata.

La crisi della famiglia provoca così quegli atteggiamenti che predispongono l'individuo alla cieca sottomissione 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 i loro rappresentanti si compiacciono. L'opera dei francofortesi mette così capo ad un alto riconoscimento della famiglia, come fucina di preziosi valori e caratteri umani, ma anche ne constata la fine; caratteristica della loro posizione è un pessimismo sociale radicale, appena temperato da timide aperture religiose, indebolite dal loro essere immesse in un contesto di dialettica negativa ("la nostalgia del totalmente altro").

La famiglia nell'epoca della secolarizzazione

Questo processo, che i francofortesi colgono soprattutto nella sua dimensione sociale, è stato descritto in termini filosofici più ampi come processo della secolarizzazione. Nell'età moderna e in seno ad essa si verificherebbe in Occidente un ampio processo di secolarizzazione, che si scandirebbe propriamente in quei due momenti che abbiamo indicato, in un primo momento come sforzo di appropriazione da parte della ragione di valori di matrice religiosa, in un secondo momento come congedo da essi. Sul piano religioso si potrebbero indicare questi due momenti nella maniera seguente: nel primo momento si conserva l'idea di assoluto pur cercandone un'espressione completa in termini razionali, nel

secondo si giunge ad una sua negazione, coerentemente del resto, perché una grandezza razionale è qualcosa di cui si può disporre e al limite fare a meno. Sul piano morale si potrebbe invece ravvisare il primo nella morale laica propria dell'Ottocento e viva ancora (per quanto indebolita) nei primi decenni del Novecento; il secondo, viceversa, nella caduta di questa morale, che si è espressa come rivolta contro la legge in nome della esaltazione incondizionata della natura istintuale dell'uomo, o in un relativismo, che ridotta ogni idealità ad ideologia, pura espressione di situazioni storiche e interessi pratici che non le trascendono, lascia sussistere come unica virtù universalmente valida una illimitata tolleranza. Sono forme che bene si integrano con lo spirito borghese dissociato dal cristianesimo sopra descritto, anche se nel primo caso (oggi presente in altra forma, penso a studi sul *gender* come quelli di Judith Butler) spesso si pretende di avere nei suoi confronti un carattere contestativo. Questa posizione è quella che trova espressione filosofica nel sociologismo e nichilismo contemporanei, di cui si danno espressioni più o meno rozze o raffinate, da certo rozzo sociologismo e psicologismo (che predica il carattere esaustivo della psicologia e della sociologia per la comprensione dell'uomo) sino alle più raffinate ricostruzioni della storia dell'Occidente come storia della dissoluzione dell'Essere in termini heideggeriani.

Ora, che ne è della famiglia in questo contesto di idee, che è il contesto di idee in cui viviamo, e che talvolta sono date come dominanti e tali da condizionare in modo irreversibile la nostra storia?

L'idea di una fine della famiglia, in voga negli anni sessanta e settanta, sia che venisse considerata come via ad una emancipazione dell'umano per il suo carattere repressivo, sia che fosse accompagnata dal senso di una futura necessaria disumanizzazione dell'uomo come sua conseguenza ultima, sembra oggi essere abbandonata, anche perché tale fine non è avvenuta. Oggi molti sono gli studi che ne esaltano la funzione sociale indiscutibile (socializzazione primaria, stabilizzazione degli affetti degli adulti, legame intergenerazionale, transgenerazionale, e così via): del resto la crisi del *welfare state* le ha restituito alcune funzioni che sembrava avere perso e un rinnovato interesse per essa è indiscutibile. Non mi addentrerò su questo terreno perché debbo subito riconoscere che questo problema ha trovato espressione più nelle scienze umane e nella teologia (dove strano a dirsi fino a pochi decenni fa il tema è stato trascurato) che non nella filosofia vera e propria. Da un punto di vista filosofico non posso però fare a meno di domandarmi se il contesto di idee di cui parlavo la minacci o la favorisca.

Ora una risposta articolata dovrebbe comprendere tre punti che purtroppo non posso che enunciare.

1. Il totalitarismo tecnocratico di cui i francofortesi hanno parlato è certamente una minaccia per l'Occidente, anche se in una forma più subdola di quella da loro descritta, e oggi ne costituisce il problema fondamentale: il torto dei francofortesi fu quello di dare per destino (e per destino già compiuto) quello che era ed è una minaccia ed un problema. Indubbiamente esistono ancora spazi di libertà che possono essere difesi ed estesi, e all'uomo contemporaneo sono ancora aperte scelte sulla base di una memoria storica che non è ancora venuta meno. Essa ha luoghi in cui è conservata e per il cui ritrovamento e approfondimento possono fornire occasione l'insoddisfazione che nasce dalla consapevolezza dei limiti della tanta esaltata modernità (termine con cui è stato indicato un aspetto, quello descritto, dell'età moderna) e l'esigenza che comincia a farsi sentire di una restaurazione della coscienza morale di contro al nichilismo e sociologismo.

2. Nel contesto di idee dominanti di cui dicevo si è fatta largamente valere una concezione della famiglia che, a dire il vero, è più presente come corollario di queste idee che non come un'esplicita tematizzazione: è a partire da esse che si intende la famiglia come luogo più o

meno stabile di mutuo appoggio e soddisfazione di bisogni elementari, per ridurla sul piano spirituale a luogo di pura fusione affettiva.

3. La riaffermazione della famiglia contro le forze che tendono alla sua disgregazione, la sua difesa e la difesa degli individui che essa è capace di produrre non può che passare, se si vuol svolgere coerentemente, su un piano filosofico, attraverso una riaffermazione della sua dimensione etico-religiosa. Preciso etico-religiosa e non soltanto etica, perché mi pare di potere dire che la morale autonoma, nel senso di morale separata dalla religione, non ha saputo resistere e non vedo come possa resistere alle critiche che le possono essere rivolte e di fatto le sono state rivolte dal sociologismo e dal nichilismo, che oggi sono le filosofie dominanti nel nostro ambiente dopo il fallimento della rivoluzione, ancora ben presente almeno come speranza nella prima metà del secolo scorso.

La famiglia in una prospettiva personalistica

Ora ritengo che questa riaffermazione sul piano culturale passi attraverso una filosofia che, comunque la si voglia definire, contenga in sé un momento personalistico. Vorrei dunque tentare di dare una lettura personalistica della famiglia come alternativa a quella che la considera come puro luogo di fusione affettiva, verso cui essa è spinta da tanta cultura contemporanea che mira a farsi costume e in una certa maniera vi è riuscita.

Dirò ancora che per momento personalistico della filosofia intendo quello che interpreta l'uomo in termini di persona e definisce la persona per la sua individualità irripetibile e profondità inesauribile, cosa che è possibile a mio parere solo se la si intende non semplicemente come un modo d'essere, ma come un modo dell'essere. L'essere pulsa nell'individualità irripetibile della persona (dove la sua profondità inesauribile); ogni persona porta seco il suo mistero ed è certamente irriducibile ad ogni considerazione obiettivante che pretenda di possederla ed esaurirla: c'è in essa un fondo di indisponibilità che sfugge ad ogni presa esterna. L'uomo come persona si definisce quindi per il suo rapporto all'essere, un rapporto che deve essere continuamente approfondito ma che può essere più o meno approfondito perché passa attraverso la libertà. La persona è data a se stessa ma è data come compito, essa deve interpretarsi e costruirsi, e in questo processo di autointerpretazione e autocostruzione non è sola, ma guidata da quell'essere di cui è un modo e che come principio di vita prende il nome di verità. Ho utilizzato termini un po' difficili, ma quel che ho detto è nient'altro che una trascrizione filosofica di ciò che la sapienza religiosa sotto diversi cieli e diverse latitudini ha sempre saputo: che la vita è un dono, un legato da mettere a frutto, un'idea così diffusa da fare pensare che si tratti non di una *trouaille* filosofica ma di un'interpretazione dell'esistenza immanente all'esistenza stessa. Io credo che in ciascuno di noi si compia una scelta che è alla base della nostra vita e che esercitiamo ancor prima di cercarne la verifica in dottrine filosofiche o religiose: la scelta appunto fra l'interpretazione della vita come dono che apre all'esperienza della creaturalità vissuta in un orizzonte di trascendenza, di un amore che la trascende, e quella che ne fa un semplice dato di un mondo in cui ci troviamo gettati, risolvendo generalmente il nostro compito in quello di un felice adattamento all'esistente; anche se, debbo riconoscerlo, data la complessità dell'umano, non mancano vite che continuamente ondeggiano fra le due interpretazioni. È questo il momento religioso della persona che la strappa alla pura mondanità, che la strappa alla pura coincidenza con sé medesima, che spiega la sua densità di vita, la sua dimensione profonda. Come detto, ciò costituisce la sua dignità intrinseca e merita infinito rispetto, perché ogni volta che la si tratta come cosa, che la si fa oggetto di tecniche manipolative, viene ferita e soffocata.

Ma torniamo alla famiglia. La definizione che della famiglia ha dato un antropologo culturale, Claude Lévi-Strauss, per cui «la famiglia è l'unione durevole, socialmente approvata, di un uomo e di una donna e dei loro figli» è certo eccellente, ma puramente descrittiva. Il filosofo mira a qualcosa di più, mira a coglierne il senso, egli si porrà il problema di qualificare questa unione e non potrà qualificarla se non in termini di amore.

La concezione di Lévi-Strauss potrà allora essere ripresa ma tradotta in questi termini, usati dal filosofo Gabriel Madinier, «l'istituzione di un centro di amore, in cui attraverso il dono reciproco di sé medesimi e in una continuità personale di destino, gli sposi si compiono e chiamano all'esistenza altri esseri di cui dovranno fare degli uomini».

Nella famiglia interferiscono, in rapporti complessi che spesso sfuggono all'analisi, legami di sangue, caratteri istituzionali e forme specifiche di comunità spirituale. Mi pare però di potere dire che nel suo significato più profondo è comunità d'amore e da esso tutti gli altri sono avvalorati e prendono luce, sicché su di esso convenga accentuare il discorso.

I legami famigliari sono certamente legami d'amore, amore coniugale, amore parentale, amore filiale e amore fraterno. Con ciò non intendo negare le basi biologiche e giuridiche della famiglia, ma quel che intendo sostenere è che esse prendono il loro senso dal riferimento a questi legami e che questi legami, qualora siano messi in atto secondo la loro intenzionalità ultima, fanno della famiglia non solo, come si dice, la cellula della società, ma il luogo dove la vita umana ha la massima possibilità di affermazione nella sua capacità d'espansione e intensità.

L'amore può essere inteso ed è stato inteso nella storia dell'Occidente in due maniere fondamentali. C'è la concezione idealistica che intende l'amore come soppressione dell'alterità in una unità presupposta o da instaurare: questa concezione applicata alla famiglia ovviamente non va al di là della sua concezione come fusione affettiva.

C'è poi la concezione personalistica, a cui qui mi rifaccio, che vede invece l'amore come l'accesso ad una alterità che deve essere mantenuta e rispettata come tale anche nei momenti di più intima unione con essa. Amare vuol dire cogliere l'altro nella sua individualità irripetibile e profondità inesauribile, viverlo non solo in quello che è, ma nelle possibilità ideali che porta seco, e donarsi all'altro in una disponibilità assoluta perché possa giungere alla piena realizzazione di sé in quell'orizzonte di verità in cui, come si diceva, entrambi vivono: nell'amore in un certo senso faccio vivere l'altro e avverto l'altro come quello che mi può fare vivere. Abbiamo detto che la persona più che essere si fa, si costruisce alla luce della verità. Anche della famiglia si può dire lo stesso: essa è un processo vivo di formazione sempre aperto. Gli atti d'amore hanno questa capacità rivelativa, di rivelare all'altro quei valori di cui è portatore e che solo lui in quel contesto può dare, la cui realizzazione costituisce quell'arricchimento dell'essere che solo lui può effettuare. I mancati atti d'amore, prima ancora dell'odio, portano questa opacità nelle realizzazioni dei rapporti interpersonali che è asfissia di una vita diretta alla realizzazione del valore. Ma non si tratta solo d'una capacità rivelativa: il disvelamento dei valori che avviene nell'atto d'amore suona come appello, incentivo a realizzarli e incarnarli. In linguaggio religioso si potrebbe forse dire che, come lo sforzo d'autointerpretazione e autocostruzione è un tentativo di indovinare l'idea che Dio ha di me, così l'amare altri è vedere il suo volto in Dio, sforzarsi di cogliere quell'idea che Dio ha di lui e che definisce la sua personalità nell'aspetto più profondo.

Cerchiamo allora di leggere i legami famigliari alla luce dell'idea personalistica di amore che si è detta.

La coniugalità, che è l'atto fondante della famiglia, anche come un pubblico impegno (è il suo carattere giuridico), è un darsi reciproco, che certo ha una base affettiva naturale e immediata, ma che già allora è movimento che tende ad oltrepassare la propria immediatezza

e naturalezza in una prospettiva che ne accoglie i movimenti spontanei in un reale processo di indefinito approfondimento etico. *Eros* e *agape*, desiderio e dono, in essa si fondono e coesistono, nel senso che l'*agape* e il dono risultano la verità del desiderio e dell'*eros*. Alla base della famiglia c'è un atto di generosità, un possente sì alla vita, ma ad una vita tutta percorsa da un'esigenza di valore e mirante alla realizzazione del valore, un atto con cui ci si costituisce collaboratori attivi di un'opera universale di creazione di destini individuali e della loro comunità che può compiersi in questo mondo e anche oltre di esso. Di nuovo è qui che la dimensione naturale, sociale, spirituale della famiglia si annuncia. Un atto di generosità, un sì, che ha qualcosa di spontaneo nel suo sorgere, ma che, man mano che la vita procede, acquisisce sempre più un carattere esplicitamente intenzionale nei confronti di ragioni che potrebbero portare al suo abbandono, sino, in certi casi, all'eroismo.

Con ciò ho già toccato il secondo punto di cui volevo parlare: l'indissolubilità di coniugalità e parentalità. Una coppia che si ponga contro l'atto generativo compie un atto contro l'amore, consumandolo e intrappolandolo in una sorta di egoismo a due che alla lunga non può avere che effetti paralizzanti e deformanti. Coniugalità implica un reciproco dono totale e una promessa: il dono totale distingue il rapporto coniugale da altri tipi di rapporti (come l'amicizia che, per quanto possa spingersi in intimità, non giunge mai sino al dono totale); la promessa è implicita nel dono totale, che se è veramente tale, non può non distendersi nel tempo, sfidandolo, ed è richiesta dall'amore come avvertimento non solo di un'individualità insostituibile ma di una profondità inesauribile dell'altro.

Nella famiglia si ha una personalizzazione del sesso, che ne svela il significato profondo, al di là di ogni sua banalizzazione o riduzione ad un gioco erotico. Guardando a questo lato del problema si potrebbe dire che nella famiglia e solo nella famiglia l'umanità giunge veramente ad un'espressione vivente di se stessa. Mascolinità e femminilità appartengono certo a quel che Marcel chiama il mistero, hanno una densità di significati che difficilmente si lasciano catturare: quel che può trarsi dall'idea di famiglia indicata è che la sessualità deve essere vissuta personalisticamente, nel cerchio di un'interpretazione aperta a trarne forme di realizzazione non mistificanti, al di là di ogni mortificante sacrificio dell'una e dell'altra delle sue dimensioni, rompendo ogni nesso fra sesso e potere, sia come ripetizione del passato, sia in forme nuove, che per la loro novità sono meno evidenti ma non meno pericolose.

Quanto all'atto sessuale, esso è, come dice Scheler, un mezzo d'espressione come le carezze e i baci, e la coniugalità è arte di saper coltivare il desiderio e la tenerezza carnale, di trovar loro delle risorse nuove, a ciascuna tappa della vita comune, oltre gli slanci degli inizi. Ma esso è anche atto generativo ed è una singolare congiunzione quella che si stabilisce fra questo grande gesto di tenerezza e intimità e il rito della creazione. Si tratta di un mistero che ancora una volta deve farci riflettere, riflettere sul significato profondo della sessualità.

Se il darsi reciproco, totale, della persona, anima e corpo, comporta il progetto dell'*una caro*, tale progetto non può essere inteso nei termini di una complementarità sessuale che sarebbe di nuovo l'aspirazione ad un'impossibile fusione affettiva, ma piuttosto, com'è stato suggerito, in termini di reciprocità asimmetrica, di unità nella dualità polare. Mascolinità e femminilità sono le due forme in cui l'umanità vive sé medesima, ciascuna delle quali, prendendo atto di sé, prende atto della sua limitatezza e contingenza, si apre all'altra nella sua alterità irriducibile, sentendola non solo come limite ma come possibilità di integrazione: anzi è da dire che ognuna riesce veramente a dispiegare se stessa solo nella sua relazione all'altra. Occorre infine evidenziare che il culmine dell'estasi amorosa non è la ricostruzione di un androgino originario, come suggerisce l'Aristofane del *Convivio* platonico, ma la procreazione, come generazione di un'alterità nuova da amare e servire. La sessualità prende così il suo significato dall'amore; essa, quando sia vissuta nella sua significanza e serietà, è già un esercizio all'alterità che ci introduce ad essa.

La parentalità si esercita come maternità e paternità, amor materno e amor paterno che debbono essere individuati nella loro unità polare. Quel che caratterizza la parentalità è la procreazione di un essere nella sua intimità e secondo l'idea della sua natura comune: la parentalità non è solo una generazione carnale, è anche un appello verso un'eguaglianza e un'unità fra colui che genera e coloro che sono generati¹. Il che vuol dire che c'è una stretta correlazione fra parentalità e educazione. L'amore della madre comincia prima di quello del padre, ma poi si ritrovano nuovamente uniti quando alla filiazione succede l'educazione. Anche qui è indice della nostra finitezza umana che non solo sul piano della creazione, ma anche su quello della educazione che la continua, la parentalità sia distribuita nella forma della paternità e della maternità. Questo duplice modo di sentire non solo è quello che permette al figlio di evitare la fusione affettiva con la madre (anche qui la sessualità è strumento, indice, capacità di promozione d'alterità), ma anche quello che sembra più appropriato all'educazione del figlio che, ripeto, non è altro che la continuazione della filiazione. C'è nell'educazione un momento di autorità ineliminabile, di dipendenza del figlio dai genitori, che può anche essere sentito dolorosamente, e il nostro tempo ha espresso questo momento nella teorizzazione della rivolta contro il padre. Eppure questo momento non è legato ad una sola persona e l'autorità parentale è pur sempre soffusa dalla dolcezza della madre, che apre il figlio alla comprensione che essa è rivolta al superamento della dipendenza sino all'istituzione di un eguale, paradosso dell'amore parentale che mira a formare delle personalità libere, capaci di accogliere ma anche di rifiutare l'opera dell'amore che intorno ad esse si costituisce. E qualora si pensi che questa unione di durezza paterna e dolcezza materna sia uno stereotipo, ci si può domandare se non si esprima una profonda saggezza naturale nell'affidare l'educazione del figlio, questo momento difficilissimo della vita familiare in cui sboccia nel seno della coppia una nuova libertà, a due persone, capaci di correggersi nella misura, di sorreggersi vicendevolmente portando la specificità dei loro caratteri, i loro particolari modi di vivere valori comuni (in effetti più che di valori femminili e maschili penso si debba parlare di modi femminili e maschili di vivere valori universalmente umani).

Circa l'amore dei genitori per i figli si è insistito molto sulla sua non perfetta reciprocità: il figlio è amato fin da prima che cominci ad essere come soggetto d'amore, la capacità d'amare è suscitata in lui dai suoi genitori. Per quanti sforzi faccia, il fiume non riuscirà mai a risalire alla sorgente e fare uno con essa, così è proverbiale l'eccedenza dell'amore materno, che non potrà mai esser colmata. Pure c'è una maniera in cui questo amore, se non può giungere alla reciprocità piena con quello parentale, può almeno soddisfarlo, ed è l'amore fraterno, quando i fratelli si amano come i genitori vogliono che si amino. L'amore fraterno è di nuovo un amore fra eguali, ma, a differenza dell'amore coniugale, non ha qui parte il sesso. Infatti l'unità che i coniugi cercano di instaurare non ha senso fra fratello e sorella, che la diversità sessuale hanno già superata con l'essere sangue dello stesso sangue, carne della stessa carne. E ancora col tempo il rapporto genitori-figli si rovescia, non più i genitori debbono badare ai figli, ma i figli ai genitori che invecchiando sono ridiventati bambini, una cura difficile da assumere e che nella società contemporanea è spesso devoluta ad altre persone, ma che per quanto povera è pur sempre un'eco inestinguibile d'amore; finché fratelli e sorelle si ritrovano uniti accanto alla bare dei genitori, a celebrarne non tanto la memoria personale, quanto quegli atti d'amore che sono stati fucina di vita. Donde il carattere che spesso è sentito soffusamente sacrale di questi incontri, i momenti di pace, di purificazione interiore che li accompagnano.

La famiglia sembra allora chiudere il suo ciclo, come ciclo d'amore.

¹ G. Fessard, *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire*, Culture et Vérité, Parigi 1997, pp. 391-400.

Ma proprio l'amore fraterno per il superamento della sessualità, di cui dicevo, è quello più capace di essere spiritualizzato, di essere universalizzato, e giustamente si può vedere in esso l'apertura della famiglia alla società civile, come quella in cui potrebbe diffondersi quel tipo d'amore che s'apprende nel seno della famiglia, che avrebbe allora la funzione non solo di aprire a modi d'amore come rapporti d'amicizia, ma di aprire ad un amore universale. In effetti il pericolo di richiudersi su se stessa della famiglia, il familismo, è cosa fin troppo nota: che esso si iscriva contro l'amore al pari del rifiuto della generazione è evidente. L'amore, come diceva William James, comincia all'esterno e finisce all'esterno, e se è giusta la concezione dell'amore qui avanzata, per cui esso è rivelativo dell'altro a se stesso, è coadiuvazione alla formazione e alla svolgimento delle potenzialità che lui e soltanto lui ha di arricchire l'universo, si può dire, mimando Heidegger, che esso è sempre sulla strada; è indubbio comunque che, se si guarda l'aspetto per cui la famiglia può contribuire alla società civile, questo è proprio da ricercare nella fraternità².

Le ambiguità della vita familiare. La famiglia come progetto di vita: scelta e scommessa

Debbo riconoscere che il quadro che ho dato della vita familiare, intesa come incontro vivente di personalità volte a formare altre personalità, non dà alla famiglia la compattezza che si è soliti ascriverle. Gli incontri profondi di cui ho parlato hanno qualcosa di frammentario, emergono spesso in momenti rivelativi di cui non siamo padroni, che hanno la loro vita e il loro sviluppo solo se si sa edificare su di essi con un impegno etico costante; ciò che in essi emerge può sempre andare perduto e dimenticato e anzi siamo sempre sul punto di perderlo e di dimenticarlo, secondando le tendenze ad appiattare il rapporto con noi stessi e gli altri sui suoi aspetti superficiali, a disconoscere tutto ciò che rompe quotidianità rassicuranti, impegnando la profondità del nostro essere.

A questo punto mi si potrebbe obiettare che non ho insistito abbastanza sul carattere istituzionale della famiglia. Quell'impegno fondativo dei coniugi, di cui dicevo all'inizio, ha carattere pubblico, e la famiglia si caratterizza come istituzione giuridica. In realtà non l'ho dimenticato e non intendo certo diminuirne il valore (ho ben presente la parola solenne del matrimonio), ma la famiglia come istituto giuridico mi sembra obiettivazione di quella realtà vivente personale a cui in fondo rimanda, obiettivazione in cui si raccolgono e sedimentano esperienze personali, che si pongono nei confronti di essa come modalità atte a proteggerla, garantirla, contro troppo facili sbandamenti, a limitare gli effetti nocivi che ad essi sono legati. Si potrebbe addirittura interpretare l'insieme delle norme giuridiche che la riguardano, non come qualcosa di puramente esterno, ma come qualcosa che noi stessi abbiamo istituito, per difenderci innanzi tutto da noi stessi e dal male che dalle nostre azioni può derivare ad altri. La lettura personalistica della famiglia non deve dimenticare l'aiuto che ad essa può venire anche dall'impersonale, nella misura in cui consente un "riposo" nei confronti di una tensione etica che non può sempre essere mantenuta allo stesso alto livello. Ma il senso ultimo della famiglia mi pare andare oltre tutto ciò e a questa realtà personale di base mi pare debba essere riferita per penetrarne il senso.

Ho detto che la persona è data a se stessa come compito, che la sua vita si risolve in un processo di autointerpretazione e di autocostruzione che è affidato alla libertà. In questo compito però essa può smarrirsi, per perdersi nei fantasmi dell'onnipotenza e della depressione, anziché viverci in quel rapporto con la verità, che è condizione non solo di questa sua autointerpretazione e autocostruzione, ma di ogni possibile contributo che, così

² Questo spunto è svolto estesamente e con grande acume nell'opera di Fessard citata.

vivendosi, può dare agli altri ad ogni livello dell'essere. Si intuiscono gli effetti rovinosi e deformanti che le proiezioni di queste sedimentazioni psichiche hanno su quel complesso di delicatissimi rapporti di cui la famiglia, come ho detto, vive, effetti rovinosi e deformanti contro cui la legge poco può fare perché hanno il loro luogo in quell'intimità che nessuna legge raggiunge.

Pensando a ciò, si potrebbe scrivere una fenomenologia in negativo della vita familiare. Una fenomenologia della famiglia in negativo potrebbe mostrare come le proiezioni di queste sedimentazioni psichiche vengano a turbare seriamente i rapporti familiari producendo rovinosi contagi affettivi. Si pensi alla possibilità di considerare il figlio come puro debitore (gli si è data la vita, dunque...), incoraggiata da certo tradizionalismo ristretto, o a quella, egualmente rovinosa, di considerarlo come un puro creditore a cui tutto è dovuto, che nasconde sempre una sfiducia nella vita e nelle capacità umane: si pensi all'esempio, che ha quasi dell'ovvio data la sua quotidianità, dei genitori che si atteggiavano nei confronti dei figli ora investendoli delle loro ambizioni insoddisfatte, ora abbandonandoli al gelo dell'indifferenza per i loro problemi reali, che muove da sensi di rinuncia ed impotenza. Indubbiamente questi aspetti, che spesso agiscono inconsciamente, vengono a paralizzare, deformare, sviare quel compito educativo di cui dicevo, in quanto rendono incapaci di amare. Anche qualcosa di sublime come l'amore materno può tradursi in una fusione affettiva paralizzante lo sviluppo della persona.

E questa fenomenologia in negativo della vita familiare potrebbe continuare per quel che riguarda l'esercizio della sessualità fra i coniugi, sempre esposto ad essere vissuto al di fuori del rapporto personale, a degradarsi a rapporto strumentale, fino a finire in quell'inferno di relazioni che Sartre ha descritto nella sua psicoanalisi esistenziale, o a estenuarsi in un indifferentismo cui non resta per rivitalizzarsi che la ricerca affannosa di stimoli esterni. E si potrebbe continuare con l'amore filiale, di cui si è giunti addirittura a mettere in dubbio l'esistenza, tanto che un grande autore russo, Nikolaj Fëdorov, giunse a pensare che il giorno in cui i figli avessero veramente rotto il loro egoismo nei confronti della generazione passata (che considerava il massimo dell'egoismo, sospettando in esso una volontà di morte del padre) sarebbe discesa sul mondo un'epifania di amore e sarebbe cominciata la resurrezione universale. Lo sa bene la Bibbia, che pone come particolare comandamento quello di amare il padre e la madre. E quanto all'amore fraterno, è troppo facile ricordare che la prima coppia fraterna finisce con il delitto di Caino, un richiamo però che dovrebbe poi essere rovesciato, pensando che, se dopo questo delitto Dio disse a Caino «che ne hai fatto di Abele?», forse alla fine dei giorni ci dirà: «che ne avete fatto di Caino?».

C'è un'ambiguità della famiglia in quanto essa è figlia della libertà, e la libertà è fondamentalmente ambigua, perché per quanto ci sia data per il bene, resta insopprimibilmente facoltà del bene e del male.

La famiglia si costruisce solo attraverso queste possibili deformazioni, questi possibili scogli, e la sua vita è presa fra riuscite e scacchi, cadute e sorgimenti, ma il suo mantenimento come ideale è essenziale alla vita dell'umanità: il suo disfacimento od oblio comporterebbe il disfacimento e l'oblio dell'umano.

Si deve riconoscere che viviamo una vita personale autentica e rapporti personali autentici, in cui l'essere pure si dà e traluce, solo in maniera frammentaria: viviamo in un mondo in cui il tradimento

non solo è possibile, ma esso è esperito continuamente come reale, "tradimento di tutti da parte di tutti e di ciascuno da parte di se stesso".

Questa possibilità di tradimento è inscritta nella libertà umana, nella sua ambiguità che a sua volta si riflette in tutto ciò che ne dipende. Al tempo presente però un invito al tradimento

viene da certe tendenze immanenti alla società in cui viviamo 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 inutile e vano, assumendo la nuda finitezza e mortalità umana come orizzonte ultimo del vivere e dell'agire, in un'accettazione dell'esistente che smorza le sue capacità critiche. Esse 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 mondanità, anche se poi non cessano di coltivare e allettare le sue spinte prometeiche, insistendo sui poteri che la tecnica, soprattutto le nuove tecniche biologiche, gli consentono.

Tutto ciò che ho detto spiega perché la famiglia possa essere considerata come luogo eminente e insostituibile di educazione e perché ad essa ci si rivolga nei momenti di crisi sperando di trovarvi quel che non si può trovare altrove; il che è certo giusto se l'appello alla famiglia è l'appello ad un impegno etico dei suoi membri, che tenga però conto che essa è luogo di possibili deformazioni di rapporti umani che tanto costo umano richiedono poi per essere vinti nella negatività delle loro conseguenze. Si può parlare di forza e di fragilità della famiglia insieme.

Pur nella sua fragilità, in quanto in essa completamente non si riassorbe, in quanto essa continua a vivere nonostante se ne sia decretata molte volte la morte, la famiglia può essere segno di speranza. È qui che può avere un senso il grande tema hegeliano della eticità della famiglia, anche se, occorre sottolinearlo, parzialmente diverso da quello che egli le annetteva. Il grande problema della morale, da Kant in poi, è sempre stato quello 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 eticamente svolti) di cui dicevo. Sia pure in modo frammentario una moralità concretamente realizzata è in essa vissuta. In questo senso nella famiglia si trovano segni che possono invitare a non disperare: si ingenera una fiducia nella vita e nell'altro. In realtà tutte le nostre realizzazioni di valori hanno sempre carattere di parzialità, di frammentarietà, e non vanno oltre di esse: ma quel tanto che in esse si realizza basta a non chiuderci in un mondo asfittico che non conosce la speranza, a dare senso alla domanda se quel che si riveli nel frammento non sia il senso del tutto, e se la sua frammentarietà non sia dovuta ad uno stato di deviazione in cui ci troviamo, il cui superamento su un piano di Trascendenza costituisce la nostra destinazione ultima.

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 (occorrerebbe a questo proposito parlare anche di una virtù famigliare su cui finora ho sottaciuto, il perdono), nonostante gli inviti al disfattismo che ci provengono dalla realtà e società in cui viviamo, può essere rinnovata sullo sfondo di quel 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, che i nostri sforzi verso il bene non siano ultimativamente vani, che quanto facciamo in questa direzione, per quanto povero esso sia, non vada perduto. Verso la fine dell'Ottocento William James aveva pensato che vi fosse qualcosa di più profondo della volontà di vivere, ossia la volontà di credere, una fede immanente nella vita, nel valore della vita o in una vita mirante al valore, una fede che non è ancora quella religiosa ma che a quella religiosa porta e si apre, se è vero, com'egli diceva, che la definizione più semplice della religione è "non tutto è vanità". Di nuovo ci troviamo di fronte all'apertura della famiglia alla

dimensione religiosa, e questa volta nella speranza che l'*agape* divino supplisca alle mancanze di quello umano, ch  il senso ultimo della scommessa   proprio questo, la scommessa sulla fedelt  di Dio all'uomo, che   il significato oggettivo del termine fede. Marcel ha espresso mirabilmente questo punto: «le relazioni famigliari, come tutte le cose umane in genere, non presentano alcuna consistenza, alcuna garanzia di solidariet ; soltanto quando sono riferite ad un ordine sovraumano, di cui ci   dato quaggi  cogliere solo gli inizi, esse assumono un carattere autenticamente sacro»³.

Ancora una volta, in conclusione, riconosco che in questa mia prospettiva alla famiglia viene tolto quel carattere rassicurante che le si   soliti attribuire, per risolverla in un complesso di rapporti sia pure *sui generis*, che, per quanto aventi una base naturale⁴, per quanto sorretti da un'istituzione, sono tali che in essi si esprime il nostro impegno etico-religioso, con le ambiguit  che porta seco e convivono con esso. Lo stesso appello alla dimensione etico-religiosa   stato prospettato nei termini di una scelta continuamente da rinnovarsi, nei termini di una scommessa, e al proposito non sarei alieno dal riconoscere con P guy nei padri di famiglia i veri grandi avventurieri del mondo moderno⁵.

All'inizio di questo nostro secolo appare che l'uomo   dotato di forze distruttive terribili: non solo l'energia atomica, che ora costituisce una costante tentazione assieme all'esercizio del terrorismo da parte di popoli che non potranno mai raggiungere sul piano delle armi convenzionali una potenza bellica eguale a quella dell'Occidente, e che quindi sono fatalmente spinti al suo uso o all'uso di terribili armi chimiche; ma anche l'inquinamento progressivo del pianeta, e adesso l'ingegneria genetica con i suoi aspetti inquietanti, se si pensa che potrebbe portare nella vita umana i guasti che sconsiderate applicazione tecniche hanno prodotto nella natura. Certamente, per la prima volta nella sua storia, l'uomo ha il potere di mettere fine a se stesso e al suo mondo e la minaccia ci tocca da vicino.

Il messaggio che i nostri padri (parlo per la mia generazione) ci avevano lasciato era quello di migliorare sempre pi  il nostro mondo. Questo messaggio continua ad essere valido, ma abbiamo perduto ogni ingenuit  che lo accompagnava. Oggi il messaggio che possiamo lasciare ai nostri figli   anzitutto quello, indicato da Camus come «forse pi  grande», di impedirne la distruzione: di lasciare, direi, che la vita continui a germinare all'ombra del mistero, di non permettere che cadano nell'insignificanza quelle fiamme d'amore che, nonostante tutto, nel nostro mondo continuano ad accendersi e quanto su di esse pu  essere costruito; di sforzarsi di allargare sempre di pi  il senso di una fratellanza umana concreta, vedendo nel male non ragioni di disfattismo, ma di impegno nella lotta contro di esso. Se vogliamo davvero testimoniare di una speranza non c'  altra via che questo impegno.

³ G. Marcel, *Homo viator. Prolegomenes   une métaphysique de l'esperance*, Aubier, Parigi 1994, p.12.

⁴ Da quanto si   detto deve essere chiaro che si pu  anzi si deve parlare di naturalit  della famiglia, dove il termine natura deve essere inteso nel senso di natura umana, per cui la naturalit  della famiglia   la sua convenienza all'uomo come animale razionale finito sessuato. Ovviamente difendendo l'idea di famiglia che ho delineato non intendo affermare che di fatto ci siano altre forme di comunit  possibili, ma ci si dovr  pur sempre chiedere se esse siano in grado di garantire quel rispetto della persona (vissuta nel linguaggio kantiano sempre come fine e mai come semplice mezzo) che   l'esigenza minima ma irrinunciabile al di fuori della quale non credo si possa parlare di moralit ; e ancora se siano in grado di produrre quella vita intensa e generosa che   l'intenzionalit  segreta a cui la famiglia obbedisce, la sua finalit  ultima che ne fa veramente la cellula della societ  in un senso che va ben oltre quello convenzionale.

⁵ Cfr. C. P guy, *Oeuvres*, Gallimard, Parigi 1992, pp. 656-657.