

Famiglia e politica

La pluralità delle forme di vita familiare non è certamente una novità del nostro tempo. Ciò che c'è di nuovo è la pretesa alla loro equiparazione, che si manifesta nella richiesta di uguale riconoscimento giuridico.

Per buona parte le rivoluzioni attuali nell'ambito della famiglia sono state prodotte dal progresso tecnologico. Bisogna riconoscere che la scienza e la tecnica hanno prodotto significati simbolici nelle forme di vita, perché sono legate ad un particolare modo di concepire il posto dell'uomo nel mondo. Il fatto stesso che la procreazione sia stata staccata dall'atto di amore assume un significato storico particolarmente rilevante per le forme di convivenza tra uomo e donna. L'unione sessuale ha assunto un significato a sé stante e la procreazione acquista ora il significato di un valore aggiunto in presenza di un esplicito desiderio. Dove non c'è più la prospettiva di avere bambini decade la comprensibile necessità dell'istituto sociale del matrimonio. Ma, d'altra parte, l'isolamento e il sopravvento dell'elemento erotico nella sessualità apre la strada al riconoscimento di forme di convivenza non necessariamente eterosessuali.

Non avviene soltanto la separazione della sessualità dalla procreazione, ma anche necessariamente quella della procrea-

zione della sessualità. Sorge la questione: un essere umano che nasce ha diritto d'identificare i propri genitori biologici? Questo essere deve crescere necessariamente in una famiglia composta da un padre e da una madre, oppure basta un solo genitore o due « genitori » dello stesso sesso? Questo è un serio problema d'identità. Fino a che punto c'è un diritto all'identità personale e fino a che punto questa consiste anche nell'identificare una propria famiglia?

Infine c'è da notare che, in una situazione di separazione tra sessualità e procreazione, la prima tende a privatizzarsi sempre più, la seconda tende a socializzarsi progressivamente, fino al punto di poter essere affidata alle decisioni pubbliche secondo le esigenze demografiche dello Stato e le competenze delle istituzioni tecnologiche. È proprio quest'ultima tendenza ad apparire la più pericolosa per l'ecologia umana, perché impedisce che si possa continuare a parlare di storia naturale del succedersi delle generazioni (¹). La tecnologia, pur potendo avere un'azione terapeutica di sostegno, non dovrebbe mai sostituirsi alla decisione delle persone per quanto riguarda la loro apertura alla vita.

Nel nostro tempo, ovvero in quella società che ama auto-definirsi post-moderna, non si può ritrovare un'unica direzione valorativa, ma una molteplicità incoerente di tendenze ben differenti tra loro. Ciò si può osservare anche nella valorizzazione della famiglia. S'è parlato di processi di degiuridificazione della famiglia cosiddetta « legittima » e al contempo di processi di giuridificazione delle famiglie alternative (famiglie di fatto, coppie omosessuali...), che pure differiscono dalla prima almeno per il rifiuto del carattere della stabilità (²). In più le stesse alternative alla famiglia pretendono un riconoscimento che tende ad equipararle alla famiglia stessa. (Qui per il momento uso il concetto di « famiglia » con un contenuto minimo, cioè

(¹) Cfr. R. HOUDIJK, *Forma di convivenza non matrimoniale e procreazione*, in *Concilium*, 31, 1995, 4, p. 44.

(²) AA.VV., *Famiglia o famiglia? Sociologia, diritto, morale*, in *Rivista di teologia morale*, 29, 1997, 1, pp. 3-44.

identificato con la coppia. Per cui le alternative alla famiglia sarebbero i *single* con figli naturali o adottivi e le comuni familiari, cioè l'uno o i molti). Ma a ben guardare questi processi sono apparentemente contraddittori. Il riconoscimento su un piano egalaritario di una molteplicità di forme della famiglia induce alla scomparsa dell'identità dell'istituto della famiglia e quindi mette le stesse alternative alla famiglia sul suo stesso piano. L'egalitarismo appiattisce le differenze e rende il concetto generale di famiglia del tutto insignificante. All'interno dell'insignificanza tutto diviene legittimo e gli opposti coincidono.

La battaglia per il riconoscimento giuridico delle unioni di fatto o delle alternative alla famiglia sullo stesso piano della famiglia legittima tradizionale è nella sostanza una lotta etica, una battaglia per i valori morali. Si pensa che, se qualcosa è degno di protezione giuridica, allora debba essere fornito in qualche modo di un valore morale, perché i valori morali, se sono veramente tali, debbono esserlo per tutti gli uomini o almeno per tutti gli appartenenti al gruppo sociale. L'intervento del diritto è il segno dell'approvazione da parte di tutti gli appartenenti del gruppo e in questo senso è segno della presenza di un valore morale riconosciuto. Oggi, in un regime di pluralismo etico e d'incertezza delle identità personali e collettive, il diritto ha assunto un ruolo rilevantissimo di accreditamento morale. Se i nostri progetti e i nostri desideri sono degni di considerazione e di protezione da parte del diritto, allora ciò significa che gli altri consociati li approvano, o almeno li ammettono nella vita comune, e questo produce sicurezza. In nessun'epoca come la nostra la morale si è identificata tanto con il diritto. Più aumenta l'incertezza sul senso delle nostre scelte, più abbiamo bisogno del diritto. Ma si tratta di un'insicurezza prepotente. Si ha bisogno di essere confermati dagli altri sulla giustezza delle proprie scelte, ma non si concede agli altri la possibilità di dissentire e di negare così il riconoscimento. Se mancasse il riconoscimento della società, allora ci sentiremmo calpestati nella nostra identità ed impediti nel poter essere noi stessi. La famiglia ha a che fare per molti versi con il problema

dell'identità personale ed è per questo che oggi chiama in causa il diritto.

Mentre in passato la famiglia era prevalentemente considerata nel suo aspetto istituzionale, donde la classica ricostruzione della città umana come il risultato dell'unione di più famiglie, oggi viene prevalentemente considerata come esercizio di libero consenso, e conseguentemente la società stessa viene pensata in chiave contrattualistica. Tra famiglia e società c'è dunque una strettissima implicazione e non si potrebbe mai dire se sia più la concezione della famiglia ad influenzare quella della società o viceversa. Ciò vale anche per la democrazia. Già Tocqueville aveva osservato che c'era da aspettarsi che i processi di democratizzazione interna alla famiglia procedessero di pari passo con l'affermarsi delle istituzioni della democrazia. Questa non si accontenta di limitarsi alle istituzioni politiche, ma aspira a penetrare tutta la società. In un mondo radicalmente egualitario uomo e donna, la coppia umana, sono alla ricerca di un'identità perduta.

Con ciò si comprende anche cosa veramente ci si aspetta dal riconoscimento giuridico. In un mondo d'identità stabili e già consolidate al di fuori e indipendentemente dallo Stato, si chiede a quest'ultimo di proteggerle, imponendo obblighi e rafforzandoli con sanzioni. Ma, in un mondo d'identità incerte o alla ricerca d'identità perdute, allora gli obblighi e i divieti non avrebbero senso, anzi al contrario tendenzialmente dovrebbero essere eliminati come un peso insopportabile. Al loro posto subentrano i diritti, le facoltà e le garanzie. Così comprendiamo facilmente sia il processo di degiuridificazione della famiglia c.d. legittima e quello di giuridificazione delle altre forme di famiglia. La prima appartiene al mondo delle identità certe e quindi chiede al diritto di proteggerla e rafforzarla con obblighi e sanzioni. Le seconde appartengono al mondo delle identità incerte o mancanti e quindi chiedono alla società di potersi esprimere liberamente. Tuttavia avviene anche che attraverso il grimaldello del diritto le identità certe divengono incerte e quelle incerte trovano rassicurazione e

protezione. Se il diritto è connesso alla morale, allora si presta all'uso ideologico.

Prendendo atto del fatto che oggi viviamo nel mondo delle identità incerte e che quindi non possiamo aspettarci che dalla società civile ci venga un modello dominante di famiglia, c'è da chiedersi se la comunità politica debba del tutto rinunciare alla sua competenza sul tema, limitandosi ad accogliere tutti i modi in cui gli individui vogliono dar forma alla loro vita di coppia.

E' noto che questa è la posizione tipicamente liberale. Per il liberalismo lo Stato deve osservare una posizione di neutralità nei confronti delle diverse concezioni del bene umano. In tal modo potrà accogliere una società al plurale ed evitare di escludere o emarginare i cittadini sulla base delle loro scelte di vita privata. Ma in realtà il principio di neutralità liberale è un'illusione. In realtà anche non prendere posizione nei confronti dei valori è una presa di posizione, perché accredita il relativismo e una società senza verità. Nessuna forma di vita politica può essere giustificata senza impegnarsi al contempo in giudizi di valore su ciò che è buono per gli individui. Il liberalismo in realtà difende un valore centrale ed assoluto, quello dell'autonomia.

Quest'assenza di neutralità si nota con evidenza a proposito della politica familiare dello Stato. Una comunità politica è impegnata a dare una propria definizione di famiglia. Non si può affatto affermare che la concezione tradizionale di famiglia sia ideologica e quella liberale invece sia neutrale. Dire che la famiglia è un'unione di vita, aperta alla procreazione e perciò tra persone di sesso diverso, con una specifica missione educativa non è più ideologico che dire che è un'unione liberamente scelta tra *partner* dello stesso o di diverso sesso. In quest'ultimo caso non si potrà dire che lo Stato non si sia impegnato in una scelta di valore e che non abbia fornito una propria definizione della famiglia.

La differenziazione tra le forme di unione affettiva può benissimo essere giustificata non già dalla maggiore o minore rilevanza morale che esse hanno, ma dal loro rilievo pubblico.

La famiglia eterosessuale tradizionale corrisponde ad un'utilità pubblica consistente nella continuità di vita di una comunità politica, mentre le altre forme hanno un rilievo unicamente privato radicato nel valore della libertà della scelta. Certamente la difficoltà consiste nel fatto che il rilievo pubblico di una determinata forma di famiglia porta con sé inevitabilmente una valutazione morale preferenziale, poiché il carattere sociale del bene lo rende superiore a quello meramente privato.

Tutto ciò dipende chiaramente dal concetto di comunità politica che abbiamo. Una concezione significativa della vita politica non può che apprezzare la problematica della continuità e quindi il problema delle generazioni future come discendenti dalle generazioni presenti. Ma una concezione molto debole della politica potrebbe disinteressarsi di questo problema.

Per i liberali il valore dell'autonomia ha un significato pubblico. Esso è un principio di moralità pubblica, cosicché il valore in sé della scelta libera si dovrebbe sostituire al valore dei contenuti della scelta stessa. Si prefigurerebbe così una comunità i cui appartenenti dovrebbero mantenere sempre aperta la possibilità di rivedere le loro scelte di vita nel lavoro, negli affetti, nelle amicizie, negli impegni, cambiandoli radicalmente a loro piacimento. Una società cioè in cui non v'è posto per le domande generali sul senso della vita, per le risposte ultime su come vivere e per gli impegni reciproci duraturi.

In ogni caso viene riconfermata l'impossibilità di separare la moralità pubblica dal bene personale e privato. Le scelte riguardanti il bene comune finiscono sempre per avere implicazioni sul concetto privato di bene. Se è così, allora è necessario ammettere che una comunità politica deve andare alla ricerca di un proprio modello di famiglia da custodire e difendere, pur permettendo che gli individui seguano le loro libere scelte a patto però che con ciò non vengano lesi diritti di altri, e dei più deboli in particolare. Penso qui ovviamente alla protezione dei diritti dei figli, nati e non ancora nati, ma anche in una certa misura a diritti e alle aspettative derivanti dagli impegni presi.

La differenza rispetto al passato risiede, dunque, non già

nel passaggio dallo Stato confessionale allo Stato neutrale, ma dal passaggio tra una comunità politica che può contare su una comunanza già acquisita nella concezione del bene, e della famiglia in particolare, e una comunità politica che si pone alla ricerca di un'identità perduta ⁽³⁾.

La consapevolezza di questo passaggio non sempre è presente nei sostenitori del modello tradizionale di famiglia legittima. Il problema centrale non è quello di difendere o meno questo modello dagli attacchi delle famiglie alternative o delle alternative alla famiglia, ma quello di riformulare il modello di famiglia in cui una comunità politica si riconosce e a cui affida il proprio futuro. Infatti il modello corrente di famiglia è ormai la brutta copia dell'idea di famiglia come comunità di vita. Si tratta della famiglia mononucleare borghese, della famiglia contrattualistica, eventualmente luogo di affetti, ma sicuramente luogo di consumo, luogo di parcheggio e di sosta in attesa di riprendere la propria proiezione nella vita sociale del lavoro e della competizione, della carriera e degli affari. Ebbene, se difendere la famiglia legittima dovesse significare difendere questa situazione di fatto della famiglia borghese del nostro tempo, allora verrebbero meno gli argomenti fondamentali per far distinzioni giuridicamente significative tra le varie forme di famiglia o di vita di coppia. Al contrario si potrebbe persino dimostrare che nell'ottica della famiglia unicamente come luogo di affetti, altre esperienze di vita di coppia possono acquistare una superiorità.

Ed allora la comunità politica deve tornare ad interrogarsi sul modello di famiglia in cui s'identifica e deve rendersi conto che esso deve essere rielaborato nella prassi della società civile e nell'esperienza concreta della vita familiare per poter essere poi validamente difeso nei confronti delle possibili alternative. Il problema è dunque: quale famiglia legittima?

Io credo che a questo punto si debba notare che vi sono senza dubbio fattori sociali e culturali che danno in qualche

⁽³⁾ A. CHAPELLE, *La famille dans la pensée moderne*, in *Nouvelle revue théologique*, 118, 1996, 3, pp. 398-409.

modo forza ad un modello di famiglia basato sull'eterosessualità, sull'orientamento alla procreazione responsabile, sulla cura dei figli, insomma al modello di famiglia come comunità elementare di vita. Tra questi fattori ne vorrei qui indicare solo due.

Il primo è derivato dalla crisi dello Stato assistenziale. Una delle cause del declino della famiglia come comunità di vita è dovuta senza dubbio all'espropriazione della sua funzione assistenziale ed educativa. Lo Stato assistenziale pensa ai suoi cittadini come individui da curare e da assistere e misconosce il carattere costitutivo della relazionalità. I cittadini sono ridotti a clienti al contempo esigenti e dipendenti in tutto. In tal modo la famiglia ha perduto il suo ruolo pubblico e si è trasformata in nucleo privatizzato per l'espressione degli affetti. Quando questi mancano, la famiglia perde tutta la sua ragion d'essere e non si vede perché si debba sostenere con la forza del diritto. In tal modo non avrebbe alcun senso continuare a considerare come « società naturale », perché questa espressione sibillina significa sicuramente che la famiglia ha non solo la funzione della stabilizzazione psicologica delle personalità adulte (l'affettività della coppia) e quella della socializzazione primaria dei figli piccoli, ma anche funzioni importanti nel campo economico e dei servizi sociali.

Ora la crisi dello Stato assistenziale permette o dovrebbe permettere di riscoprire le funzioni di solidarietà della famiglia. Essa è un nucleo in cui soggetti socialmente forti e soggetti socialmente deboli s'integrano. Basta qui semplicemente notare quali vantaggi arrechi all'Italia l'aver una struttura familiare nonostante tutto ancora abbastanza solida nell'affrontare il grave problema della disoccupazione giovanile. Le politiche sociali dello Stato del benessere presuppongono la solidità della famiglia. Inoltre senza la famiglia non sarebbe possibile sviluppare un *ethos sociale della vita e della procreazione* come argine ad un'espropriazione statale di tale funzione.

Il secondo fattore, che a prima vista appare favorevole al ritrovamento della famiglia come comunità primaria di vita, è dato proprio dall'evoluzione delle nostre società in senso mul-

ticulturale. In realtà tale nuova situazione storica introduce ulteriori elementi di complessità e dà luogo a spinte decisamente contrastanti.

Una società multiculturale, in cui cioè la vita politica non s'identifica con una cultura determinata, ha bisogno di coltivare l'educazione alla diversità. Quest'educazione non va nel senso dell'equiparazione delle differenze sul piano della mera eguaglianza formale, cioè a prescindere dalle particolarità. Una politica della differenza implica che ognuno sia rispettato nella propria identità e non già a prescindere da questa. Ebbene la famiglia è da sempre stato il luogo di educazione alla diversità, almeno in alcuni casi fondamentali delle differenze tra gli uomini. La famiglia è una comunità di vita tra i due sessi (perché la mascolinità e la femminilità sono due aspetti complementari della comune umanità), tra età diverse (adulti e giovani, anziani e minori), tra stati di vita differenti (sani e malati), tra situazioni di vita differenti (lavoratori e disoccupati), tra idee diverse (credenti e non credenti). Tutte queste diversità trovano nella famiglia il modo di comunicare e di costituire una prassi di solidarietà e di dialogo.

Ora, in una società multiculturale le diverse comunità culturali e morali si trovano in uno stato di commistione di vita. Non è possibile e neppure auspicabile innalzare steccati, che si trasformerebbero in ghetti. Un vero multiculturalismo richiede una forte comunanza sul piano del discorso politico, ma al contempo proprio per questo deve salvaguardare l'identità delle diverse comunità. In una situazione siffatta solo le famiglie possono essere al contempo il luogo primario e privilegiato, in cui si coltiva l'identità dell'appartenenza e al contempo ci si educa alla prassi del dialogo tra le diversità.

C'è però un risvolto inquietante di questa situazione. Dato il legame esistente tra la famiglia e la comunità culturale, in una società multiculturale sembra ormai impossibile sperare in un modello unitario di famiglia. Proprio il rispetto delle culture particolari sembra condurre all'inevitabile rinuncia ad un'identità comune della famiglia. Oggi — nel bene e nel male — continuiamo a riferirci alla stessa cosa quando parliamo

della « famiglia italiana », ma probabilmente in futuro ciò non sarà più possibile. Dipenderà molto da come si strutturerà una società multiculturale. Se essa sarà intesa come un puro e semplice *modus vivendi* tra comunità culturali, che restano nella sostanza separate e che quindi non concorrono a formare una vera e propria comunità politica, allora questa società non sentirà neppure il bisogno di occuparsi sul piano politico e giuridico della famiglia, ma solo dei diritti individuali. Voglio dire che i diritti del coniuge o quelli dei figli saranno trattati come diritti d'individui irrelati e non già come diritti interni di una comunità familiare. Se invece — come sembra più sensato, perché altrimenti la società multiculturale sarebbe mero *flatus vocis* — la sfida è quella di costruire una politica della differenza, cioè una comunità politica che vada alla ricerca del bene comune tra differenti identità culturali, allora la società multiculturale nel suo complesso dovrà porsi il problema di una qualche visione comune della famiglia cui affidare il proprio futuro. Ma questo sembra in palese contraddizione con il radicamento culturale della famiglia. Il problema appare, dunque, irrisolvibile e il particolarismo delle forme di famiglia sembrerebbe destinato ad aggravarsi nel prossimo futuro. Dovremmo forse cambiare la nostra ottica e il nostro approccio generale ai problemi della famiglia.

L'idea persistente che la famiglia sia una società naturale, cioè una società non artificiale, ha prodotto la convinzione che il diritto e la politica debbano limitarsi a registrare e rispettare ciò che essa è. La famiglia legittima tradizionale è stata rispettata nella misura in cui era radicata nel vissuto comune, mentre ora quest'etica comune s'è frammentata e dissolta. Ma il diritto e la politica continuano a mantenere lo stesso atteggiamento pilatesco.

In una società multiculturale, che voglia essere una comunità politica, la famiglia diviene oggetto della determinazione del bene comune, cioè di una ricerca in comune di una certa qual unità minima dell'istituto familiare. Come tutte le determinazioni del bene comune, anche questa diviene una scelta « politica » favorita dal fatto che la pratica di vita co-

mune interculturale sviluppa una società civile in una certa misura trasversale tra le varie culture. Non dico che bisogna abbandonare l'idea della famiglia come « società naturale », ma che bisogna acquistare la consapevolezza che le regole proprie della famiglia sono ora affidate alla nostra scelta deliberata, fondata su criteri di ragionevolezza e di comunicabilità.

La famiglia, lungi dall'essere un ostacolo per la comunicazione interculturale, si presenta così come il nucleo portante della società civile, cioè delle relazioni di prossimità. Queste relazioni sono la base per il processo di identificazione. L'identità familiare ha il vantaggio rispetto a quella culturale di conservare un carattere più personalizzante. Tra Stato e mercato ci sono i legami interpersonali di prossimità, senza i quali nessuna comunità politica potrebbe sopravvivere. Reciprocità nei rapporti tra genitori e figli, nella coppia, nei rapporti tra famiglia e mondo del lavoro, tra famiglia e Stato. La famiglia appare così come un sistema relazionale di amicizia radicale, in cui si attuano solidarietà e giustizia ⁽⁴⁾.

Francesco Viola

⁽⁴⁾ P. DONATI, *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*, Franco Angeli, Milano, 1991.